



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

ISSN: 1300-9052

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ DERGİSİ
JOURNAL OF TURKISH RESEARCHES INSTITUTE

TAED 67
OCAK-JANUARY
2020

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ DERGİSİ
ATATURK UNIVERSITY JOURNAL OF TURKISH RESEARCHES INSTITUTE
TAED SAYI / NUMBER 67 – OCAK- JANUARY 2020

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

SAHİBİ - OWNER

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

YÖNETMENLER - EDITORS

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

ALAN YÖNETMENLERİ - AREA EDITORS

Doç. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ (*Türk Halk Bilimi*)
Doç. Dr. Ahmet TOPAL (*Türk Dünyası Edebiyatları*)

YABANCI DİL DANIŞMANLARI

FOREIGN LANGUAGE CONSULTANTS

Prof. Dr. Mehmet TAKKAÇ
Prof. Dr. İsmail ÖGRETİR
Arş. Gör. Hakan SOYDAŞ

HALKLA İLİŞKİLER - PUBLIC RELATIONS

Arş. Gör. Metin IŞIKOĞLU
Arş. Gör. M. Ezgi İSKENDER

TEKNİK REDAKSİYON - TECHNICAL REDACTION

Arş. Gör. Ahmet KARADOĞAN

DİZGİ - TYPESETTING

Doç. Dr. Yasin TOPALOĞLU

KAPAK TASARIM - COVER DESIGN

Mehmet YILDIRIM

BASKI - PRESS

Zafer Medya
Yenikapı Caddesi Kadıoğlu Sokak Yakutiye /
Erzurum

YAZIŞMA ADRESİ - CORRESPONDENCE

Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü 25240 Erzurum-Türkiye
Ataturk University Turkish Researches Institute, 25240, Erzurum-Turkey
+ 90 442 231 13 66

turkiyat@atauni.edu.tr <http://dergipark.gov.tr/ataunitaed> <http://www.turkiyatjournal.com>

YAYIN KURULU - EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ali KAFKASYALI (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Ersin GÜLŞOY (*Uludağ Üni.*)
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (*Fırat Üni.*)
Prof. Dr. Gürer GÜLŞEVİN (*Ege Üni.*)
Prof. Dr. Hüseyin AKKAYA (*Cumhuriyet Üni.*)
Prof. Dr. Kenan ERDOĞAN (*Celal Bayar Üni.*)
Prof. Dr. Kerima FİLAN (*Sarajevu Üni.*)
Prof. Dr. Laylı ÜLKÜBAYEVA (*Manas Üni.*)
Prof. Dr. Lile TANDİLAVA (*Şota Rustaveli D. Üni.*)
Prof. Dr. Liu BING (*Şincang Üni.*)
Prof. Dr. Mehmet TEZCAN (*Uludağ Üni.*)
Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Metin EKİCİ (*Ege Üni.*)
Prof. Dr. Mihai MAXIM (*Bükreş Üni.*)
Prof. Dr. Muharrem DAŞDEMİR (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Muharrem KASIMLI (*Azerbaycan İ.Aka.*)
Prof. Dr. Muhsin MACİT (*Anadolu Üni.*)
Prof. Dr. Muhsine BÖREKÇİ (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Niu RUJI (*Şincang Pedagoji Üni.*)
Prof. Dr. Peter ZIEME (*Brandenburgische Aka.*)
Prof. Dr. Recep TOPARLI (*Cumhuriyet Üni.*)
Prof. Dr. Sedat ADIGÜZEL (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Selami KILIÇ (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Suat UNGAN (*Karadeniz Teknik Üni.*)
Prof. Dr. Suzuki TADASHI (*Tokyo Üni.*)



Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlarını bağlar, dergimizin ve kurumumuzun görüşlerini yansıtmaz;
yazıların bütün bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

The opinions and views in papers published on the journal belong only to its authors and do not necessarily reflect the views of the journal and its publisher, all the scientific and legal responsibility of the writings belongs to the authors.

Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi;

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

DANIŞMA KURULU - ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN (*Gazi Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Ahmet BURAN (*Fırat Üniversitesi*)
Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŐAR (*Karadeniz Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Atabey KILIÇ (*Erciyes Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bahtiyar KARİMOV (*Özbekistan Milli Üniversitesi*)
Prof. Dr. Besim ÖZCAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Dosay KENJETAY (*Ahmet Yesevi Üniversitesi*)
Prof. Dr. Efrasiyap GEMALMAZ (*Atatürk Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Ekrem ČAUŐEVİĆ (*Zagreb Üniversitesi*)
Prof. Dr. Erol KÜRKÇÜOĞLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Esin DERİNSU DAYI (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK (*Fırat Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gulnisa JAMAL (*Sincan Ekonomi ve Finans Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gülden SAĞOL YÜKSEKKAYA (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (*Ege Üniversitesi*)
Prof. Dr. H. Ahmet KIRKKILIÇ (*Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hacı Ömer KARPUZ (*İstanbul Kültür Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hakan YEKBAŞ (*Cumhuriyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Haldun ÖZKAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hanifi VURAL (*Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Prof. Dr. İbrahim Ethem ATNUR (*Milli Savunma Üniversitesi*)
Prof. Dr. İlber ORTAYLI (*Galatasaray Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kâzım KÖKTEKİN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kemal POLAT (*Amasya Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kemal YAVUZ (*Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Layli ÜLKÜBAYEVA (*Manas Üniversitesi*)
Prof. Dr. Leyla KARAHAN (*Gazi Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (*Gazi Üniversitesi*)
Prof. Dr. Metin AKKUŞ (*Düzce Üniversitesi*)
Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN (*Hacettepe Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa ARGUNŐAH (*Erciyes Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Osman Fikri SERTKAYA (*İstanbul Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (*Hacettepe Üniversitesi*)
Prof. Dr. Rıdvan CANIM (*Trakya Üniversitesi*)
Prof. Dr. Sadettin ÖZÇELİK (*Dicle Üniversitesi*)
Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU (*Selçuk Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Sakıp Selçuk GÜNAY (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Selami ECE (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Turgut KARABEY (*Erzincan Üniversitesi*)
Prof. Dr. Vahit TÜRK (*İstanbul Kültür Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Yavuz AKPINAR (*Ege Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Yavuz ASLAN (*Atatürk Üniversitesi*)

HAKEMLER – REFEREES (TAED-67)

- Prof. Dr. Ali KAFKASYALI (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Atabey KILIÇ (*Erciyes Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bahadır GÜCÜYETER (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bayram AKÇA (*Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*)
Prof. Dr. Erdal AÇIKSES (*Fırat Üniversitesi*)
Prof. Dr. Erol KÜRKÇÜOĞLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ersin GÜLSOY (*Uludağ Üniversitesi*)
Prof. Dr. H. Ahmet KIRKKILIÇ (*Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hakan ÖZDEMİR (*Giresun Üniversitesi*)
Prof. Dr. Haldun ÖZKAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Halit DURSUNOĞLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hüseyin YURTTAŞ (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. İbrahim Ethem ATNUR (*Milli Savunma Üniversitesi*)
Prof. Dr. İsmail DOĞAN (*Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*)
Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. M. Yaşar ERTAŞ (*Sakarya Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet MERCAN (*Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Muhsin MACİT (*Anadolu Üniversitesi*)
Prof. Dr. Murat KÜÇÜKÜGURLU (*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Osman AKANDERE (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)
Prof. Dr. Serhan ALKAN İSPIRLİ (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Lokman TURAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hakan YEKBAŞ (*Cumhuriyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Metin AKKUŞ (*Düzce Üniversitesi*)
Doç. Dr. Adem BALKAYA (*Kafkas Üniversitesi*)
Doç. Dr. Adem CAN (*Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ahmet İÇLİ (*Batman Üniversitesi*)
Doç. Dr. Alaattin UCA (*Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ali Servet ÖNCÜ (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Behice VARIŞOĞLU (*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Doç. Dr. Fatih GENCER (*Bitlis Eren Üniversitesi*)
Doç. Dr. İbrahim AYKUN (*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Doç. Dr. Macit BALIK (*Bartın Üniversitesi*)
Doç. Dr. Meheddin İSPİR (*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (*Marmara Üniversitesi*)
Doç. Dr. Nazire ERBAY (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Nilüfer İLHAN (*Yozgat Bozok Üniversitesi*)
Doç. Dr. Oğuzhan SEVİM (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Özlem GENÇ (*Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi*)
Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Serkan TÜRKÖĞLU (*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ümit HUNUTLU (*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül TAKKAÇ TULGAR (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Caner SOLAK (*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Emrullah KALELİ (*Giresun Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih VEYİS (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Gülten GÜLTEPE (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi İzzet ŞEREF (*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Kemal TAŞÇI (*Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif GÖZİTOK (*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sait ÇALKA (*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt YÜKSEL (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Lütfi KİNDİGİLİ (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Özkan DAYI (*Bayburt Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Şamil YEŞİLYURT (*Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Zerrin KÖŞKLÜ (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Ahmet KARAKUŞ (*Atatürk Üniversitesi*)

EDİTÖRDEN

Değerli Bilim İnsanları,

Türkoloji sahasının ülkemizdeki en önemli süreli yayınlarından biri olan *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*'nin 67. sayısını sizlerle buluşturmanın gurur ve sevincini yaşıyoruz.

Dergimizin bu sayısında alanında uzman hakemlerimizin incelemesinden geçen; Türk kültürü, Türk dili, eski Türk edebiyatı, yeni Türk edebiyatı, Türk halk edebiyatı, Türk lehçeleri, Türk tarihi, Tarih eğitimi ve Türkçe eğitimi olmak üzere çeşitli alanlardan 32 makale bulunmaktadır.

Her sayımızda olduğu gibi 26. yıldır yayın hayatına kesintisiz olarak devam eden dergimizin bugünlere gelmesinde çok büyük katkıları olan Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü yönetici ve çalışanlarına bir kez daha şükranlarımızı sunarız. Dergimize editör, hakem ve yazar olarak katkıda bulunan hocalarımıza, derginin dizgi ve baskısında gayretlerini esirgemeyen kıymetli meslektaşlarımıza ve Enstitümüz çalışanlarına teşekkür ederiz.

S. Tiken- Y. Topaloğlu

İÇİNDEKİLER – CONTENTS

BEKİR BELENKUYU	1-36
Yazıcıoğlu Mehmed Bahâeddin Tevfik (1845-1917) ve Bilinen Tek Eseri “Ufak Mecmû’ a-i Şi’r” <i>Yazıcıoğlu Mehmed Bahâeddin Teyfik (1845-1917) and his only Known Work “Ufak Mecmû’ a-i Şi’r”</i>	
ADEM CAN	37-52
Sehl-i Mümteni Estetiği <i>Aesthetics of Sehl-i Mumteni</i>	
SEVDA ÖNAL KILIÇ- GÜLTEN AKYOL	53-111
XIX. Yüzyıl Şairi Muhît ve Şiirleri <i>XIX. Century Poet Muhît And Poems</i>	
KAMİLE ÇETİN	113-164
Sehi Bey Divanı’nda Deyimler ve Atasözleri <i>Idioms and Proverbs in Sehi Bey’s Divan</i>	
ORHAN KILIÇARSLAN	165-186
Divanı Yakmak: Klasik Türk Şiiri Şairlerinin Şiir Üzerine Değerlendirmeleri <i>Burning The Divan: The Evaluations of Poets of Classical Turkish Poetry About Poems</i>	
OSMAN KUFACI	187-206
Divan Şiirinin Estetik Dünyasında Şem’-i Kâfur (Kâfurdan Mum) <i>Şem’-i Kâfur (Camphor Candle) in The Aesthetic World of Classical Ottoman Poetry</i>	
SEYİT YAVUZ	207-228
Mostarlı Ziyâi Divanı’na Sosyal Hayat Penceresinden Bakmak <i>Looking At The Ziyâi Divan of Mostar From The Window of Social Life</i>	
YUNUS KAPLAN- ZAHİDE EFE	229-265
Kâtibi (Seydi Ali Reis) ve Dîvânı <i>Katibi (Seydi Ali Reis) and his Divan</i>	
EKREM GÜZEL	267-288
Felsefenin Diyarında Şairane İkamet: Oruç Aruoba’nın Şiir ve Felsefe İlişkisi Üzerine Düşünceleri <i>Poetic Dwelling in The Realm of Philosophy: Oruç Aruoba’s Thoughts on The Relationship Between Poetry and Philosophy</i>	
ESRA SAZYEK	289-298
Bir Osmanlı Aydınının Kaleminden Adana ve Doğası <i>Adana and Its Nature from The Viewpoint of an Ottoman intellectual</i>	
YAŞAR ŞİMŞEK	299-328
Orhan Pamuk’un Kafamda Bir Tuhafılık Romanında Yitirilmiş Değerler <i>Lost Values in The Novel A Strangeness in My Mind of Orhan Pamuk</i>	

AHMET KARAKUŞ	329-352
Beşbeşelik / Peş Peşelik (Beşbeşe Romanı Üzerine Bir İnceleme) <i>Beşbeşelik / Peş Peşelik (A Research on Beşbeşe Novel)</i>	
GÜLHAN ATNUR	353-366
Bayburtlu Zihni'nin Hikâye-i Garibe Adlı Eserinin Kaynağı <i>The Source of Bayburtlu Zihni's Hikâye-i Garibe</i>	
ERDAL AYDOĞMUŞ	367-377
Kazak Türklerinde "Kadın" Kişi Adları <i>"Female" Person Names in Kazakh Turkish</i>	
PELİN SEVAL ESEN	379-394
Rehî-yî Mueyyîn'in Gazellerinde Çeşitli İsim ve Sıfatlarla Anılan Sevgili <i>Beloved By Various Names and Adjectives in The Ghazals of Rahi-ye Moayyeri</i>	
FİLİZ BAYOĞLU KINA	395-404
Şairin Sesi: Rabindranath Tagore <i>The Voice of Poet: Rabindranath Tagore</i>	
TEMEL SAĞLAM - HÜSEYİN YURTTAŞ	405-442
Geleneksel Erzurum Evlerinin İstatistiksel veri Analizi <i>Statistical Data Analysis of Traditional Erzurum Houses</i>	
YUNUS BERKLİ	443-454
Eski Türk İnançlarında Tabiat Kültü: Erzurum Kazancı Örneği <i>Natural Turkish Beliefs: The Case of Erzurum Kazancı</i>	
KORKMAZ ŞEN	455-470
Muş Merkezde Yer Alan Nadide Bir Eser: Selim Paşa Taş Vakfiyesi <i>A Unique Work of Art Located in Mus City Centre: Selim Pasha Tas Foundation Certificate-Charter</i>	
MUHAMMED BİLAL ÇELİK-SAYED SHAFİQULA SADAT	471-479
Nadir Şah'ın Afganistan Seferi ve Burada Kurduğu Düzen <i>Nader Shah's Afghanistan Expedition and his Order Founded There</i>	
DERYA COŞKUN	481-491
Şia'nın Siyasallaşma Sürecinde Seyyid Kıvâmeddin Marâşî <i>Sayyid Ghavam Al-Din Marashi in The Politicisation of Shia</i>	
SERKAN ÖZER	493-522
Haçlı Tarihi Yazımında Pierre L'ermite: Sıradan Bir Keşiş Mi, Haçlı Seferinin Mimarı Mı? <i>Pierre L'ermite in The Historiography of The Crusades: An Ordinary Monk or Architect of The Crusade?</i>	
KERİM İLKER BULUNUR	523-540
Mustafa Âli ve Evliyâ Çelebi'ye Göre Osmanlılarda Deniz Korkusu <i>Fear of the Sea (Thalassophobia) in The Ottomans According to Mustafa Âli and Evliyâ Çelebi</i>	
H. BAHA ÖZTUNÇ	541-561
Osmanlı Devleti'nde Kartpostal Kullanımı ve Yasaklı Kartpostallar <i>Use of Postcards in The Ottoman Empire and Prohibited Postcards</i>	

MEVLÜT YÜKSEL	563-600
Amerikan Board Misyonerlerinden Elizabeth Freeman Barrows Ussher'in Mektuplarında 1915 Van Ermeni İsyanı ve Osmanlı Kayıtları <i>1915 Van Armenian Rebellion and Ottoman Records in The Letters of Elizabeth Freeman Barrows Ussher of American Board Missioners</i>	
ULVİ UFUK TOSUN	601-614
Eskişehir İstiklâl Mahkemesi Karar Defterine Geçmiş Bazı Suç Çeşitleri <i>Some Crime Types Recorded in The Judgement Book of Eskişehir independence Court</i>	
DİLŞEN İNCE ERDOĞAN- ESRA ÇETİN	615-635
Demokrat Parti'nin Muhalefet Yıllarında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Yapılan Müzik Tartışmaları (1945-1950) <i>Music Discussions At The Turkish Grand National Assembly During The Years of Democratic Party ' Opposition</i>	
İBRAHİM KAMİL	637-666
Soğuk Savaş Döneminde Bulgaristan'daki Roman Azınlığına Uygulanan Asimilasyon Politikaları (1945-1985) <i>Assimilation Policies Applied to The Roma Minority in Bulgaria During The Cold War Period (1945-1985)</i>	
BAHADIR GÜCÜYETER - AHMET KARADOĞAN	667-681
Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması <i>Validity and Reliability Study of Turkish Language and Literature Teachers Assessment and Evaluation Proficiency Scale</i>	
FATİH VEYİS	683-702
Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Alanında Lisansüstü Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme <i>An investigation On Graduate Research in Turkish Language and Literature Education</i>	
GÖNÜL ERDEM NAS	703-714
Türkçenin Sesletiminin Yabancılara Öğretimi Üzerine Notlar <i>Notes On The Teaching Turkish Language Pronunciation to Foreigners</i>	
DİLEK ÜNVEREN	715-735
Türkçe Öğretiminde Mizah: Ders Kitapları Örneği <i>Humor in Turkish Teaching: Sample of Turkish Course Books</i>	
YAZIM KURALLARI-YAYIN İLKELERİ	737-742
<i>Author Guidelines - Editorial Principles</i>	



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

ISSN: 1300-9052

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ DERGİSİ
JOURNAL OF TURKISH RESEARCHES INSTITUTE

TAED 67
OCAK-JANUARY
2020

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ DERGİSİ
ATATURK UNIVERSITY JOURNAL OF TURKISH RESEARCHES INSTITUTE
TAED SAYI / NUMBER 67 – OCAK- JANUARY 2020

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

SAHİBİ - OWNER

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

YÖNETMENLER - EDITORS

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

ALAN YÖNETMENLERİ - AREA EDITORS

Doç. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ (*Türk Halk Bilimi*)
Doç. Dr. Ahmet TOPAL (*Türk Dünyası Edebiyatları*)

YABANCI DİL DANIŞMANLARI

FOREIGN LANGUAGE CONSULTANTS

Prof. Dr. Mehmet TAKKAÇ
Prof. Dr. İsmail ÖGRETİR
Arş. Gör. Hakan SOYDAŞ

HALKLA İLİŞKİLER - PUBLIC RELATIONS

Arş. Gör. Metin İŞİKOĞLU
Arş. Gör. M. Ezgi İSKENDER

TEKNİK REDAKSİYON - TECHNICAL REDACTION

Arş. Gör. Ahmet KARADOĞAN

DİZGİ - TYPESETTING

Doç. Dr. Yasin TOPALOĞLU

KAPAK TASARIM - COVER DESIGN

Mehmet YILDIRIM

BASKI - PRESS

Zafer Medya
Yenikapı Caddesi Kadıoğlu Sokak Yakutiye /
Erzurum

YAZIŞMA ADRESİ - CORRESPONDENCE

Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü 25240 Erzurum-Türkiye
Ataturk University Turkish Researches Institute, 25240, Erzurum-Turkey
+ 90 442 231 13 66

turkiyat@atauni.edu.tr <http://dergipark.gov.tr/ataunitaed> <http://www.turkiyatjournal.com>

YAYIN KURULU - EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ali KAFKASYALI (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Ersin GÜLŞOY (*Uludağ Üni.*)
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (*Fırat Üni.*)
Prof. Dr. Gürer GÜLŞEVİN (*Ege Üni.*)
Prof. Dr. Hüseyin AKKAYA (*Cumhuriyet Üni.*)
Prof. Dr. Kenan ERDOĞAN (*Celal Bayar Üni.*)
Prof. Dr. Kerima FİLAN (*Sarajevu Üni.*)
Prof. Dr. Laylı ÜLKÜBAYEVA (*Manas Üni.*)
Prof. Dr. Lile TANDİLAVA (*Şota Rustaveli D. Üni.*)
Prof. Dr. Liu BING (*Şincang Üni.*)
Prof. Dr. Mehmet TEZCAN (*Uludağ Üni.*)
Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Metin EKİCİ (*Ege Üni.*)
Prof. Dr. Mihai MAXIM (*Bükreş Üni.*)
Prof. Dr. Muharrem DAŞDEMİR (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Muharrem KASIMLI (*Azerbaycan İ.Aka.*)
Prof. Dr. Muhsin MACİT (*Anadolu Üni.*)
Prof. Dr. Muhsine BÖREKÇİ (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Niu RUJİ (*Şincang Pedagoji Üni.*)
Prof. Dr. Peter ZIEME (*Brandenburgische Aka.*)
Prof. Dr. Recep TOPARLI (*Cumhuriyet Üni.*)
Prof. Dr. Sedat ADIGÜZEL (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Selami KILIÇ (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Suat UNGAN (*Karadeniz Teknik Üni.*)
Prof. Dr. Suzuki TADASHI (*Tokyo Üni.*)



Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlarını bağlar, dergimizin ve kurumumuzun görüşlerini yansıtmaz;
yazıların bütün bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

The opinions and views in papers published on the journal belong only to its authors and do not necessarily reflect the views of the journal and its publisher, all the scientific and legal responsibility of the writings belongs to the authors.

Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi;

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

DANIŞMA KURULU - ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN (*Gazi Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Ahmet BURAN (*Fırat Üniversitesi*)
Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŐAR (*Karadeniz Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Atabey KILIÇ (*Erciyes Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bahtiyar KARİMOV (*Özbekistan Milli Üniversitesi*)
Prof. Dr. Besim ÖZCAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Dosay KENJETAY (*Ahmet Yesevi Üniversitesi*)
Prof. Dr. Efrasiyap GEMALMAZ (*Atatürk Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Ekrem ČAUŐEVİĆ (*Zagreb Üniversitesi*)
Prof. Dr. Erol KÜRKÇÜOĞLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Esin DERİNSU DAYI (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK (*Fırat Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gulnisa JAMAL (*Sincan Ekonomi ve Finans Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gülден SAĞOL YÜKSEKKAYA (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (*Ege Üniversitesi*)
Prof. Dr. H. Ahmet KIRKKILIÇ (*Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hacı Ömer KARPUZ (*İstanbul Kültür Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hakan YEKBAŞ (*Cumhuriyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Haldun ÖZKAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hanifi VURAL (*Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Prof. Dr. İbrahim Ethem ATNUR (*Milli Savunma Üniversitesi*)
Prof. Dr. İlber ORTAYLI (*Galatasaray Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kâzım KÖKTEKİN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kemal POLAT (*Amasya Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kemal YAVUZ (*Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Layli ÜLKÜBAYEVA (*Manas Üniversitesi*)
Prof. Dr. Leyla KARAHAN (*Gazi Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (*Gazi Üniversitesi*)
Prof. Dr. Metin AKKUŞ (*Düzce Üniversitesi*)
Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN (*Hacettepe Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa ARGUNŐAH (*Erciyes Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Osman Fikri SERTKAYA (*İstanbul Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (*Hacettepe Üniversitesi*)
Prof. Dr. Rıdvan CANIM (*Trakya Üniversitesi*)
Prof. Dr. Sadettin ÖZÇELİK (*Dicle Üniversitesi*)
Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU (*Selçuk Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Sakıp Selçuk GÜNAY (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Selami ECE (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Turgut KARABEY (*Erzincan Üniversitesi*)
Prof. Dr. Vahit TÜRK (*İstanbul Kültür Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Yavuz AKPINAR (*Ege Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Yavuz ASLAN (*Atatürk Üniversitesi*)

HAKEMLER – REFEREES (TAED-67)

- Prof. Dr. Ali KAFKASYALI (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Atabey KILIÇ (*Erciyes Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bahadır GÜCÜYETER (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bayram AKÇA (*Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*)
Prof. Dr. Erdal AÇIKSES (*Fırat Üniversitesi*)
Prof. Dr. Erol KÜRKÇÜOĞLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ersin GÜLSOY (*Uludağ Üniversitesi*)
Prof. Dr. H. Ahmet KIRKKILIÇ (*Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hakan ÖZDEMİR (*Giresun Üniversitesi*)
Prof. Dr. Haldun ÖZKAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Halit DURSUNOĞLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hüseyin YURTTAŞ (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. İbrahim Ethem ATNUR (*Milli Savunma Üniversitesi*)
Prof. Dr. İsmail DOĞAN (*Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*)
Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. M. Yaşar ERTAŞ (*Sakarya Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet MERCAN (*Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Muhsin MACİT (*Anadolu Üniversitesi*)
Prof. Dr. Murat KÜÇÜKÜGURLU (*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Osman AKANDERE (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)
Prof. Dr. Serhan ALKAN İSPIRLİ (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Lokman TURAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hakan YEKBAŞ (*Cumhuriyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Metin AKKUŞ (*Düzce Üniversitesi*)
Doç. Dr. Adem BALKAYA (*Kağas Üniversitesi*)
Doç. Dr. Adem CAN (*Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ahmet İÇLİ (*Batman Üniversitesi*)
Doç. Dr. Alaattin UCA (*Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ali Servet ÖNCÜ (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Behice VARIŞOĞLU (*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Doç. Dr. Fatih GENCER (*Bitlis Eren Üniversitesi*)
Doç. Dr. İbrahim AYKUN (*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Doç. Dr. Macit BALIK (*Bartın Üniversitesi*)
Doç. Dr. Meheddin İSPİR (*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (*Marmara Üniversitesi*)
Doç. Dr. Nazire ERBAY (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Nilüfer İLHAN (*Yozgat Bozok Üniversitesi*)
Doç. Dr. Oğuzhan SEVİM (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Özlem GENÇ (*Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi*)
Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Serkan TÜRKÜOĞLU (*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ümit HUNUTLU (*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül TAKKAÇ TULGAR (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Caner SOLAK (*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Emrullah KALELİ (*Giresun Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih VEYİS (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Gülten GÜLTEPE (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi İzzet ŞEREF (*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Kemal TAŞÇI (*Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif GÖZİTOK (*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sait ÇALKA (*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt YÜKSEL (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Lütfi KİNDİGİLİ (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Özkan DAYI (*Bayburt Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Şamil YEŞİLYURT (*Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Zerrin KÖŞKLÜ (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Ahmet KARAKUŞ (*Atatürk Üniversitesi*)

İÇİNDEKİLER – CONTENTS

BEKİR BELENKUYU	1-36
Yazıcıoğlu Mehmed Bahâeddin Tevfik (1845-1917) ve Bilinen Tek Eseri “Ufak Mecmû’ a-i Şi’r” <i>Yazıcıoğlu Mehmed Bahâeddin Teyfik (1845-1917) and his only Known Work “Ufak Mecmû’ a-i Şi’r”</i>	
ADEM CAN	37-52
Sehl-i Mümteni Estetiği <i>Aesthetics of Sehl-i Mumteni</i>	
SEVDA ÖNAL KILIÇ- GÜLTEN AKYOL	53-111
XIX. Yüzyıl Şairi Muhîr ve Şiirleri <i>XIX. Century Poet Muhîr And Poems</i>	
KAMİLE ÇETİN	113-164
Sehî Bey Divanı’nda Deyimler ve Atasözleri <i>Idioms and Proverbs in Sehî Bey’s Divan</i>	
ORHAN KILIÇARSLAN	165-186
Divanı Yakmak: Klasik Türk Şiiri Şairlerinin Şiir Üzerine Değerlendirmeleri <i>Burning The Divan: The Evaluations of Poets of Classical Turkish Poetry About Poems</i>	
OSMAN KUFACI	187-206
Divan Şiirinin Estetik Dünyasında Şem’-i Kâfur (Kâfurdan Mum) <i>Şem’-i Kâfur (Camphor Candle) in The Aesthetic World of Classical Ottoman Poetry</i>	
SEYİT YAVUZ	207-228
Mostarlı Ziyâî Divanı’na Sosyal Hayat Penceresinden Bakmak <i>Looking At The Ziyâî Divan of Mostar From The Window of Social Life</i>	
YUNUS KAPLAN- ZAHİDE EFE	229-265
Kâtibi (Seydi Ali Reis) ve Dîvânı <i>Katibi (Seydi Ali Reis) and his Divan</i>	
EKREM GÜZEL	267-288
Felsefenin Diyarında Şairane İkamet: Oruç Aruoba’nın Şiir ve Felsefe İlişkisi Üzerine Düşünceleri <i>Poetic Dwelling in The Realm of Philosophy: Oruç Aruoba’s Thoughts on The Relationship Between Poetry and Philosophy</i>	
ESRA SAZYEK	289-298
Bir Osmanlı Aydınının Kaleminden Adana ve Doğası <i>Adana and Its Nature from The Viewpoint of an Ottoman intellectual</i>	
YAŞAR ŞİMŞEK	299-328
Orhan Pamuk’un Kafamda Bir Tuhafılık Romanında Yitirilmiş Değerler <i>Lost Values in The Novel A Strangeness in My Mind of Orhan Pamuk</i>	

AHMET KARAKUŞ	329-352
Beşbeşelik / Peş Peşelik (Beşbeşe Romanı Üzerine Bir İnceleme) <i>Beşbeşelik / Peş Peşelik (A Research on Beşbeşe Novel)</i>	
GÜLHAN ATNUR	353-366
Bayburtlu Zihni'nin Hikâye-i Garibe Adlı Eserinin Kaynağı <i>The Source of Bayburtlu Zihni's Hikâye-i Garibe</i>	
ERDAL AYDOĞMUŞ	367-377
Kazak Türklerinde "Kadın" Kişi Adları <i>"Female" Person Names in Kazakh Turkish</i>	
PELİN SEVAL ESEN	379-394
Rehî-yî Mueyyîn'in Gazellerinde Çeşitli İsim ve Sıfatlarla Anılan Sevgili <i>Beloved By Various Names and Adjectives in The Ghazals of Rahi-ye Moayyeri</i>	
FİLİZ BAYOĞLU KINA	395-404
Şairin Sesi: Rabindranath Tagore <i>The Voice of Poet: Rabindranath Tagore</i>	
TEMEL SAĞLAM - HÜSEYİN YURTTAŞ	405-442
Geleneksel Erzurum Evlerinin İstatistiksel veri Analizi <i>Statistical Data Analysis of Traditional Erzurum Houses</i>	
YUNUS BERKLİ	443-454
Eski Türk İnançlarında Tabiat Kültü: Erzurum Kazancı Örneği <i>Natural Turkish Beliefs: The Case of Erzurum Kazancı</i>	
KORKMAZ ŞEN	455-470
Muş Merkezde Yer Alan Nadide Bir Eser: Selim Paşa Taş Vakfiyesi <i>A Unique Work of Art Located in Mus City Centre: Selim Pasha Tas Foundation Certificate-Charter</i>	
MUHAMMED BİLAL ÇELİK-SAYED SHAFİQULA SADAT	471-479
Nadir Şah'ın Afganistan Seferi ve Burada Kurduğu Düzen <i>Nader Shah's Afghanistan Expedition and his Order Founded There</i>	
DERYA COŞKUN	481-491
Şia'nın Siyasallaşma Sürecinde Seyyid Kıvâmeddin Marâşî <i>Sayyid Ghavam Al-Din Marashi in The Politicisation of Shia</i>	
SERKAN ÖZER	493-522
Haçlı Tarihi Yazımında Pierre L'ermite: Sıradan Bir Keşiş Mi, Haçlı Seferinin Mimarı Mı? <i>Pierre L'ermite in The Historiography of The Crusades: An Ordinary Monk or Architect of The Crusade?</i>	
KERİM İLKER BULUNUR	523-540
Mustafa Âli ve Evliyâ Çelebi'ye Göre Osmanlılarda Deniz Korkusu <i>Fear of the Sea (Thalassophobia) in The Ottomans According to Mustafa Âli and Evliyâ Çelebi</i>	
H. BAHA ÖZTUNÇ	541-561
Osmanlı Devleti'nde Kartpostal Kullanımı ve Yasaklı Kartpostallar <i>Use of Postcards in The Ottoman Empire and Prohibited Postcards</i>	

MEVLÜT YÜKSEL	563-600
Amerikan Board Misyonerlerinden Elizabeth Freeman Barrows Ussher'in Mektuplarında 1915 Van Ermeni İsyanı ve Osmanlı Kayıtları <i>1915 Van Armenian Rebellion and Ottoman Records in The Letters of Elizabeth Freeman Barrows Ussher of American Board Missioners</i>	
ULVİ UFUK TOSUN	601-614
Eskişehir İstiklâl Mahkemesi Karar Defterine Geçmiş Bazı Suç Çeşitleri <i>Some Crime Types Recorded in The Judgement Book of Eskişehir independence Court</i>	
DİLŞEN İNCE ERDOĞAN- ESRA ÇETİN	615-635
Demokrat Parti'nin Muhalefet Yıllarında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Yapılan Müzik Tartışmaları (1945-1950) <i>Music Discussions At The Turkish Grand National Assembly During The Years of Democratic Party ' Opposition</i>	
İBRAHİM KAMİL	637-666
Soğuk Savaş Döneminde Bulgaristan'daki Roman Azınlığına Uygulanan Asimilasyon Politikaları (1945-1985) <i>Assimilation Policies Applied to The Roma Minority in Bulgaria During The Cold War Period (1945-1985)</i>	
BAHADIR GÜCÜYETER - AHMET KARADOĞAN	667-681
Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması <i>Validity and Reliability Study of Turkish Language and Literature Teachers Assessment and Evaluation Proficiency Scale</i>	
FATİH VEYİS	683-702
Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Alanında Lisansüstü Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme <i>An investigation On Graduate Research in Turkish Language and Literature Education</i>	
GÖNÜL ERDEM NAS	703-714
Türkçenin Sesletiminin Yabancılara Öğretimi Üzerine Notlar <i>Notes On The Teaching Turkish Language Pronunciation to Foreigners</i>	
DİLEK ÜNVEREN	715-735
Türkçe Öğretiminde Mizah: Ders Kitapları Örneği <i>Humor in Turkish Teaching: Sample of Turkish Course Books</i>	
YAZIM KURALLARI-YAYIN İLKELERİ	737-742
<i>Author Guidelines - Editorial Principles</i>	



YAZICIOĞLU MEHMED BAHÂEDDİN TEVFİK (1845-1917) VE BİLİLEN
TEK ESERİ “UFAK MECMÛ’A-İ Şİ’R”
YAZICIOĞLU MEHMED BAHÂEDDİN TEVFİK (1845-1917) AND HIS
ONLY KNOWN WORK “UFAK MECMÛ’A-İ Şİ’R”

BEKİR BELENKUYU


Dr., Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Dr., Anadolu University Faculty of Humanities Department of Turkish Language and Literature
bekirbelenkuyu@gmail.com bekirbelenkuyu@anadolu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-7319-9060>

Atıf / Citation

Belenkuyu, B. 2020. “Yazıcıoğlu Mehmed Bahâeddin Tevfik (1845-1917) ve Bilinen Tek Eseri “Ufak Mecmû’a-İ Şi’r”. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 1-36

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 18.08.2019
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 02.12.2019
Yayın Tarihi-*Date Published* : 31.01.2020
 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4273>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

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

YAZICIOĞLU MEHMED BAHÂEDDİN TEVFIK (1845-1917) VE
BİLİNEN TEK ESERİ “UFAK MECMÛ‘A-İ Şİ‘R”
YAZICIOGLU MEHMED BAHÂEDDİN TEVFIK (1845-1917) AND HIS
ONLY KNOWN WORK “UFAK MECMÛ‘A-İ Şİ‘R”

BEKİR BELENKUYU

Öz

Klasik Osmanlı şiirinin geleneksel çizgisi 19. yüzyılda kendisini göstermeye devam etmiştir. Edebî eserlerin niteliği her ne kadar tartışmaya açık olsa da şiir ve edebiyatın canlı bir şekilde Osmanlı halkında yankı bulduğu görülmektedir. Osmanlı coğrafyasında 19. yüzyılın ikinci yarısıyla 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşayan Yazıcı-oğlu Mehmed Bahâeddin Tevfik önemli devlet kademelerinde görev yapmış bir isim-dir. Eserleri günümüze ulaşan pek çok devlet adamı gibi Bahâeddin Tevfik de şiirler kaleme almıştır. Şiirlerinin tamamı olmasa da bir kısmı oğlu tarafından derlenerek 1911 yılında yayımlanmıştır. Eserde toplam 50 manzume yer almaktadır. Bunların çoğunluğu gazeldir. Gazelden başka na‘t, müfred, kıt‘a, şarkı ve tarih manzumeleri yer alır. Gazellerin üç tanesi başka şairlerle müşterektir. Dört gazel de Nedim gibi bazı şairlerin şiirlerine naziredir. Bahâeddin Tevfik şiirlerinde Osmanlı şiirinin klasik üslu-bunu takip etmiştir. Vezin ve kafiye bakımından başarılı olan şiirler yazmıştır. Klasik Osmanlı şiirinin alışılmış mazmunlarını kullanan Bahâeddin Tevfik, bazı yerlerde İstanbul’un gerçek mekân ve kişilerini şiire taşımıştır. Bazı şiirlerinde Nedim’in etkisi görülür. Bu yazıda Bahâeddin Tevfik’in yayımlanan eserinin tamamı Latin harfleriyle neşredilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bahâ, 19. yüzyıl, Yazıcıoğlu, Nedim.

Abstract

The traditional line of classical Ottoman poetry continued to manifest itself in the 19th century. Although the quality of literary works is open to debate, it is seen that poetry and literature resonate vividly in the Ottoman people. Yazıcıoğlu Mehmed Bahâeddin Tevfik, who lived in the Ottoman Empire in the second half of the 19th century and the first quarter of the 20th century, served as an important figure in the state. Like many statesmen whose works have survived, Bahâeddin Tevfik wrote poems to. Some but not all of his poems were compiled by his son and published in 1911. There are a total of 50 verses in the work. Most of them are ghazals. Apart from gazel, there are naat, mufred, stanza, şarkı and history verses. Three of the ghazals were partners with other poets. The four gazels, like Nedim, are the poems of some poets' poems. Bahâeddin Tevfik followed the classical style of Ottoman poetry in his poems. He wrote poems which were successful in terms of rhythm and rhythm. Bahâeddin Tevfik, who used the traditional mazmuns of classical Ottoman poetry, mentioned the real places and people of Istanbul in some places. In some of his poems, the influence of Nedim is visible. In this article, all of Bahâeddin Tevfik's work is published in Latin letters.

Key Words: Bahâ, 19th century, Yazıcıoğlu, Nedim.

Structured Abstract

Ottoman poetry, which has been a productive literary environment for many centuries, continued to give examples in the 19th century. One of the poets who grew up in this century is Mehmed Bahâeddin Teyfik. Bahâeddin Teyfik is known as Yazıcıoğlu or Yazıcızâde separately from other poets who use the pseudonym Bahâ.

Because of Bahâeddin Teyfik holds high-level government posts, a lot of information about his life can be reached. Brief information about his life: Born in 1845 in Istanbul, Mehmed Bahâeddin is the son of Mabeyn Chief Teyfik Bey. Due to the profession of his father Mehmed Bahâeddin, Yazıcıoğlu or Yazıcızâde titles are mentioned in the source. Mehmed Bahâeddin received a good education from an early age. He learned Arabic and Persian and acquired the basic knowledge of his time. From the age of 13, he started to work in the offices of various government agencies. He worked in the directorates of municipal real estate department and ministry of commerce. Later, he worked in judicial institutions with different duties such as the chief prosecutor's office of the murder court. Finally, he served as the head of the criminal department of the Istanbul Court of Appeal. The fact that Mehmed Bahâeddin Teyfik, who had a successful career, was promoted to the rank of Bâla, who was one of the ranks below the vizier and he received the second-order Mecîdî medal shows how high he was a civil servant. However, it is seen that the Second Constitutional Monarchy rulers were not accepted and he was retired immediately after the declaration of constitutional monarchy. Bahâeddin Teyfik passed away in 1917.

It is possible to make some inferences from the expressions mentioned in her poems as well as the information in her life: Today's various districts of Kadıköy district Bahâeddin Teyfik's poems are widely located. Various places of the districts such as Üsküdar, Beykoz, Sarıyer and Bakırköy are mentioned in the poems of Bahâeddin Teyfik. These places may be thought to have left a mark on his life. Although the sources state that the burial ground of Besiktas Yahya Efendi was buried, the grave is not present today.

The only known work of Bahâeddin Teyfik who uses the pseudonym Bahâ in his poems is Ufak Mecmû'a-i Şi'r. This work was compiled by the son of Bahâeddin Teyfik and published while Bahâeddin Teyfik was still alive. The work was published in 1911 in Matbaa-i Âmedî. The poems are listed after the inner cover page. The poems starting on page 2 last up to page 39. However, pages 33 and 34 do not contain any text.

There are a total of fifty poems in Bahâeddin Teyfik's work. Twenty-nine of these are ghazals. Three of the ghazals are common to other poets. Apart from the ghazals, there are 2 Na't-i Şerif, 8 müfred (single couplets), 2 şarkı (song), 2 kat'a and 7 historical verses. Apart from the first three poems and the last historical poems, the poems in the work are arranged in Arabic alphabet order.

When his poems are analyzed, it is understood that Bahâeddin Teyfik wrote more poems than we had and had knowledge about the subtleties of poetry. The poems in the work are quite successful in terms of meter and rhyme. İbnü'l-emin's quotation of "münakkah" poem about Bahâeddin Teyfik is clearly seen in the work. However, there are no qasida in the work that can confirm the rumor that he has said "tannan qasidas".

As stated in the introduction sentence of the work, poems are sung in "old style". Bahâeddin Teyfik followed the style in traditional Ottoman poetry both in terms of depictions, metaphors and content and in terms of expression and expression. He strictly adheres to the classical style, especially in his ghazals. In a period in which classical Ottoman poetry lived its last demons, Bahâ wrote poems according to this approach. However, some districts of Istanbul and some famous or ordinary names of the period were included in the poems of Bahâeddin Teyfik. The use of indigenous elements in poetry is often based on simple metaphors and less artistic expressions.

As a follower of the classical style, Bahâ established relations with names such as Hersekli Ârif Hikmet and Keçecizâde İzzet Molla. In addition to this, he also established a relationship with other

names of literature such as Recâizâde Mahmud Ekrem, who was in favor of modernization in literature at that time. The evidence for this is the common ghazals 13 and 32.

Three of Bahâ's ghazals are joint ghazals. Ekrem is the partner of two of these ghazals, and one is Sâmi. In addition, four of Bahâ's ghazals are in the form of nazires. The seventh gazel clearly stated to be Nazire is a poet to Keçecizâde İzzet Molla (1786-1829), 38th gazel to Nedîm (1681-1730) and 33th gazel to Ferîde Hanım (1837-1903). Although not explicitly stated, it can be said that the 31st ghazal was also written to Nedîm as a nazire. The influence of Nedîm makes itself felt in Bahâ's poems in general.

It is possible to collect the results obtained in this article as follows: None of the qasidas that the sources refer to as "tannan" are in Bahâ's work. However, a poetic language and a wide world of imagination are seen in his poems. Bahâ follows a classical saying in his poems. However, it is seen that some districts and people from Istanbul are the subject of his poetry. The poet, who appeared before us with a Nedîmâne saying in his ghazals, is also a master at chronogram. Some of the historical poems he wrote were embroidered on some of the architectural structures of the time and reached today.

In this article, it is revealed that the works of names such as Bahâeddin Tevfik can shed light not only on literary issues but also on cultural, architectural and historical issues of the period.

Giriş

19. yüzyıl Türk edebiyatında isminde veya mahlasında Bahâ kelimesi bulunan altı kişi tespit edilmiştir.¹ Bunlardan özellikle Mehmed Bahâeddin Hayret Efendi (1847-1913) 'nin ve Mehmed Bahâeddin Özkan(ö. 1940 sonrası)'ın Mehmed Bahâeddin Tevfik ile karıştırılması mümkündür. Bu yazıya konu olan ve eseri neşredilen isim Yazıcıoğlu veya Yazıcızâde diye bilinen Mehmed Bahâeddin Tevfik'tir. İstanbul'da doğan ve yine aynı şehirde vefat etmiş olan Bahâeddin Tevfik'in bilinen tek eseri *Ufak Mecmû'a-i Şi'r*'dir.

1. Hayatı

Mehmed Bahâeddin Tevfik'in hayatıyla ilgili kaynaklarda geçen malumat genellikle İbnü'l-emin Mahmud Kemal İnal'ın *Son Asır Türk Şairleri*'nde verdiği bilgilere dayanmaktadır. İbnü'l-emin'in Bahâeddin Tevfik hakkındaki ilgili maddesi şu şekildedir:

“Bahaeddin Bey

Mehmed Bahaeddin Bey, esbak Mabeyn Başkâtibi Âyândan Tevfik Bey'in oğludur. 17 Muharrem 1261 (26 Ocak 1845)'de İstanbul'da doğdu.

Bayezid Mekteb-i Rüşdîsi'nde müretteb dersleri ve Şehzâde Câmîi'nde Arabî ve Farişî okudu. Muharrem 1275 (Ağustos/Eylül 1858)'de mülâzemetle Meclis-i Vâlâ Mazbata Odası'na ve bilâhare Tahrir-i Emlâk Kalemi'ne dâhil oldu. Adalar Emlâk Komisyonu riyasetinde, Şehr Emâneti Emlâk Dairesi, Ticaret ve Nafta Nezareti İstatistik Kalemi müdürlüklerinde, Mahkeme-i Cinayet Başmümeyyizliği'nde, Aydın ve Hüdavendigâr vilâyetleri İstinaf Mahkemesi Ceza Dairesi riyasetinde, İstanbul İstinaf Mahkemesi âzâlığında bulunduğundan sonra 9 Cumadülülâ 1314 (16 Ekim 1896)'de Mahkeme-i Temyiz Âzâlığı'na, 29 Zilhicce 1317 (30 Nisan 1900)'de Mahkeme-i Temyiz Ceza Dairesi Riyaseti'ne tâyin ve maaşı (8000) kuruşa iblâğ olundu.

1279 (1862-1863)'da tevcih edilen rütbe-i salise, 1318 (1900-1901)'de rütbe-i bâlâya terfi ve ikinci Mecidî nişanı ita kılındı. İlân-ı Meşrutiyeti müteakiben tekaüd edildi.

Receb 1335 [Mayıs 1333 (Mayıs 1917)]'de vefat etti. Beşiktaş'ta Yahya Efendi Türbesi haziresine defnolundu.

Kendini lâyıkı ile tanyanlardan Üsküdarlı şair Talât Bey gönderdiği varakada “nüktedan, zarif, mülâtefeyi sever bir zât idi. Kitâbet-i resmîyye ve hususîyyesi veciz idi. Münakkah şiir söyler, tannan kasideler yazardı.” diyor. Eş'arından bir kısmı Ufak Bir Mecmua-i Şiir ünvanıyla (36) küçük sahifeden ibaret olarak 1329 (1911)'de tab'olunmuştur. Üstüne “Yazıcızâde Bahaiddin Tevfik Bey'in eski tarzda ve çoğu gençlik vaktinde söylenmiş eş'arından bir parçasını muhtevi ufak mecmua-i eş'ar” işaret edilmiştir. Sami Paşa-zâde Subhi Paşa'nın damadıdır.”

(İnal, 1999: 264-265)

¹ Bu dönemde yaşayan Bahâ isimli veya mahlaslı kişilerin listesine Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü projesinden ulaşmak mümkündür.

(http://www.turkedebiyatilisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=arama_sonuc&detayli_arama=1&M_AD=baha&KMT_MADDE_YY%5B%5D=5&M_ESERLERI=&M_DOGUM_YERI=&M_DOGUM=&M_OLUM=&M_MESLEK=&M_YAZAR=) (Erişim Tarihi: 15.09.2019)

İbnü'l-emin, Bahâeddin Tevfik'in hayatı ve kısaca değindiği edebî kişiliği hakkında verdiği bu bilgilerden sonra şiiirlerinden birkaç örnek sıralamıştır.

Bahâeddin Tevfik hakkında verilen bilgilere bakıldığı zaman babasının mesleğinden ötürü Yazıcıoğlu veya Yazıcızâde diye bilindiği, iyi bir eğitim aldığı ve önemli devlet görevlerinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Mülkiye rütbelerinden vezirin bir altındaki bâlâ rütbesine terfi etmiş olması ve ikinci dereceden Mecîdî nişanı alması onun ne derece yüksek rütbeli bir devlet memuru olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte İkinci Meşrutiyet idaresi tarafından makbul görülmediği ve meşrutiyetin ilanından hemen sonra emekli edildiği görülmektedir.

Hayatıyla ilgili kaynaklarda geçen bilgilerin yanında şiiirlerinde geçen ifadelerden de bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür: Bugünkü Kadıköy ilçesinin muhtelif yerleri Bahâeddin Tevfik'in şiiirlerinde geniş yer bulur. Sırasıyla Üsküdar, Beykoz, Sarıyer, Bakırköy gibi semtlerin muhtelif muhitleri Bahâeddin Tevfik'in şiiirlerinde konu edilir. Bu yerlerin onun hayatında iz bırakan yerler olduğu düşünülebilir.

İbnü'l-emin, Bahâeddin Tevfik'in bugünkü Beşiktaş ilçe sınırları içinde bulunan Yahya Efendi Türbesi'nin haziresine defnedildiğini belirtmiştir. Ancak hazireyle ilgili yapılan ve hazirenin envanter bilgilerini de ihtiva eden çalışmada(Dikbiyık, 2009) Yazıcıoğlu Mehmed Bahâeddin Tevfik adına kayıtlı bir mezar bulunamamıştır. Bahâeddin Tevfik, Yahya Efendi Türbesi haziresine defnedilmişse de mezarı bugün bahsedilen hazirede tespit edilememiştir.

2. Bahâeddin Tevfik'in Eseri ve Edebî Kişiliği

Yazıcıoğlu Mehmed Bahâeddin Tevfik'in bugün elimizde bulunan ve kaynaklarda zikredilen tek eseri, oğlunun derleyerek yayımladığı *Ufağ Mecmû'a-i Şi'r*'dir. Eser Bahâeddin Tevfik henüz hayattayken yayımlanmıştır. Ancak bunu neden kendisinin değil de oğlunun yayımladığıyla ilgili herhangi bir kayda ulaşılamamıştır. Bazı kaynaklarda Mehmed Bahâeddin Tevfik'e atfedilen "*Hurde-i Eş'ar*" adlı eser(Cunbur, 2002: 140) Mehmed Bahâeddin Tevfik'e değil Mehmed Bahâeddin Özkan'a² aittir.

Mehmed Bahâeddin Tevfik'in eseri *Ufağ Mecmû'a-i Şi'r* 1911 yılında Matbaa-i Âmedî'de basılmıştır. İç kapak sayfasından sonra şiiirler sıralanmıştır. 2. sayfada başlayan şiiirler 39. sayfaya kadar sürer. Bununla birlikte 33 ve 34. sayfalarda herhangi bir metin yer almamaktadır.

Şiiirlerinde **Bahâ** mahlasını kullanan Bahâeddin Tevfik'in eserinde toplamda 50 şiiir bulunmaktadır. Bunlardan 3'ü başka şairlerle müşterek olmak üzere 29 tanesi gazeldir. Gazellerin dışında 2 Na't-ı Şerif, 8 müfred, 2 şarkı, 2 kıt'a, 7 tane de tarih manzumesi bulunmaktadır. 35 şiiirinde redif kelimesi/kelimeleri müstakildir. Gazelleri 4'ü haricinde 5'er beyit uzunluğundadır. Diğer şiiirleri de en fazla 7 beyit uzunluğundadır. Şiiirlerde toplam 10 farklı vezin³ kullanılmıştır. Vezinlerin kullanım sıklığı Türk edebiyatındaki genel temayüle uymaktadır. Baştaki ilk üç şiiir ve sondaki tarih manzumeleri dışında eserdeki şiiirler Arap alfabesi sırasına göre dizilmiştir.

² Bahâeddin Tevfik ile yaklaşık aynı dönemlerde yaşamış olan Mehmed Bahâeddin Özkan'ın hayatı ve çalışmalarıyla ilgili, İsmail Avcı'nın yazısında(2018) derli toplu bilgiler yer almaktadır.

³ İlk ve son tef ilelerde yapılan vezin içi tasarruflar dikkate alınmamıştır.

Bahâ'nın şiirleri hakkında yaptığımız genel değerlendirme aşağıdaki tabloda detaylı olarak görülebilecektir.

	Şiir Türü veya Başlığı	Vezni	Kafiye ve varsa Redifi	Beyit veya Bend Sayısı
1	Na't-ı Şerif	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün Hezec +----/+----/+----/+----	...irîn yâ Rasûlallah	7 beyit
2	Na't-ı Şerif	Mef'ülü fâ'ilâtün mef'ülü fâ'ilâtün Muzâri' ---+/-+---/-+---/-+---	...ar-i 'avâlim	7 beyit
3	Kıt'a	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün Hezec +----/+----/+--	...ad	2 beyit
4	Ġazel	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün Remel -+---/-+---/-+---/-+--	...er gelmez baña	5 beyit
5	Kıt'a	Mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fa'lün Müctes +--+/-+---/+---/+--	...ân saña	2 beyit
6	Ġazel	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün Remel -+---/-+---/-+---/-+--	...zârımdan gelir bû- yı şarâb	5 beyit
7	Ġazel	Fe'ilâtün(Fâ'ilâtün) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün(fa'lün) Remel +---(-+---)/+---/+---/+---(-)	ây-ı 'işret	7 beyit
8	Ġazel	Mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün(fa'lün) Müctes +---/+---/+---/+---(+)	...âlden vaz geç	5 beyit
9	Ġazel	Fe'ilâtün(Fâ'ilâtün) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün Remel +---(-+---)/+---/+---/+--	...ânî kadeh	5 beyit
10	Ġazel	Fe'ilâtün(Fâ'ilâtün) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün(fa'lün) Remel +---(-+---)/+---/+---/+---(-)	...âze o şulh	5 beyit
11	Ġazel	Fe'ilâtün(Fâ'ilâtün) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün(fa'lün) Remel +---(-+---)/+---/+---/+---(-)	...ün-âbâd	5 beyit
12	Ġazel	Mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fa'lün Müctes +---/+---/+---/+--	...et parıl parıl parlar	5 beyit
13	Ġazel-i Müşterek	Mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün Muzâri' ---+/-+---/+---/+--	...erdedir	7 beyit
14	Ġazel	Mef'ülü mefâ'ilün fe'ülün Hezec ---+/-+---/+--	...âyesidir	5 beyit
15	Ġazel	Mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fa'lün Müctes +---/+---/+---/+--	...âr mümkündür	5 beyit
16	Ġazel	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün Hezec +----/+----/+----/+----	...âsı artar eksilmez	5 beyit
17	Ġazel	Mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün Hezec ---+/-+---/+---/+--	...ârî ferâmüş	5 beyit
18	Ġazel	Mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün Muzâri' ---+/-+---/+---/+--	...âde bir marâz	5 beyit
19	Ġazel	Mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün Muzâri' ---+/-+---/+---/+--	...âr-ı bâğ	5 beyit
20	Müfred	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün Remel -+---/-+---/-+---/-+--	...enden dirîğ	1 beyit

21	Ġazel	Mef'ülü fâ'ilâtün mef'ülü fâ'ilâtün Muzâri' ---+/-+---/-+---/-+---	...etim yok	5 beyit
22	Ġazel	Mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün Hezec ---+/-+---+/-+---+/-+---	...âma düşürdün	5 beyit
23	Ġazel	Fe'ilâtün (Fâ'ilâtün) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün Remel +++-(-+---)/++---/++---/++-	...âr-ı hayâl	5 beyit
24	Ġazel	Mef'ülü fâ'ilâtün mef'ülü fâ'ilâtün Muzâri' ---+/-+---/-+---/-+---	...âcdır gül	5 beyit
25	Ġazel	Mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün Muzâri' ---+/-+---+/-+---+/-+---	...ânın olduğum	5 beyit
26	Ġazel	Mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün Hezec ---+/-+---+/-+---+/-+---	...ânede buldum	5 beyit
27	Ġazel	Mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fa'ilün Müctes +++-/+---/+---/+---	...âle dîdeler	5 beyit
28	Şarkı	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilân Remel -+---/-+---/-+---	...atım	4'er mısralı 3 bend
29	Müfred	Fe'ilâtün (Fâ'ilâtün) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün(fa'ilün) Remel +++-(-+---)/++---/++---/++-(-)	...âm	1 beyit
30	Müfred	Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün(fa'ilün) Remel +++-/+---/+---/+---/+---(-)	Kafiye veya redif yok	1 beyit
31	Ġazel	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün Remel -+---/-+---/-+---/-+---	...ûlarla sen	7 beyit
32	Ġazel-i Müşterek	Mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün Hezec ---+/-+---+/-+---+/-+---	...arımnda/erimde	5 beyit
33	Ġazel	Fe'ilâtün (Fâ'ilâtün) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün Remel +++-(-+---)/++---/++---/++-	...andım bu gece	7 beyit
34	Müfred	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün Hezec +---/+---/+---/+---	Kafiye veya redif yok	1 beyit
35	Müfred	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün Remel -+---/-+---/-+---/-+---	...ân üstüne	1 beyit
36	Müfred	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün Hezec +---/+---/+---/+---	...atımda	1 beyit
37	Müfred	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün Hezec +---/+---/+---/+---	...addir bu	1 beyit
38	Ġazel	Mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün Hezec ---+/-+---+/-+---+/-+---	...et var içinde	5 beyit
39	Ġazel	Mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün Muzâri' ---+/-+---+/-+---+/-+---	...âc gönülümü	5 beyit
40	Ġazel-i Müşterek	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün Hezec +---/+---/+---/+---	...îd oldu	5 beyit
41	Ġazel	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün Remel -+---/-+---/-+---/-+---	...nenin eğlencesi	5 beyit
42	Müfred	Mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün Muzâri' ---+/-+---+/-+---+/-+---	...arımı	1 beyit

43	Şarkı	Müstef' ilâtün müstef' ilâtün Recez - + - - - / - + - + - - -	...âda	4'er mısralı 3 bend
44	Mağrı Köy Câmi' ve Çeşmesine "Kitâbesinde Muğarredir"	Mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün Hezec + - - - - / + - - - - / + - - - - / + - - - -	...â câmi' ve çeşme	5 beyit
45	H'ânende-i Meşhür 'Alî Beyiñ Vefâtına	Fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilün(fâ' lün) Remel - + - - - / - + - - - / - + - - - / - + - - - (- -)	...âm	7 beyit
46	Şâ'ir-i Meşhür 'Arif Hikmet Beyiñ Vefâtına	Mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün Hezec + - - - - / + - - - - / + - - - - / + - - - -	...if Bey	7 beyit
47	Taşçı- zâdeniñ Vefâtına	Fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilün Remel - + - - - / - + - - - / - + - - - / - + - - -	...aşma	2 beyit
48	Şeyh Yünusuñ Vefâtına	Fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilün Remel - + - - - / - + - - - / - + - - - / - + - - -	...âl	2 beyit
49	Ahibbâdan Kâdrî Beyiñ Vefâtına	Fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilün Remel - + - - - / - + - - - / - + - - - / - + - - -	...er idi	2 beyit
50	Ayastefanos karyesinde...	Mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün Hezec + - - - - / + - - - - / + - - - - / + - - - -	...â	5 beyit

Şiirleri incelendiği zaman Bahâeddin Tevfik'in elimize geçenden daha fazla şiir yazdığı ve şiirin inceliklerine dair malumat sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Eserde yer alan şiirler vezin ve kafiye bakımından oldukça başarılıdır. Bahâeddin Tevfik hakkında İbnü'l-emin'in aktardığı "münakkah"⁴ şiir söyleme vasfı, eserde açıkça görülmektedir. Bununla birlikte "tannan"⁵ kasideler" söylediği rivayetini teyid edecek hiçbir kaside eserde bulunmamaktadır.

Eserin takdim cümlesinde belirtildiği gibi şiirler "eski tarz"da söylenmiştir. Bahâeddin Tevfik gerek tasvirler, teşbihler ve muhteva bakımından gerek beyan ve ifade bakımından geleneksel Osmanlı şiirindeki üslubu takip etmiştir. Özellikle gazellerinde klasik üsluba sıkı sıkıya bağlıdır. Klasik Osmanlı şiirinin artık son demlerini yaşadığı bir devirde Bahâ, bu anlayışa uygun şiirler kaleme almıştır. Bununla birlikte İstanbul'un bazı semtleri ve dönemin meşhur veya sıradan bazı isimleri Bahâeddin Tevfik'in şiirlerinde yer bulmuştur. Yerli unsurların şiirdeki kullanımı genellikle sade benzetmelere ve fazla sanatlı olmayan ifadelere dayanır.

⁴ Münakkah: (Edebî bir terim olarak)Boş, anlamsız ve doldurma tarafı olmayan, haşivsiz (söz).

⁵ Tannan: Ahenkli.

Bahâ, klasik üslubun takipçisi olarak Hersekli Ârif Hikmet, Keçecizâde İzzet Molla gibi isimlerle münasebet kurmuştur. Bununla birlikte o dönemde edebiyatta yenileşme taraftarı olan Recâizâde Mahmud Ekrem gibi edebiyatın başka renklerini üzerinde barındıran isimlerle de yakınlık kurmuştur. Bunun delili kaleme alınan 13 ve 32 numaralı⁶ müşterek gazellerdir.

Bahâ'nın gazellerinden üçü müşterek gazeldir. Bu gazellerden ikisinin ortağı Ekrem, birisinin ise Sâmî'dir. Bunlardan başka Bahâ'nın gazellerinden dört tanesi nazire formundadır. Nazire olduğu açıkça belirtilen 7. gazel Keçecizâde İzzet Molla(1786-1829)'ya, 38. gazel Nedîm(1681-1730)'e, 33. gazel Ferîde Hanım(1837-1903)'a naziredir. Açıkça ifade edilmemiş olsa da 31. gazelin de Nedîm'e nazire olarak yazıldığı söylenebilir. Nedîm'in tesiri Bahâ'nın şiirlerinde genel olarak da kendini hissettirmektedir.

3. Metin Neşrinde Takip Edilen Hususlar

1. Şiirler, Osmanlı Türkçesi'nin son döneminde kaleme alındığı için özellikle Türkçe ekler dönemin gramer özelliklerine göre yazılmıştır.

nūrıdur	yerine	nūrudur	
mülkinüñ	yerine	mülkünüñ	
müşîrûñ	yerine	müşîriñ	
varup	yerine	varıp	
güninde	yerine	gününde	gibi.

2. Metinde tam transkripsiyon takip edilmiştir. Bununla birlikte (gayın) harfi için “ğ” ve “ġ” olmak üzere iki farklı harf kullanılmıştır. Bunlardan “ğ” Türkçe olmayan kelimeler için kullanılırken, “ġ” ise Türkçe kelime ve ekler için kullanılmıştır:

ırağ, Şormağa, olmağla, Dirîğ kelimelerinde olduğu gibi.

Yalnız iki örnekte kelimenin aslı Farsça olmasına rağmen vezinden de anlaşılacağı üzere kelime Türkçeleştiği için “ğ” yerine “ġ” ile yazılmıştır:

Bağlarbaşında, Fenerbağçesi.

3. Metinde bazı harflerin *eğik yazı*yla yazıldığı görülecektir. Eğik yazıyla yazılan harflerin olduğu hecede uzatmanın yapılmadığı belirtilmek istenmiştir: cān, girān, Bahāyî kelimelerindeki eğik harfler gibi. Sonu nun(ü) harfi ile biten uzun hecelerdeki vezin tasarrufu her ne kadar makbulse de, Türkçe telaffuzun esas alındığını gösteren diğer örnekleri görebilmek adına bu heceler eğik harflerle gösterilmiştir.

4. Arap harfli metnin sayfa numaraları köşeli parantezle [] gösterilmiştir. Metinde yalnızca şiirlerin nazım şekli veya başlığı yer almaktadır. Aşağıdaki neşirde görülen şiir numaraları, beyit numaraları ve vezin satırları bizim tarafımızdan eklenmiştir.

5. Şiirlerde yer alan muhit ve kişi isimlerinden kesinliği tespit edebilenler hakkında şiirlerin daha iyi anlaşılabilmesi gayesiyle ilgili yerlerde malumat verilmeye çalışılmıştır.

⁶ Bahâ'nın şiirleriyle ilgili numaralandırmalar aşağıda neşredilen manzumelerin numarasını göstermektedir.

4. Ufağ Mecmū 'a-i Şi' r Metninin Neşri

[1]

Yazıcı-zāde Bahā'eddin Tevfīk Beyin Eski Tarzda ve Çoğu Gençlik Vaktinde Söylenmiş
Eş'arından Bir Parçasını Muhtevî

Ufağ Mecmū 'a-i Şi' r

Her haqqı müşārū'n-ileyhiñ maḥdūmu mürettib-i mecmū'a Salāhaddīn Bege 'ā'iddir

İstanbul
Maḥba'a-i Āmedī
1329
[1911]

[2]

Ufağ Mecmū 'a-i Şi' r

1

Na't-ı Şerīf

Mef'ālün mef'ālün mef'ālün mef'ālün
Hezec +--- / +--- / +--- / +---

1. Ḥudānīñ nūrudur zāt-ı münirīñ yā Rasūlallāh
Eḥadsin fiṭraten yoğdur nazīrīñ yā Rasūlallāh
2. Ḥaḳīkat mülkünün sultānısın kuṭb-ı risāletsin
Feleklerden dü-bālādır serīrīñ yā Rasūlallāh
3. Vezīrān-ı ḥuzūr-ı şevketiñ Bū Bekr 'Ömer 'Oşmān
'Alīdir elde şemşīri müşīrīñ yā Rasūlallāh
4. Bulunmaz şeh-süvār-ı 'azmiñe menzīline aqşā
Fezā-yı kurb-ı Bārīdir mesīrīñ yā Rasūlallāh
5. 'İnāyātīñla olduḳ maḫzar-ı dīn-i mübīn el-Ḥaḳ
Müsellemdir bize lütf-ı keşīrīñ yā Rasūlallāh
6. Bırakmaz nāra yansın ümmetiñden bir güneh-kārı
'Ulüvv-i şefkatiñ raḫm-ı vefīrīñ yā Rasūlallāh

[3]

7. Dü-'ālemede meded-res ol giriftār-ı ma'āşīdir
Bahā-yı müstemend 'abd-i faḳīrīñ yā Rasūlallāh

2

Na't-ı Şerīf

Mef'ülü fā'ilātün mef'ülü fā'ilātün
Muzārī' --+ / -+--- / --+ / -+---

1. Yâ Hâzret-i Muḥammed yâ Mefḥar-i ‘avâlim
Sensin dü-kevne maḳşad sensin fer-i ‘avâlim
2. Zât-ı celîliñi Hâḳ yektâ yaratdı el-Hâḳ
Nûruñla buldu revnaḳ ser-tâ-ser-i ‘avâlim
3. Feyz-i mübîn-i mevlâsından olur hüveydâ
Şâniñda dense aḥrâ feyz-âver-i ‘avâlim
4. Memdûḥusun Ḥudâniñ sultânısın beḳâniñ
‘Unvân-tırâz-ı şâniñ peygamber-i ‘avâlim
5. ‘Âli-penâhımızsın ümmîd-gâhımızsın
Raḥmet-ḥ’âhımızsın sen dâver-i ‘avâlim⁷
6. Bi’l-cümle ehl-i ḥâcet eyler saña deḫâlet
Sensin eden şefâ‘at der-maḥşer-i ‘avâlim

[4]

7. Raḥm et **Bahâ**-yı zâra kııl ḫâline nezâre
Luṭfuñla eyle çâre yâ server-i ‘avâlim

3

Kıṭ‘a

Mefâ‘ilün mefâ‘ilün fe‘ülün
Hezec +----/ +----/ +--

1. Güneh-kârim günâhım oldu bî-ḫad
Ümîdim luṭf u raḥmiñda mücerred
2. Bu ‘abd-i müznibi maḥşer gününde
Şefâ‘atden ayırma yâ Muḥammed

[5]

4

Ġazel

Fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün
Remel -+---/-+---/-+---/-+-

1. Ḥayli demdir sevgilimden nâme-ber gelmez baña
Neyliyor ol şûḫ-nâzım bir ḫaber gelmez baña

⁷ Matbu metinde mısra şu şekilde yazılmıştır: رحمت خواجهزین سن دوار عوالم

Beyitte vezin hususunda iki farklı sıkıntı görünmektedir. İlk olarak “Raḥmet-ḥ’âhımızsın” ifadesinde üçüncü hece açık olmalıdır. İfade bu şekliyle vezne uygun değildir. “met” hecesinin bir buçuk hecelik bir ses değeriyle okunması sonucunda vezindeki aksaklık giderilir.

Vezinden yola çıkarak tespit ettiğimiz bir diğer sorunlu kelime “devvâr”dır. Matbu baskıda “devvâr” şeklinde yazılan kelime “dâver” olmalıdır. Kelime bu şekliyle anlama daha uygun düştüğü gibi vezindeki problemi de ortadan kaldırmaktadır.

2. Düşdügüm günden beri semt-i vişâlınden ırağ
Göz yaşından gayrı şey âsân-ter gelmez baña
3. Hâsret-i cânândır ancak bâ'îs-i endüh olan
Yoksa âzâr-ı felekden bir keder gelmez baña
4. Kûy-ı tenhâyîde kalmış âh bir bî-çâreyem
Şormağa derd-i derünüm kimseler gelmez baña
5. Neyle bulsun tesliyet bilmem **Bahâ** bu kalb-i zâr
Hayli demdir sevgilimden nâme-ber gelmez baña

5

Kıt'a

Mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fa'lün
Müctes + + + - / + + - - / + - + - / - -

1. Girânsa cism-i nizârımdaki bu cân saña
Hemân fedâ edeyim gelmesin girân saña

[6]

2. Degül bu cânımı biñ cânım olsa cismimde
Dirîğ eder miyim ey âfet-i cihân saña

6

Gazel

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Remel - + - - / - + - - / - + - - / - + -

1. Rind-i 'ışkam âh u zârımdan gelir bû-yı şarâb
Her nefes kalb-i nizârımdan gelir bû-yı şarâb
2. Ben o seyyâh-ı diyâr-ı 'işretem 'âlemde kim
Haşre varsam reh-güzârımdan gelir bû-yı şarâb
3. Tıynetim hem-mâye-i hâk-i der-i meyhânedir
Hâk-sâr olsam gubârımdan gelir bû-yı şarâb
4. Hâsret-i la'liyle bir şüh-ı mülâyim-meşrebiñ
Hün-ı çeşm-i girye-bârımdan gelir bû-yı şarâb
5. Haste-i derd-i humâr-ı bâde-i 'ışkam **Bahâ**
Her nefes kalb-i nizârımdan gelir bû-yı şarâb

[7]

7

Gazel

Fe'ilâtün(Fâ'ilâtün) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün(fa'lün)
Remel + + - - (- + - -) / + + - - / + + - - / + + - (- -)

1. Ne kadar olsa Fenerbağçesi⁸ cāy-ı ‘işret
Başkadır Çiftehavuzlarda⁹ şafâ-yı ‘işret
2. Lâle vaktinde Bahâriyye-i Sa‘dâbâdda¹⁰
Edemem bir yeri tercih berâ-yı ‘işret
3. Mâhitâbda iki çifteyile Tarabya¹¹ hoşdur
Olsa bir şarkı okur yâr-ı vefâ-yı ‘işret
4. Leb-i deryâ da Çubuklu¹² da müferraḥ ammâ
Olamaz Gökşu¹³ kadar neş’e-fezâ-yı ‘işret
5. Götürürdüm seni Hünkârşuyuna¹⁴ sultânım
Kuluña etmez iseñ redd-i ricâ-yı ‘işret
6. Şimdilik Çamlıca¹⁵ eğlencesine kılma nazar
Müterâşşid imiş anda rukebâ-yı ‘işret

⁸ Bugün Kadıköy ilçe sınırları içinde Fenerbahçe diye anılan semtte Marmara Denizi’ne doğru uzanan yarımada üzerindeki Osmanlı devrinin padişah bahçesi. Adını, Marmara Denizi’ndeki gemilere işaret veren kandilli bir fenerden almıştır. Bu muhite “Fenerlibahçe”, “Bağçe-i Fener” de denilmiştir (Artan, 1994: 281).

⁹ Bugün Kadıköy ilçe sınırları içinde yer alan bir semttir. Bu muhit 20. yüzyılın başlarında Göztepe’nin güneyinde kalan geniş çayırılık bir alandı. Ragıp Paşa, Cemil Paşa gibi meşhur isimlerin köşkleri ve bazı yazlık ikametlerin yer aldığı bu alan dönemin mesire yerlerinden biriyle. Adını bu semtte bulunan Cemal Paşa’nın çifte havuzlu köşkten almıştır (İstanbul, 1994/ Cilt 3: 513).

¹⁰ Sa‘dâbâd kelimesi kendi anlamında kullanıldıysa bahsi geçen yer bugünkü Kadıköy ilçe sınırları içinde yer alan Bahariye olmalıdır. Bu muhit adını havasının güzelliğinden dolayı bir zamanlar piknik yeri olarak kullanılmasından aldığı söylenir (Belge, 1994: 536). Beyitteki Sa‘dâbâd’ın özel ismiyle kullanılması daha yüksek bir ihtimaldir. Lâle Devri(1718-1730)’nin sembolü olan Sa‘dâbâd, Kâğıthane Deresi vadisinde kasırlar ve köşklele süslenmiş bir mesire yeridir. Sa‘dâbâd, Nedim ve pek çok şairin şiirlerinde övgüyle anlatılan bir yer olmuştur (İstanbul, 1994/Cilt 6: 386).

¹¹ Boğaziçi’nin kuzeyinde Rumeli yakasında yer alan Tarabya 17. yüzyıl boyunca parlak bir mesire yeri olmuştur. Bu muhitte 20. yüzyıla kadar çeşitli elçiliklerin ve gayrimüslim zenginlerin yazlıkları inşa edilmiş, Sultan II. Mahmud’da burada yazlık bir saray ve çeşme yaptırmıştır (Aysu, 1994: 207). Beyitte, bu muhitin deniz safasıyla da ünlendiği anlaşılmaktadır.

¹² Boğaziçi’nin Anadolu yakasında yer alır. Bugünkü Beykoz ilçesinde Paşabahçe ile Kanlıca arasındaki muhittir. Osmanlı padişahlarının av bölgelerinden biridir. III. Ahmed zamanında (1703-1730) imar edilen Çubuklu 18. yüzyılın ortalarına kadar hasbahçe olmuştur. Cubuklu Mesiresi’nin diğer adı Feyzâbâd’dır (Yücel, 1994: 333-335).

¹³ Bugünkü Beykoz ilçesi sınırları içinde kalan, Büyük Gökşu ve Küçükşu derelerinin meydana getirdiği iki vadi boyunca uzanan mesire yeridir. Tarih boyunca rağbet gören bu yer, 18 ve 19. yüzyıl boyunca meşhur bir eğlence yeri oldu. “Piyade” denilen kayıklarla dereye dolaşılır, dere boyunca yaya ve atlarla gezinti yapılırdı (İstanbul, 1994/Cilt 3: 411).

¹⁴ Bahsedilen yer bugün Sarıyer ilçe sınırları içinde yer alan Hünkar Suyu Kasrı’nın bulunduğu muhit olmalıdır. Yakın döneme kadar mesire yeri olarak kullanılan muhitte bazı padişahların av köşkü bulunmaktadır. Hünkar Suyu, padişahın av sahası içinde yer almaktadır (Ayverdi, 1966: 287).

¹⁵ Anadolu yakasında bugün Üsküdar ilçe sınırları içinde yer alan İstanbul’un iki ünlü tepesinin bulunduğu semttir. Her iki tepede de mesire ve tenezzüh yerleri bulunur. Özellikle Tanzimat ve sonrası Türk edebiyatında geniş yer bulmuştur (İleri, 1994: 465).

7. ‘İzzet-i nādire-gūnuñ¹⁶ sūḥanın tanzīre
Nola sevķ etse **Bahā**yı bu hevā-yı ‘işret

[8]

8

Ġazel

Mefā‘ilün fe‘ilātün mefā‘ilün fe‘ilün(fa‘lün)
Müctes̄ + - + - / + + - - / + - + - / + + - (- -)

1. O şūḥ-ı tāzeye kayd-ı vişālden vaz geç
Bu pīrlıkde ümīd-i muḥālden vaz geç
2. Ġınā-yı qalb ile nān-pāreye qanā‘at kıl
Hevā-yı cāhı qo sevdā-yı maldan vaz geç
3. Gönül ḥaķīkatīñ ‘aqlen bilinmedi ḥālā
Bu sırr-ı a‘zama dā‘ir ḥayālden vaz geç

¹⁶ Bahā, şiirini bu beyitte de belirttiği gibi İzzet’e nazire olarak yazmıştır. İzzet son dönem divan şiirinin meşhur şairi Keçecizāde İzzet Molla(1786-1829)’dır. Hayatı zaman zaman zorluklarla geçse de Mekke kadılığı gibi önemli görevlere kadar yükselmiştir. Fuad Köprülü’nün “klasik nazımın son üstadı” diye tavsif ettiği İzzet Molla derviş ruhlı, olgun ve nüktedan bir kişidir. Eserleri klasik devrin son numuneleridir (Okçu, 2001: 561-563). Bahā’nın naziresi İzzet Molla Divanı üzerine yapılan çalışmanın XLIII numaralı gazelidir. 11 beyitlik gazeli buraya aynen kaydediyoruz: XLIII

.. _ _ / .. _ _ / .. _ _ / .. _ _

- 1 Süreli sīm-tenān anda şafā-yı ‘işret
Oldı rindāna Gümüştālkalı cāy-ı ‘işret
- 2 Kānı yāķūt-ı meyūñ mağzesidür Elmās’uñ
Anda cevherle olur bey’ü şirā-yı ‘işret
- 3 Kad şimşād ile rakş itse n’ola muğ-beçegān
Servili mey-kededür dār-ı hevā-yı ‘işret
- 4 Varup ey teşne-i şahbā şuyı başdan şayd it
Cereyān eyledi Şarmıçlı’da mā-yı ‘işret
- 5 Hem-çü mir’āt-i Sikender kadeh-i şāf-sirişt
Olur Āyīneli’de çehre-nümā-yı ‘işret
- 6 Muḥtesib narḫ u terāzūya baķar mı anda
Görsen a var mı Müsellim’de ğalā-yı ‘işret
- 7 Duḫter-i rez yaşadukca olur eżzün ḥüsni
Kocakarı’ya giderler ķudemā-yı ‘işret
- 8 Tutmaz oldı eli ayağı cenāb-ı rindūñ
Kesilüp Çizmeci’den ḥayf ki pāy-ı ‘işret
- 9 Kapeli bāri açılısaydı bu günlerde bize
Bir meserret olup ebvāb-ġuşā-yı ‘işret
- 10 ‘İzzetā rütbe bizi mey-kededen dūr itdi
Bir ğazel tarḫ ideyüm bārī berā-yı ‘işret
- 11 Devr-i Sulṫān Veled’ün bir demini kim görse
Neş’e-i aşķına itmez mi fedā-yı ‘işret

(Şahin, 2004: 314-315)

4. Nedir şu hâlet-i insân nedir şu kâr-ı cihân
Hıred cevâbına ‘âciz su’âlden vaz geç
5. **Bahâyî** olma müşevvik bu dürlü güftâra
Nazîreler müte‘assir maqâlden vaz geç

9

Ġazel

Fe‘ilâtün(Fâ‘ilâtün) fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün
Remel ++--(-+--)/++--/++--/++--

1. Kızdırıp hâlvet-i bezmi yine külhânî kadeh
Dökdü vâfir ‘arağ-ı sâkî-i ‘üryânî kadeh

[9]

2. Leb-be-leb sînesine çekmede güçlük çekmez
Duğter-i rez gibi âşüfte-i devrânî kadeh
3. Bâde-nüşânı varıp kürsîde ikfâr eyler
Nice vâ‘iz bilirem cânı mey îmânî kadeh
4. Der-i meyhâne kapandıysa da Fettâh-ı Kerîm
Bir dem eyler yine ihyâ dil-i rindânî kadeh
5. Okunup bu ğazeliñ meclis-i yârânında **Bahâ**
Nola mest eylese her rind-i sühândânî kadeh

10

Ġazel

Fe‘ilâtün(Fâ‘ilâtün) fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün(fa‘lün)
Remel ++--(-+--)/++--/++--/++--(-)

1. Seyre çıkdıkça tutup rüyuna yelpâze o şüh
Eder ‘uşşâkıma setr-i ruğ-ı gül-ğâze o şüh
2. Bir bakışda kara sevdâ getirir nergisler
Ne ‘aceb vesme çeker çeşm-i füsûn-bâza o şüh

[10]

3. Kad-i ra‘nâ-yı hıramânını bir kez göresin
Nice reşk-âver olur serv-i ser-efrâza o şüh
4. Etegin kırtaramaz dest-i niyâz-ı dilden
Kendini çekse de her şâniye biñ nâza o şüh
5. Geceden mâşıta mı vechini tezyîn etmiş
Görünür çeşm-i **Bahâya** ne kadar tâze o şüh

11
Ġazel

Fe‘ilātün(Fā‘ilātün) fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilün(fa‘lün)
Remel ++---(-+---)/++---/++---/+++(-)

1. Olmağ isterse eger hātır-ı maḥzūn-ābād
Bu ḥarābātda içsin mey-i bīrūn-ābād
2. Çok zamān geçmeden eyler anı beytü’l-aḥzān
Kime bir dār-ı sūrūr eylese gerdūn ābād
3. Āh-ı mazlūm bırakmaz kıla dā’im ma‘mūr
Dil-i zālīm ne kadar olsa da efzūn-ābād
4. Noldu kāşāne-i Kısra kanı kaşır-ı Kayşer
Ki görürdü gözümüz onları her gün ābād

[11]

5. Pūr-melāl olma **Bahā** zerre kadar devrāndan
Ḥāne-i ḥātırını etmedigiy-çün ābād

12
Ġazel

Mefā‘ilün fe‘ilātün mefā‘ilün fa‘lün
Müctes +-+--/++---/+-+--/--

1. Nedir gözünde bu ḥālet parıl parıl parlar
‘Arağ mı verdi şetāret parıl parıl parlar
2. Yerindedir güzelim āb u tāb-ı gül-çehreñ
Henüz reng-i tarāvet parıl parıl parlar
3. İki kadeḥ de bizim bezmimizde parlatsañ
Alır fetīl-i muḥabbet parıl parıl parlar
4. Sebū-yı mey gibi berrāk gerdeniñ cāme
Verir fūrūğ-ı letāfet parıl parıl parlar
5. Seniñle görse **Bahā**yı ne dem raqīb-i pelīd
Yüzünde āteş-i ḥiddet parıl parıl parlar

[12]

13

Gazel-i Müşterek

Mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün
Muzâri' -- + / - + - + / + - - + / - + -

- | | |
|--|---|
| 1. Tîr-i nigâh-ı gâmzesi laht-i cigerdedir | B |
| Her kaçre hûn-laht-i ciger çeşm-i terdedir | E |
| 2. Cäsüs-ı âh 'arş-ı mesîrim bilir mi âh | E |
| Hayli dem oldu görmeyeli yâr nerededir | B |
| 3. Âfet-res olsa 'âlem-i eflâke çok mudur | B |
| Ol mevcler ki nâle-i âteş-eşerdedir | E |
| 4. Gönlüm ne dem ki görmege rüyun eder heves | E |
| Ruhsârına o zülf-i siyeh-fâm perdedir | B |
| 5. Bülbüllerin tehî midir efğânı şubh-dem | B |
| Te'sîr-i âh 'aşîka vaqt-i seherdedir | E |
| 6. Bir özge hâl ile güzerân oldu nev-bahâr | E |
| 'Âlem-i şafâda hecr ile gönlüm kederdedir | B |
| 7. Olmaz Bahâ bu bezm-i temennâda neş'e-yâb | |
| 'İşret şafâsı Ekreme ¹⁷ cây-ı digerdedir ¹⁸ | |

[13]

14

Gazel

Mef'ülü mefâ'ilün fe'ülün
Hezec -- + / + - + - / + - -

1. Ehl-i diliñ 'ışk pâyesidir
Gam yerse ne çäre vâyesidir
2. Her kaçre-i hûnumuz cigerde
Humlarca şarâb mâyesidir
3. Baḡ etme belâ-yı gâmzesinden
Hañçerli Hanım hikâyesidir

¹⁷ Ekrem, dönemin meşhur edebî simalarından Recâizâde Mahmud Ekrem(1847-1914) olmalıdır. Hayatının bazı dönemlerinde Bahâeddin Tevfik ile yakın kurumlarda bulunduğu anlaşılan Ekrem, neşrettiğimiz bu eserde iki şiire ortak olmuştur. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken husus, Recâizâde Mahmud Ekrem'in klasik tarzdaki bir şiire ortak olmasıdır. Bu durum, Bahâ'nın çizgisinde herhangi bir değişiklik olmadığının göstergesidir.

¹⁸ Bu müşterek şiirin beyitleri Recâizâde'nin eserlerinde daha farklı bir sıralamayla karşımıza çıkmaktadır (Parlatır, 1997: 95)

4. 'Aşıklarının başında sevdâ
Gisû-yı siyâhı sâyesidir
5. Vuşlat günüdür bu gün **Bahāya**
Eyyām-ı firāk gāyesidir

15

Ġazel

Mefā'ılün fe'ılātün mefā'ılün fa'lün
Müctes + - + - / + + - - / + - + - / - -

1. Dem-i heremde de sevdâ-yı yâr mümkündür
Sever isem seni bî-ih̄tiyâr mümkündür

[14]

2. Bu pîri ba'de-i la'liñle tâzededen tâze
Eder iseñ ne kadar neş'e-dâr mümkündür
3. O meretebe şıķı tutdum ki dâmen-i vaşlıñ
Ķolayca şanma elimden firâr mümkündür
4. Küçükşuya¹⁹ buradan 'azmimizde 'usret var
Fener²⁰ şafâsına verseñ karar mümkündür
5. **Bahāy**ı dün gece ğamz eylemiş saña hussād
O zümreden gün olur aħz-ı şâr mümkündür

16

Ġazel

Mefā'ılün mefā'ılün mefā'ılün mefā'ılün
Hezec + - - - / + - - - / + - - - / + - - -

1. 'Aceb bir şühhdur hâlâ cefâsı artar eksilmez
Dem-â-dem eşkimizle mâcerâsı artar eksilmez
2. Derünüm açılan dağlarla bir hōş gülsitân oldu
Şanırsın ğonce-i hâtır-güşâsı artar eksilmez
3. Ne deñlü derd-nāk olsa tabīb-i nâz-perverden
Yine bîmârîñ ümmîd-i devâsı artar eksilmez

¹⁹ 7. gazelin 4. beytindeki Gökso mesiresinin bir bölümüdür. 19. yüzyılın gözde mesire yerlerinden biridir (İstanbul, 1994/Cilt 3: 411).

²⁰ Fener, aslında bugünkü Fatih ilçe sınırları içinde kalan, Haliç'in batı yakasındaki semtin adıdır (Akın, 1994: 279). Ancak bu semt bir yerleşim yeri olarak kullanılmaktadır. Bahsedilen Fener, muhtemelen Kadıköy ilçesindeki Fener Bahçesi olmalıdır. Zira beyte bakıldığı zaman Küçüksu'ya gitmenin zor olacağı ama Fener safasında bu zorluğun bulunmayacağı ifade edilmiştir.

[15]

4. Kederlenme hayât-ı bî-şafâdan hâtır-ı zârım
Kimi gördüñ ki 'ömründe şafâsı artar eksilmez
5. **Bahâ**yı bildigim demden beri rind-i kanâ'at-kâr
Sebûsunda mey-i hâlet-fezâsı artar eksilmez

17

Ġazel

Mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün
Hezec -- + / + -- + / + -- + / + --

1. Bir şâniye etmez iken ağıyarı ferâmüş
Aylarca eder 'âşık-ı gam-h'ârı ferâmüş
2. Ol serv-kadiñ hasreti âhîr dil-i zâra
Etdirdi temâşâ-yı çemen-zârı ferâmüş
3. Aşdıqça başımdan bu perîşânî-i hâtır
Billâh edemem bâde-i ser-şârı ferâmüş
4. Âyine-i rûhumda iken 'aks-i cemâli
Eyler miyim ölsem de o dil-dârı ferâmüş
5. Evvelki kadar söz bulamaz tarh-ı ğazelde
Bî-çâre **Bahâ** etdi mi eş'ârı ferâmüş

[16]

18

Ġazel

Mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün
Muzâri' -- + / - + - + / + -- + / - + -

1. Cevriñ olaydı kâ'il idim sâde bir marâz
Hecriñde oldu hâtır-ı nâ-şâda bir marâz
2. Gelse mizâc-ı şûhuña âmîziş-i vefâ
Kalmaz derûn-ı 'âşık-ı şeydâda bir marâz
3. Çeksem nola ayâğımı bezm-i hayâtdan
Sensiz dil-i nizârıma şahbâda bir marâz
4. Varsa rakîb-i 'âşık-ı zârîñ 'aceb degül
'Ârızdır elbet âdeme dünyâda bir marâz
5. İksîr-i cân-**Bahâ** mı ki güftârı Şâbitiñ
Her lafzı def' eder gibi ma'nâda bir marâz

19

Ġazel

Mef'ülü fâ'ilätü mef'ülü fâ'ilün

Muzâri' --+ / -+--+ / +--+ / -+--

1. Geldi zamân-ı feyz-i tarâvet-nişâr-ı bâġ
Gül-ğonce-i murâdına erdi hezâr-ı bâġ
[17]
2. Seyrân-ı bâġa çıkdı yine tâze dilberân
Üftâdelerle doldu bütün reh-güzâr-ı bâġ
3. Cünbüşlerin görünce o serv-i revânlarıñ
İcrâ-yı şevke başladı her cüy-bâr-ı bâġ
4. Etmez misin bu hâlet ile şubh-dem gönül
Şahn-ı çemende keyfimi hoş-güvâr-ı bâġ
5. Bir serv-i nâzı ben de varıp der-kenâr için
Kılsam ne hoş **Bahâ** gibi 'azm-i kenâr-ı bâġ

20

Müfred

Fâ'ilätün fâ'ilätün fâ'ilätün fâ'ilün

Remel -+--- / -+--- / -+--- / -+---

1. Sevdigim ben eylemezken cânımı senden dirîġ
Sen niçin etmekdesin bir resmiñi benden dirîġ

21

Ġazel

Mef'ülü fâ'ilätün mef'ülü fâ'ilätün

Muzâri' --+ / -+--- / ---+ / -+---

1. Nâmerde ihtiyâcım ahbâba külfetim yok
Sad hamd kim bu yüzden 'uqdem kasâvetim yok
[18]
2. Bir âfete kapıldım çıkdı o da vefâsız
Varsa budur günâhım başka kabâhatim yok
3. Biñlerce bildigim var şüretde rind-i ülfet
Hayfâ ki meşrebimce hem-râz-ı şöhetim yok
4. Çok ârzularımdan encâm-ı fâriġ oldum
Lâkin gamıyla dehrîñ meyden ferâgatim yok
5. Nabzın tutup **Bahâ**nîñ derd-i dilin şorarsañ
'Afv et beni tabîbim teşrihe kudretim yok

22

Gazel

Mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün

Hezec -- + / + -- + / + -- + / + --

1. Āzâdeligi mezra'a-i kâma düşürdüñ
Bir dâne için murğumuzu dâma düşürdüñ
2. Zevrakçe-i efkârı selâmet yaķasından
Emvâc-ı pey-â-pey-res-i âlâma düşürdüñ
3. Üftâdesi olmağla bir âşüfte-i şehriñ
'Āşıklığı bir menzile-i 'âma düşürdüñ

[19]

4. Kalmışdı biraz meykedece germi-i ülfet
Encâm onu da serdî-i hengâma düşürdüñ
5. Nâ-puhteligin bilmediñ ol meyve-i vaşlñ
Bî-çâre **Bahâ**yı tama'-ı hâma düşürdüñ

23

Gazel

Fe'ilâtün (Fâ'ilâtün) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün

Remel ++ -- (- + --) / ++ -- / ++ -- / ++ --

1. Olmuşam derd-i taķassürle giriftâr-ı hayâl
Yataram pister-i endîşede bîmâr-ı hayâl
2. Ne zamân sevdiğimiñ la'l-i lebin yâd etsem
Mest eder hâtırımı sāğar-ı serşâr-ı hayâl
3. O vefâsız gece gündüz düşünüp ağıyarı
Olmuyor hâlime bir lahza niğeh-dâr-ı hayâl
4. Sevdiğimden göremezsem nazar-ı şefkat âh
Kimden ümmîd ederim derdime enzâr-ı hayâl
5. Yâre bir nâme-i ḥasretle **Bahâ** 'arz eyle
Yâdına bâ'ış olur belki bu güftâr-ı hayâl

[20]

24

Ġazel

Mef'ülü fâ'ilâtün mef'ülü fâ'ilâtün
Muzâri' ---+/-+---/--+/-+---

1. Bülbül hadîd-meşreb nâzik-mizâcdır gül
Onuñla bu sebebden bî-ımtizâcdır gül
2. Ārâyişinde kalmaz az günde neyleyem âh
Gerçi şeh-i bahârîñ başında tâcdır gül
3. Ruhsâr-ı dilberâna vech-i müşâbeheden
Vakt-i güşâyişinde pek zî-revâcdır gül
4. Bû-yı lañfî her bir derde devâ gibiyken
Bîçâre 'andelîbe nâ-ğoş ilâçdır gül
5. Bâr-ı cefâ-yı hâra aslâ taħammül etmez
Riķkatde şan **Bahâ** kim 'ayn-ı zücâcdır gül

25

Ġazel

Mef'ülü fâ'ilâtü mef'ülü fâ'ilün
Muzâri' ---+/-+---/+---+/-+---

1. Çık gülsitâna bülbül-i nâlânîñ olduğum
Seyr et esîr-i serv ü hürâmânîñ olduğum

[21]

2. Min ba'd cem'-i hâtırıma var mı ihtimâl
Ey fikr-i kâkülüyle perîşânîñ olduğum
3. Āyîne düşmüyor gece gündüz eliñden âh
Hayrân mısın cemâliñe hayrânîñ olduğum
4. Mey 'âleminde ben mi dedim sen mi söyledin
Duymuş rakîb dün gece mihmânîñ olduğum
5. Elden kıomam **Bahâ** gibi bir laħza dâmeniñ
Ben sîne çâk çâk girîbânîñ olduğum

26

Ġazel

Mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün

Hezec -- + / + -- + / + -- + / + --

1. Esrâr-ı hayâtı dil-i mestânedede buldum
Ben hâlet-i rûhiyyeyi peymânedede buldum
2. Lâzım idi dîvâne diliñ zabtına zencîr
Vardım anı da kâkül-i cânânedede buldum
3. Şad hayf kim ahbâbımı vaqt-i kederimde
Bir bir aradım şüret-i bigânedede buldum

[22]

4. Biñ neş'e-i bezm-i cem-i devrâna deġişmem
Bî-külfet olan keyfimi meyhânedede buldum
5. Bir hâle dūçâr etdi **Bahâyı** ġam-ı ġasret
Ol hâli ne bülbülde ne pervânedede buldum

27

Ġazel

Mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fa'lün

Müctes + + - - / + + - - / + + - - / - -

1. Nigâhını saña etmiş imâle dîdeler
Alır mı başka güzeller hayâle dîdeler
2. Seniñle Göztepede²¹ çeşm-âşinâ olalı
Kılar dümü'-ı meserret isâle dîdeler
3. Bakışlarıñ baña ibrâz-ı râz etdikçe
Edindi ġamzeñi mahrem visâle dîdeler
4. Şaġın rakîbile tecdîd-i mâcerâdan kim
Dūçâr olmasın eski melâle dîdeler
5. **Bahâ** da yazsa 'aceb mi ġazel bu vâdîde
Baġıp da sen gibi mûnis-i ġazâle dîdeler

²¹ Bugünkü Kadıköy ilçe sınırları içinde yer alan büyük bir semt ve mahallenin adıdır. 1857 yılındaki Bağdat demiryolu yapımına kadar bağlık ve ağaçlık bir alanken bu tarihten sonra raġbet görmüştür. Devlet ricalinin yaptırdığı köşkler ve konaklarla çehresi deġişen Göztepe'de Bağdat Yolu denilen karayolu da bu dönemde canlanmışır (İstanbul, 1994/Cilt 3: 414-415). Beyitte ifade edilen "çeşm-âşinâ" olma durumu bu muhite işaret ediyor olmalıdır.

[23]

28

Şarkı

Fā' ilātün fā' ilātün fā' ilān
Remel - + - - / - + - - / - + -

1. H̄ayli demdir s̄ine-s̄üz-ı f̄ürkatim
Mest-i hicrānım es̄ir-i ğurbetim
2. K̄almanı şabrım t̄ükendi t̄ākatim
Sevdiğim şāyān-ı rah̄m u şefkatim
1. Yandı cānım āteş-i ḥasretle āh
Gece gündüz eylerim miḥnetle āh
2. Bir nazar kıl ḥālime şefkatle āh
Sevdiğim şāyān-ı rah̄m u şefkatim
1. Özledim yüz sürmeyi dāmeniñe
İsterim düşmek der-i iḥsāniña
2. Kıl teraḥḥum 'aşık-ı nālāniña
Sevdiğim şāyān-ı rah̄m u şefkatim

[24]

29

Müfred

Fe' ilātün (Fā' ilātün) fe' ilātün fe' ilātün fe' ilün (fa' lün)
Remel + + - - (- + - -) / + + - - / + + - - / + + - (- -)

1. Görmemişdim doğalı ol mehi gördüm akşam
Henüz on dördüne girmiş be-hesāb-ı eyyām

30

Müfred

Fe' ilātün fe' ilātün fe' ilātün fe' ilün (fa' lün)
Remel + + - - / + + - - / + + - - / + + - (- -)

1. Ne kadar eşkiñi dökdüñse yüzümden dökdüñ
Edemem ḥaḳḳıñı bir vechile inkār gözüm

31

Ġazel

Fā' ilātün fā' ilātün fā' ilātün fā' ilün
Remel - + - - / - + - - / - + - - / - + -

1. Sevdiğim vaḥşī bakarsın çeşm-i pür-ġularla sen
Korḳarım ünsiyet etdiñ yavru āhūlarla sen

2. Neyleyem ol ğamzeler durmaz eder hep âşikâr
Gizli gizli bir işâret kılsañ ebrûlarla sen
3. Başka bir şüretde teşhîr eyliyorsun ‘âlemi
Şoñradan meşķ-i füsün etdiñ mi câdûlarla sen
[25]
4. Benden ayrı kaldıđıñ gündenberi bilsem ‘aceb
Kaç göñül kıldıñ perîşân-ñâl o ğisûlarla sen
5. Açdı güller açdı sünbüller şalın gülzâra gel
Mâcerâ-yı eşkimi seyr et ağan cûlarla sen
6. Sebz-i rüyuñ çıkmadan dök kâkülüñ ruhsârîña
Kıl bahâr-ı hüsnüñi tezyîn şeb-bûlarla sen
7. Bezm-i güftâra **Bahânîñ** ĥaddi mi olmaķ nedîm²²
Onu bir tütma şaķın eski sülhan-gûlarla sen

32

Ġazel-i Müşterek

Mef’ülü mefâ’îlü mefâ’îlü fe’ülün
Hezec -- + / + -- + / + -- + / + --

²² Kelime meşhur şair Nedîm(1681-1730)’i de çağırştıracak şekilde iki anlamda kullanılmıştır. Bu noktada bu şiiri nazire olarak değerlendirmek mümkündür. Nedîm Divanı’ndaki aynı vezin ve redifteki şiir şu şekildedir:

-101-

Âkıbet gönlüm esîr etdin o ğisûlarla sen
Hey ne câdûsun ki âteş bağladın mûlarla sen

Gamze-i fettânımı koydun ki yıktı âlemi
Bahse dalmışken çeh-i Bâbil’de câdûlarla sen

Böyle çâpük geldin ey hatt-ı siyah ruhsârına
Var ise pervâza meşķ ettin piristûlarla sen

Ben mi sâkî olayım bezme dururken sevdiğim
Böyle simin sâklar billür bâzûlarla sen

Görmeden mecnûnların sahrâdaki cemiyyetin
Sevdiğim meşķ-i nigâh eylerdin âhûlarla sen

Serv-i dilcüyumdan ayrı geşt-i gülşen istemem
Var yürü istersen ey eşķ-i revân cûlarla sen

Nâzdan hâmûşsun yoksa zebânın duymadan
İstesen bin dâstân söylersin ebrûlarla sen

Şûhtur tâ şöyle refânın ki fark etmez bakan
Şöyle gitsen serv-i âzâdım akarsularla sen

Bülâceb ayyâr-ı efsûngersin ey kilķ-i **Nedîm**
Çok tabiat sarhoş eylersin bu dârûlarla sen (Macit, 2016: 343)

- | | |
|---|---|
| 1. Tār oldu tecellī-geh-i maṭlab nazarımda | E |
| Kākūlleri sevdāsı dolaşdıqça serimde | B |
| 2. Şad-pāre durur sīnede dil zaḥm-ı ğamından | E |
| Her pāresi şad gülşen açar āhlarımda | B |
| [26] | |
| 3. Her zerresi dūzah gibi sūz-efgen-i cāndır | E |
| Seyr et şerer-i āhı dil-i şu'le-verimde | B |
| 4. Geçmem heves-i seyr-i gülistān-ı şafādan | B |
| Sedd olsa da biñ küh-ı belā reh-güzerimde | E |
| 5. Ekrem gibi hūn-āb-ı ciger fikr-i lebiyle | |
| La'l oldu Bahā kān-ı dil-i pür-güherimde ²³ | |

33

Ġazel

Fe'ılātün (Fā'ilātün) fe'ilātün fe'ilātün fe'ilün

Remel ++--(-+--)/++--/++--/++--

1. Zevk-i vaşlıñla geçen günleri andım bu gece
Şerer-i āh-ı taḥassürlere yandım bu gece
2. Acı geldi o kadar kim elem-i hicrāñıñ
İçdigim bāde degül zehr-idi şandım bu gece
3. Dün şabāḥ zülf-i perişāñıñı yād etmiş-idim
Karışık vākı'a görmekle uyandım bu gece
4. Gāh taşvīr-i dil-ārāñıña oldum nigerān
Bağ ne şüretde seniñle oyalandım bu gece
| [27] | |
5. Ġam-ı ferdāyı dem-ā-dem getirip ḥātırıma
Ağlaya ağlaya tā şubḥa dayandım bu gece
6. Çekdigim miñnete sen yārı şanırdım bā'ış
Tāli'im olduĝuna artık inandım bu gece

²³ Şiir Recāizāde'nin derlemesinde de aynı şekilde yer almaktadır (Parlatır, 1997: 128)

7. Bî-Bahâ gevher-i nazm-ile Ferîde Hanımın²⁴
Halli güç rişte-i tanzîre dolandım bu gece

34

Müfred

Mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün
Hezec + --- / + --- / + --- / + ---

1. Yoğurtçu Çeşmesinde²⁵ süt gibi deryâ kenârında
Şulandı ağzımız kaymak gibi hûbânî gördükçe

35

Müfred

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Remel - + --- / - + --- / - + --- / - + -

1. Hasteñe şunma 'ilâc fincân fincân üstüne
Çâre bulmaz gelse biñ Loqmân Loqmân üstüne

²⁴ Beyitte ismi geçen Ferîde Hanım, 1837-1903 yılları arasında yaşayan Bahâr-zâde Ferîde Hanım olmalıdır. Bahâ'nın tanzir ettiğini ifade ettiği gazel Ferîde Hanım'ın yayımlanmış olan divanındaki 71. gazel olmalıdır. Ferîde Hanım'ın bahsi geçen gazelini, yayımlandığı şekliyle buraya kaydediyoruz:

71

“GAZEL”

Fe i lâ tün/fe i lâ tün/fe i lâ tün/fe i lün

Fikr idüp baht-ı siyâhım katı yandım bu gice
Cevr ü cânân ile canımdan usandım bu gice

Seni bir şüh-ı sitem-ker diyü güş itmiş idim
Ben dürûğ sanur idim şimdi inandım bu gice

21/b Şol kadar hicrinle akdı gözümden hûn-âb
Başdan ayağa değın kana boyandım bu gice

Hâb içinde görüp ol mâhı olunca bî-dâr
Şevk-ı hüsni ile etrâfım arandım bu gice

Kasem itmişdim o yâre dimeye hâlimi ben
Düşdü fırsat yerine geldi o ân bu gice

Harac kıldım nola sîm ü sirişkim yoluna
Sen gibi cevher-i nâdîde kazandım bu gice

Şeb-i firkat uzadı derd ü mahabbet gibi âh
Gâh hâbide olup gâh uyandım bu gice
Âh u zârma bakup kıldı terahhum bana yâr

Ey Ferîde hele ben andan utandım bu gice (Çağlayan, 2006: 121-122)

²⁵ Bugünkü Kadıköy ilçe sınırları içinde yer alan Yoğurtçu Çayırı'nda bir çayır çeşmesi olarak yapılmıştır. Şehrin geçirdiği kuraklık dönemlerinde bile bu çeşmeden bol ve buz gibi suların aktığı belirtilmiştir. 1994 yılında yapılan restorasyonda çeşme ilk yerinde sökülmüş ve Yoğurtçu Parkı'nın içindeki bugünkü yerine taşınmıştır (Yazarı belirtilmemiş, 2011: 129-130).

[28]

36

Müfred

Mefā'īlün mefā'īlün mefā'īlün mefā'īlün
 Hezec +---- / +---- / +---- / +----

1. Bakıp yād eylemek üzre beni vaqt-i memātımda
 Bu resmim ber-güzār olsun saña hāl-i hayātımda

37

Müfred

Mefā'īlün mefā'īlün mefā'īlün mefā'īlün
 Hezec +---- / +---- / +---- / +----

1. Göñül zannetme başka nāzenīn-i lāle-ḥaddır bu
 Yazın Bağlarbaşında²⁶ gördüğün bir serv-i ḳaddır bu

38

Ġazel

Mef'ülü mefā'īlü mefā'īlü fe'ülün
 Hezec --+ / +--+ / +--+ / +---

1. Şızlar yüregim āh ne hālet var içinde
 Zannım yine bir yāre-i ḥasret var içinde
2. Bir laḫzacık arāmiş-i ḥātır bulamam ben
 Her demde kimiñ neş'e-i rāḫat var içinde
3. Ağyāra giden nāme-i cānāneyi duydum
 Maḫfice bu şeb bir yere da'vet var içinde

[29]

4. Hoşdur içimi gerçi mey-i bezm-i kibārın
 Lākin nideyim cür'a-i minnet var içinde

²⁶ Bağlarbaşı semti, bugünkü Üsküdar ilçe sınırları içinde yer alır. Muhit adını geniş bir bağlık arazinin başlangıç yeri olması hasebiyle almıştır. Başlangıçta daha çok Ermeni ve Rumların ikamet ettiği yer olan bu semte 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı'nın seçkin saray mensupları teveccüh etmiş ve burayı yaptıkları konaklarıyla cazip hāle getirmişlerdir (Baltacıoğlu, 1994: 533-534).

5. Meyyâl olalı ıab‘-ı **Bahâ** tarz-ı Nedîme²⁷
Her bir sözünüñ başka halâvet var içinde

39

Ġazel

Mef‘ülü fâ‘ilätü mefâ‘ilü fâ‘ilün
Muzâri‘ - - + / - + - + / + - - + / - + -

1. Tutduñ hadeng-i ğamzeñe âmâc göñlümü
Düzd-i nigâhıñ eyledi târâc göñlümü
2. Kıldıñ beni o kâfir zülfe esîr âh
Bender-geh-i cefâda alıp bâc göñlümü
3. Zâlim felek de cevriñi hâlâ bırakmadı
Bir yandan eyliyor o da iz‘âc göñlümü
4. Zîr-i temellükündeyim âhir sen âfetiñ
Mülkiyetiñden eyleme iħrâc göñlümü

[30]

5. Etmektedir **Bahâ** gibi bâbîñda intizâr
Şâd et ‘atâ-yı vaşlıña muħtâc göñlümü

40

Ġazel-i Müşterek

Mefâ‘ilün mefâ‘ilün mefâ‘ilün mefâ‘ilün
Hezec + - - - / + - - - / + - - - / + - - -

- | | |
|---|---|
| 1. Açıldı köhne şahbâlar kederler nâ-bedîd oldu | S |
| Añıldı eski demler bâ‘iş-i şevk-i cedîd oldu | B |
| 2. Hâkîkatde bu cism-i mürdeye bir tâze cân geldi | B |
| Ne dem kim nükhetiñ bād-ı şabâdan ber-nüvîd oldu | S |

²⁷ Bu gazelin meşhur şair Nedîm(1681-1730)’in bir gazeline naziredir. Nedîm’in aynı vezin ve redifteki gazeli şu şekildedir:

-143-

Bir söz dedi cânân ki kerâmet var içinde
Dün geceye dâir bir işâret var içinde

Meyhâne mukassî görünür taşradan ammâ
Bir başka ferah başka letâfet var içinde

Eyvâh o üç çifte kayık aldı kararım
Şarkı okuyup geçti bir âfet var içinde

Olmakta derûnunda hava âteş-i süzân
Nâyın diyebilmem ki ne hâlet var içinde

Ey şüh Nedîmâ ile bir seyrin işittik
Tenhâca varıp Göksu’ya işret var içinde (Macit, 2016: 365-366)

- | | |
|---|---|
| 3. FÜRÜĞ-efrüz-ı bezm-i üns olunca tal'at-ı nāzım | S |
| O anda t̄ali'-i menhūsumuz baht-ı sa'īd oldu | B |
| 4. Reh-i pehnā-yı 'ışkıñda esīr-i ceyš-i derd olmam | B |
| Hücüm-ı ceyš-i derde şoḥbetiñ sedd-i sedīd oldu | S |
| 5. Nice şād olmasın şimdi vişāliñle dil-i Sāmī ²⁸ | |
| Seni görmek Bahāya bir zamān emr-i ba'īd oldu ²⁹ | |

[31]

41

Gazel

Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün
Remel -+---/-+---/-+---/-+--

1. Varsa sensin meclis-i rindāneniñ eglencesi
Sensiz olmaz gerdiş-i peymāneniñ eglencesi
2. Nev-civānım bezmi teşrīf et ayaklandır bizi
Tāzelensin na're-i mestāneniñ eglencesi
3. Āh mümkin mi dem-i ğamda ferāġat bādeden
Kaṭresi etse beni divāneniñ eglencesi
4. Gelmeden bezme başıñdan şav raḳīb-i kāfiri
Olmasın meclis o bed-bīġāneniñ eglencesi
5. Mey şunarken yaḳ **Bahāy**ı şu'le-i ruḫsārīña
Yanmadır bilmez misin pervāneniñ eglencesi

42

Müfred

Mef'ülü fā'ilātü mefā'ilü fā'ilün
Muzāri' --+/-+--+/+--+/+--

1. Serdim güzer-gehiñde ten-i ḫāk-sārımı
Geçdikçe dāmeniyile sürtsün ğubārımı

[32]

43

Şarkı

Müstef'ilātün müstef'ilātün
Recez --+---/-+---

²⁸ Bu müşterek şiirin diğer şairi Sāmī'nin kesin olarak kim olduğunu tespit edemedik. Bununla birlikte, aynı dönemde yaşayan, Bahā ile yollarının kesiştiğini tahmin ettiğimiz isimlerden Süleyman Nesib olarak tanınan Mehmed Sāmī(1866-1917)'nin bahsi geçen isim olması daha yüksek bir ihtimaldir. Süleyman Nesib'in Recāizāde Mahmud Ekremle olan yakınlığı(Arslan, 2014) da bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

²⁹ Müşterek şiirlerle ilgili temel kaynaklardan biri olan İ. Hakkı Aksoyak'ın "Müşterek Şiirler Divanı" adlı çalışmasında da bu şiire rastlayamadık (2017).

1. Gördüm cemâliñ semt-i Vefâda
Kaldı gözüm sen çeşm-i elâda
2. Eyler lisân-ı hâlim ifâde
Kaldı gözüm sen çeşm-i elâda
1. Endâm-ı nâziñ ğâyet begendim
Yok senden özge bir dil-pesendim
2. Kesme nigâhıñ benden efendim
Kaldı gözüm sen çeşm-i elâda
1. Rûyuñ görenler olmağda mâ'il
Verdim saña ben de 'âkıbet dil
2. Bir başkaya meyl ğayr-ı kâbil
Kaldı gözüm sen çeşm-i elâda

[35]

Tevârîh

44

Mağrı Köy³⁰ Câmî' ve Çeşmesine
"Kitâbesinde Muğarrerdîr"

Mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün
Hezec +--- / +--- / +--- / +---

1. Biñ on sâlinde himmet eyleyip Şa'bân Ağa merhûm
Bu mevki' de binâ etmişdi a'lâ câmî' ve çeşme
2. Mürûr-ı dehr ile çıkmışdı tarz-ı dil-nişininde
Kârîn-i inhidâm olmuşdu ra'nâ câmî' ve çeşme
3. Biğamdillâh kılındı sâye-i şâhânedede tecdîd
Bu nev tarh-ı bihîn üzre bu bâlâ câmî' ve çeşme
4. Binâ-yı şevketi şâh-ı zamânıñ pâyidâr olsun
Olunduğça cihânda böyle ihyâ câmî' ve çeşme
5. Bahâ târih-i tâmiñla 'ibâdullâha kıl tebşîr
Yapıldı def'a-i şânîde vâlâ câmî' ve çeşme

1292

³⁰ "Uzak köy" anlamındaki Mağrı Köy, bugünkü Bakırköy'ün 17. yüzyıldan 1925'e kadar kullanılan ismidir. İstanbul için taşra sayılan bu muhit, 17. yüzyıldan itibaren cami, hamam, konak gibi yapılarla imar edilmiştir (İstanbul, 1994/Cilt 1: 555). Bu şiirin kitabesinde yer aldığı çeşme ise bugün Şaban Ağa Çeşmesi olarak bilinen Bakırköy Dantelacı Sokak'taki Şabanağa Camii(bugünkü adıyla Karadervişiğa Camii)'nin altında yer almaktadır. 1010 yılında Şaban Ağa tarafından yaptırılan çeşme 1875 yılında Sultan Abdülaziz tarafından yenilenmiştir. (<http://www.suvakfi.org.tr/cesme/saban-aga-cesmesi-h-1292-m-1875/1825/>) (Erişim tarihi: 12.09.2019) Tarih şiiri bu yenileme vesilesiyle kitabe yer almıştır. Çeşme günümüzde işlevini kaybetse de yapının kitabesi hala sağlam olarak yerinde durmaktadır.

[36]

45

H̱vānende-i Meşhūr ‘Alī Beyiñ³¹ Vefātına

Fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilün(fa‘lün)

Remel - + - - / - + - - / - + - - / - + - - (- -)

1. Neş’e-sāz-ı meclis-i rindāne-i şevk-i tarab
Pir-i hoş-meşreb ‘Alī Bey mūsikī-kār-ı be-nām
2. Kılıp āgāhı karar-gāh nevā-yı sūz-nāk
Nağme-i āhı dil-i yārāna şevk-efzā-yı cām
3. Evce āgāz etdiği dem perde-i ‘uşşākdan
Zühre eylerdi def-i gerdün-ile rakşa kıyām
4. Görmedim devr-i tarabda zātına bir pîş-rev
Gelmemiş böyle uşüle aşinā üstād-ı tām
5. Şavtına dem-beste olsun bülbül-i bāğ-ı İrem
Verdi āhir kār-ı faşl-ı ‘ömr-i fāniye hitām
6. Āh kim āhenk-sāz-āsā bozuldu bezmimiz
Bir tarab-gāh-ı muhabbet var mı kalmış ber-devām
7. Naş olunsun kabrine tārīh-i menkūtuñ **Bahā**
Tutdu H̱vānende ‘Alī Bey evc-i Firdevsi makām

1315

[37]

46

Şā‘ir-i Meşhūr ‘Ārif Hikmet Beyiñ³² Vefātına

Mefā‘ilün mefā‘ilün mefā‘ilün mefā‘ilün

Hezec + - - - / + - - - / + - - - / + - - -

1. Sühāndān-ı deķāyık-āşinā Hersekli ‘Ārif Bey
Harīm-i ‘ışka maḥrem hikmetü’l-işrāka vākıf bey
2. Deger her mışra‘-ı rengini şad dīvān-ı ‘Urfiler
‘Aceb mi gelmediyse böyle bir ehl-i ma‘ārif bey
3. Nedīm-i nādī-i ‘irfān iken şu hāne meşreble
Tüketdi ‘ömrünü ol pīr-i erbāb-ı zarā’if bey

³¹ Ali Bey, 1831 yılında Kastamonu’da doğmuştur. Yakalandığı bir hastalık sebebiyle tedavi için gittiği İstanbul’da Enderun Mektebi’ne kaydolmuştur. Enderunda sesinin güzelliğiyle devlet adamlarını dikkatini çekmiş ve padişah sarayına kadar musiki meclislerinde aranan isimlerden olmuştur. 1869’da Enderun’dan ayrıldıktan sonra Kadıköy’e yerleşmiş ve ömrünün sonuna kadar musiki dersleri vermiştir (Özcan, 2016: 78).

³² Hersekli Ārif Hikmet Bey, Osmanlı son döneminin meşhur divan şairlerindedir. 1839 yılında yönetici bir ailede doğan Ārif Hikmet Bey, İstanbul’daki tahsilinin ardından çeşitli devlet görevlerinde bulundu (Aksoy, 1998: 233). 1901 yılında terfi ettiği Mahkeme-i Temyiz üyeliği sırasında Yazıcıoğlu Mehmed Bahaeddin Tevfik de aynı kurumda görev yapmaktaydı. Encümen-i Şuarā şairlerinden olan Ārif Hikmet Bey 1904 yılında vefat etmiştir.

4. Bırakdı nüşha nüşha dehre âsâr-ı dil-ârâsın
Edip gevher gibi sözlerle tezyîn-i şahâ'if bey
5. Dirîgâ şâ'irâne âteş-i hecr-ile yandırdı
Gönüller oldu şan mecmû'a-i süzân-ı vâşîf bey
6. İçe Kevşer şarâbın ba'demâ peymâne peymâne
Olup cām-ile Firdevs-ile hem-bezm-i letâ'if bey
7. **Bahâ** yazsın te'essüfle hemân târîh-i menkûṭun
Bizi etdi mükedder irtihâl-i Hikmet 'Arif Bey

1322

[38]

47

Taşçı-zâdeniñ Vefâtına

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Remel - + - - / - + - - / - + - - / - + - -

1. Fevt olup Ahmed Efendi-nâm meddâh-ı zamân
Taşçı-zâde şöhretin kazdırdı âhîr taşına
2. Yâd edip rahmetle ol pîri dedim târîh-i tām
Vâh Taşçı-zâdeniñ de kōndu taş başına

1279

48

Şeyh Yünusuñ Vefâtına

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Remel - + - - / - + - - / - + - - / - + - -

1. Tekye-i fâniden etdi Şeyh Yünus irtihâl
Vâşıl-ı deryâ-yı rahmet idi Hayy-ı lâ-yezâl
2. Söylesin baḥr-ı remelden tām târîhin Bahâ
Yutdu veh hüt-ı ecel Yünus Efendiği bu sâl

1279

49

Aḥibbâdan Qadrî Beyiñ Vefâtına

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Remel - + - - / - + - - / - + - - / - + - -

1. Fırka-i tahrîr-i emlâkde muḥarrir Kadrî Bey
Haḫ bu kim kıymet-şinâs dostdan bir er idi
2. Defter-i 'ömrü bu târîhde hitâma erdi âh
Bilmedik qâdrin cihânda Qadrî bir cevher idi

1283

[39]

50

Ayastefanos kıaryesinde muceddeden inřa olunan cāmi‘-i řerīf³³ tārīhidir ki kitābesinde muħarrerdir. Mecmū‘anıñ tertībinden řoñra sōylenmiř olduėundan ‘ilāveten derc olundu.

Mefā‘īlūn mefā‘īlūn mefā‘īlūn mefā‘īlūn
Hezec +--- / +--- / +--- / +---

1. Tekeřsūr eylemiřken kıaryede ġunden ġüne İřlām
Henūz yapılmamıřdı ūmmete bir cāmi‘-i ra‘nā
2. Bi-ħamdillāħ Meħemmed Ĥān-ı zī-řāniñ cūlūsunda
şu ĥayrıñ emr-i inşasın müyesser eyledi Mevlā
3. Cenāb-ı řehriyārıñ vāliidi merħūm Mecīd Ĥāniñ
Yapıldı māl ū vaķfindan bināsı oldu řevķ-efzā
4. İlāhī kııl o sultān-ı zamāniñ sāyesin memdūd
Ki etmiřdir cūlūsı devr-i meřrūtiyyeti ihyā
5. Teberrūk eyledim cevher-**Bahā** mıřra‘la tārīħin
şeref-pīrāye-i ĥayr oldu işbu cāmi‘-i a‘lā

1327

Sonuç

Bahāeddin Tevfik, 19. yūzyılda etkileri hālā devam eden Osmanlı klasik řiirinin ana çizgiyi ūzerinde řiirlerini sōylemiřtir. Geleneėin devam ettirdiėi form ve muhtevası Bahā’nın řiirlerinde kendini ġořtermektedir. Yazıma konu edilen eser Bahāeddin Tevfik’in henūz hayattayken neřredilmesine raėmen oėlu tarafından derlenerek yayımlanmıřtır.

Kaynakların “tannan” olduėunu ifade ettiėi kasidelerinden hiėbiri eserinde bulunmamaktadır. Bununla birlikte řiirlerinde iřlenmiř bir dilin ve geniř bir hayal dūnyasının yer aldıėı ġorūlūr. Bahā řiirlerinde klasik bir sōyleyiři takip eder. Bununla birlikte İstanbul’dan bazı semtlerin ve kiřilerin onun řiirinde konu edildiėi mūřahede edilir. Gazellerinde Nedīmāne bir sōyleyiřle karřımıza kııkan řair, tarih dūřūrmede de mahirdir. Yazdıėı tarih manzumelerinden bazıları devrin kimi mimari yapılarına iřlenmiř ve bugüne ulařmıřtır.

Bahāeddin Tevfik gibi isimlerin eserlerinin sadece edebī meselelere deėil devrin kūltūrel, mimarī ve tarihī hususlarına da ışık tutabileceėi ortaya koyulmuřtur.

³³ Bahsi geėen cami, bugūn İstanbul Yeřilkōy sınırları iėinde yer alan Yeřilkōy Mecidiye Camii’dir. Sultan V. Mehmed Reřad zamanında (1909-1918) Sultan Abdūlmecid(ö. 1861) adına Mimar Kemaleddin Bey tarafından inřasına bařlanmıřtır (Öz, 1962: 24). Yukarıdaki řiir camiin kitābesinde bugūn hala saėlam bir řekilde yer almaktadır. řiirin tarihi camiin yapıma bařlangıç tarihine tekabūl eder. 1909 yılında bařlayan camiin inřaati ancak Cumhuriyet’ten sonra tamamlanmıřtır (Erřan, 1998: 25).

Kaynaklar

- Akın, Nur (1994). “Fener”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 3. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 279-281.
- Aksoy, Hasan (1998). “Hersekli Ârif Hikmet Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17. Cilt. İstanbul, 233-235.
- Aksoyak, İ. Hakkı (2017). *Müşterek Şiirler Divanı*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Arslan, Mehmet (2014). “Ekrem, Recâ’î-zâde Mahmûd Ekrem Bey”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*.
<http://www.turkedebiyat isimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4784>
(Erişim Tarihi: 15.09.2019).
- Artan, Tülay (1994). “Fener Bahçesi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 3. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 281-282.
- Avcı, İsmail (2018). “Şehir Tarihi Araştırmalarının Katkı Bağlamında Mehmed Bahâeddin’in Üç Tarih Manzumesi”. *4. Uluslararası Türkoloji Kongresi Bildiri Kitabı*. 21-23 Eylül 2016, Varşova, 338-352.
- Aysu, Çiğdem (1994). “Tarabya”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 7. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 207-209.
- Ayverdi, Samiha (1966). *Boğaziçi’nde Tarih*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Baltacıoğlu, Tuna (1994). “Bağlarbaşı”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 1. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 533-534.
- Belge, Murat (1994). “Bahariye”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 1. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 536-537.
- Çağlayan, Bünyamin (2006). *Baharzâde Ferîde Hanım Divanı*. Ankara.
- Dikbıyık, Tuba Ruhengiz (2009). *Hat ve Süsleme Sanatları ve Mîmârî Üşup Bakımından Yahya Efendi Kabristanı Mezar Taşları*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- Erşan, H. Gülsüm (1998). *Mîmâr Kemâleddin’in Dîni Eserleri*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- İleri, Selim (1994). “Çamlıca”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 2. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 64-65.
- İnal, İbnü’l-Emin Mahmud Kemal (1999). *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlî’ş-Şuarâ) Cilt I*. Hazırlayan: Müjgan Cunbur. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- İstanbul (1994). “Bakırköy”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 1. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 555-557.
- İstanbul (1994). “Çiftelhavuzlar”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 2. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 513.
- İstanbul (1994). “Göksu”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 3. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 411-412.
- İstanbul (1994). “Göztepe”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 3. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 414-415.
- İstanbul (1994). “Sa’ dâbâd”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 6. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 385-386.
- Macit, Muhsin (2016). *Nedîm Divânı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını.

- Okçu, Naci (2001). “İzzet Molla, Keçecizâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23. Cilt. İstanbul, 561-563.
- Öz, Tahsin (1962). *İstanbul Camileri*, I-II Cilt. Ankara: TTK Yayınları.
- Özcan, Nuri (2016). “Ali Bey, Enderunlu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek-1. Cilt. İstanbul, 78-79.
- Parlatır, İsmail, Nurullah ÇETİN, Hakan SAZYEK (1997). *Recâizâde Mahmut Ekrem Bütün Eserleri I-II-III Cilt*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi.
- Su Vakfı, Şaban Ağa Çeşmesi,
<http://www.suvakfi.org.tr/cesme/saban-aga-cesmesi-h-1292-m-1875/1825/>
(Erişim tarihi: 12.09.2019)
- Şahin, Ebubekir Sıddık (2004). *Keçeci-zâde İzzet Molla'nın Divanları: Bahâr-ı Efkâr ve Hazân-ı Âsâr*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara.
- Yazarı Belirtilmemiş (2011). *Kaynaktan Mahalleye Ab-ı Hayat Kadıköy Çeşmeleri*, İstanbul: Kadıköy Belediyesi Yayınları.
- Yücel, Erdem (1994). “Çubuklu”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 2. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 333-335.



SEHL-İ MÜMTENİ ESTETİĞİ AESTHETICS OF SEHL-I MUMTENI

ADEM CAN

Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm
Assoc. Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Turkish
Language and Literature

ademcan.ar@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-1127-9946>

Atıf / Citation

Can. A. 2020. "Sehl-i Mümteni Estetiği". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 37-52

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 17.07.2019
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 17.12.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4234>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

SEHL-İ MÜMTENİ ESTETİĞİ AESTHETICS OF SEHL-I MUMTANI

ADEM CAN

Öz

Söz manadan farklıdır, edebî söz ise söyleyen kişiye aittir. Şiir, söz olarak tezahür eder. Klasik Türk şiirinde sözün veciz olanı makbuldür. Bu nedenle sehl-i mümteni söze daima ilgi gösterilmiştir. Türkçede sözün estetik formu sehl-i mümtenidir.

Varlıkların hâl ve hareketlerini estetik gösteren özellikler sadelik, denge, uyum, ahenk, bütünlük, zarafet vs.dir. İnsan davranışlarının zarif kabul edilenleri, bu özelliklerin yanı sıra sarf edilen kuvveti gizleyecek kadar kolay yapılanlardır. Keza sözün de yüklendiği manayı rahatlıkla taşıması estetik bir kıymet taşır. Klasik edebiyatta buna letafet adı verilmektedir. Letafet sehl-i mümtenin asgari şartıdır. Bununla birlikte sehl-i mümteni söz ayıklanmış sözdür. Belagat ilminde sözü ayıklamanın en ileri biçimine hazf denilirdi. Kelime sayısının en aza indirildiği daha estetik söz sanatına ise icaz adı verilir. Buna göre bir fikri, meramı, hissi veya manayı güçlendirmek için kelime sayısı en aza indirilmelidir. Sehl-i mümteni sözün bir diğer rüknü tabiiyettir. Şiir dilinin tabiiyeti samimiyetinden ileri gelir. Edebiyatta samimiyet, sanatkarın sözüyle özünün bir olması ve sözün sunuluktan kurtulmasıdır. Sehl-i mümteni söze malik şairler, yaşadıkları olağanüstü hâlleri anlatan, iç dünyaları zengin, deha sahibi kişilerdir. Manayı tam duydukları gibi ona en yakışan ifadeyi de kendiliğinden buluverirler. Bu, kalbe doğan mananın kendine uygun söze dökülmesi, mana ve ifadenin bütünleşmesi, dilin nihai formunu bulmasıdır.

Anahtar Kelimeler: söz, edebî söz, söz estetiği, letafet, tabiiik, samimiyet, sehl-i mümteni

Abstract

Word is different from meaning. Literary word belongs to the person speaking. Poetry exists as a word. In Classical Turkish poetry concise word is more acceptable. Therefore sahl-i mumtani has always got attraction in literature. The aesthetic form of the word in Turkish is sehl-i mümteni.

The features that aesthetically show the postures and movements of beings are simplicity, balance, adaptation, harmony, integrity, elegance, and so on. The human behaviors accepted as elegant are the ones made so easily that the effort behind it is unseen besides these features. Likewise, it is also aesthetically important that the phrase carries meaning attributed to it quite easily. In classical Turkish literature, this is called latâfat. Letafet is a minimal requirement for sahl-i mumtani. At the same time, the sahl-i mumtani is the phrase that has been purified. In rhetoric, the most advanced way to purify a phrase is called hazf. The more aesthetic art of phrase, in which the number of words is reduced the most, is called icaz. According to this in order to strengthen an idea, intent, feeling or meaning, the number of words should be minimized. Another condition of sahl-i mumtani is tabiiik. The nature of language of poetry comes from its sincerity. Sincerity in literature is that the artist's core and his phrase should be coherent with each other and that the phrase is purified from artificiality. The poets who own the sahl-i mumtani are intelligent and genius ones, with a rich inner world, who describe the extraordinary situations they experience. As soon as they sense the meaning, they find an expression which suits to it best. This is that the meaning coming from heart is expressed with words, the meaning and expression are integrated, the language finds its ultimate form.

Key Words: word, literary word, aesthetics of word, grace, naturalness, sincerity, sahl-i mumtani

Structured Abstract

In literary terms, the word is a verbal expression. To say literary words is to create a new form of expression by using the possibilities of spoken language to the end. Therefore, very few people who spoke the same language were able to say "words". The word is an important discovery of human intelligence. The influence of the word on the human being is certain. The literary word has its own peculiarities. They vary according to the logic of languages, but they show universal characteristics.

In classical Turkish poetry, the terse was acceptable, but the meaning was important and the sentence was as short as possible. In other words, a lot of things had to be told with little words, the word had to be complete, every way to ensure it was acceptable. Probably, as a result of this effort, an original form of expression was invented in the poem: sahl-i mumtani. Famous poems are remembered with sahl-i mumtani verses, famous poets were known with sahl-i mumtani words. The aesthetic form of the word in Turkish is sahl-i mumtani. Sahl-i mumtani, although it seems easy to say the word is very difficult. In fact, the Arabic phrase es-sehlu ve'l-mümteni' was somehow altered and assumed to be a Persian composition. According to the Arabic original, both words are adjectives and must be written in Turkish in the form of ehl sehlu ü belediyesi ehl. In this case it means both easy and difficult.

Since poetry is related to spoken language, it emphasizes verbal features. Simplification of poetry means searching for a kind of sahl-i mumtani. Essentially, sahl-i mumtani is the ideal of every poet; but this is not easy. Therefore, the great poets can usually reach this word. In order for a word to be considered sahl-i mumtani, it should be able to easily explain the meaning which is difficult to explain.

In classical Turkish literature sahl-i mumtani was in great demand. The aesthetic rules of dissolution and eloquence which constitute the theory of this literature were directed to sahl-i mumtani. The ideal "word" of this science applied to Arab, Persian, Indian and Turkish literature was sahl-i mumtani. It is not only easy to explain but also aesthetic feature of the word. It has all the features of aesthetics.

Simplicity is essential in Islamic arts. This also applies to poetry and literature. Simplicity, however, is not an alleviation of the essence. Rather, it is an expression of intense and deep content in a coherent and simple manner. A simple word should easily reveal an idea, purpose or emotion. This is not the convenience of the idea; is the ease of expression. In short, simplicity is a matter of style. As the basic principle of classical rhetoric, latâfat is the minimum requirement of sahl-i mumtani. Sahl-i mumtani is the extracted word. Every word included in it must fulfill its task to the maximum extent. In order to achieve this, care is given to word selection. In classical rhetoric, the most advanced form of weeding was called hazf. In the art of execution, in which words fulfill their duties properly, the word is relieved of all its weight. Thus, it reaches a comfortable and quick expression. It does not overshadow the meaning he conveys. If words give the sense of naturalness as in the language of speech, the form that the word will reach is sahl-i mumtani.

Another principle of Sahl-i mumtani is naturalness, that is to say in classical term tabiiyyet. The naturalness of poetry derives from its sincerity. Sincerity in literature means that the essence of the artist and the word are one, and that the word is not artificial. The artist who does not believe his words cannot be sincere. The poet who cannot reach the dimensions of sincerity and spontaneity cannot be expected to say sahl-i mumtani. Because sahl-i mumtani verses are actually an expression of faith. The poet places an entire world view, life experience, aesthetic understanding, personality, feeling and belief on these lines. For him sahl-i mumtani verses are not a makeshift expression of temporary emotions, but poet's poetic cause. His credibility stems from this. Believing poet can not lie. In verses 225 - 226 of Şuârâ Suresi, poets are implicitly forbidden to lie. According to classical logic, poetry constitutes the object pointed to in the mind of the hearing by replacing the equivalent of a statement. In fact, the classical poet lies in this temporary world. For him, there is not much difference between his experiences and dreams. The more he believes in his biological life, the more he believes in his emotional life. Even his real life is his art. This is the case for the modern poet.

The poets who say Sahl-i mumtani are rich people with genius who tell about their extraordinary state. Just as they feel the meaning, they automatically find the expression that best suits it. The beautiful word in Turkish is usually a terse form. Poetry can occur in both prose and verse. Poetry, on the other hand, emphasizes the discourse because it is based on oral language. For it, the effectiveness of the word in poetry depends on its aesthetics. The aesthetic form of Turkish poetry is sahl-i mumtani. Sahl-i mumtani consists of aesthetic features such as simplicity, naturalness, grace, ease and integrity. However, since it has a solid incisiveness, it is easy to mean. Sample text of the Sahl-i mumtani is the Quran.

Giriş

İlk insanın en mühim icatlarından biri *söz*dü. "İnsanın bütün icatları gibi bu da şüphesiz Allah'ın bir ihsanıdır." O bununla kendisini ifade etti, iletişim kurdu, bilgisini aktardı, kabul edildi, şahsiyet kazandı. Kendisine vahiy edilen din söz biçimindeydi, iman ve küfür sözle aşikâr oluyordu; dostluk da düşmanlık da sözle başlıyor, sözle bitiyordu. Ondan istifade etmeyi bilenlerin dilinde söz, sonsuz bir imkâna dönüşüyordu; "Zîrâ bu âlem-i mezâhîrde söz gibi nefsi-nâtika-i insâniyyeye müessir bir şey yoktu" (Cevdet Paşa, 1991, s. 54), itina ile sarf edilmeliydi. Ata ile oğul, dede ile torun arasında bağı; cedlerden tevarüs edilen en kıymetli hatıraydı.

İnsanoğlu hiçbir şeyle *söz* kadar uğraşmamıştır. Her gün söylemeye, yazmaya ve anlamaya mecbur olunan şeydir *söz*. Ona kayıtsız kalınamaz; o, nasihattir, vaattir, büyüdür, kehanettir, töredir, kanundur, duadır, ayettir. Buna rağmen tek söz söylemeden göçüp giden milyarlarca insan vardır. Çünkü *söz* başka *dil/lisan* başkadır. Dil bir milletin malıdır, kişiye ait değildir; *söz* kişiye aittir, tek tek kişilerin icadıdır.

Türkçede *söz*, *kelâm*, *laf*, *lafız* ve *lakırtı* hemen hemen aynı anlama gelir. Sözlükler birinden bahsederken diğerlerini karşılık olarak muhakkak verirler. Ancak bu kelimelerin kullanıldıkları yer itibarıyla aralarında fark vardır. *Söz*, *laf* ve *lakırtı*ın halk dilinde, *lafız* ve *kelâm*ın ise ilim ve fikir dilinde tercih edildiği görülmektedir. Bunun temel sebebi sonrakilerin terimleşmiş olmasıdır. Nitekim *kelam* Arapçada hem Allah'ın (cc) sübutü sıfatlarından birinin hem de İslami esasları konu alan ilmin adıdır. Dolayısıyla *kelam*ın dinî literatürde köklü bir anlamı vardır. Aynı dilden gelen *lafız* kelimesi de "başta nahiv ve belâgat, fıkıh usulü ve mantık olmak üzere dille ilgili disiplinlerde" (Şensoy, 2003, s. 42) terim anlamı kazanmıştır. Tanzimat Dönemi belagat kitaplarının üslupla ilgili terimleri arasına da giren bu kelimeler şifahi Türkçede fazla rağbet görmemiştir. Hâlbuki terim ve kavram anlamı bulunmayan Farsça menşeli *laf* ve Türkçe yansıma olduğu sanılan *lakırtı* kelimeleri konuşma dilimizde yaygındır. Ancak bunlar da *söz* kelimesine göre menfi bir anlam taşımaktadır. "*Lâf* 'söz, özellikle anlamsız söz' sözcüğünden alıntıdır." (Nişanyan, 2018). Hatta "*lüzumsuz ve beyhude söz, boş lakırtı, saçma söz*" (Şemseddin Sâmî, 1317, s. 1234) gibi anlamları bile vardır. Eski metinlerde rastlanmayan *lakırtı* kelimesinin ikinci anlamı "boş söz, dedikodu, laf"tır. (Güncel Türkçe Sözlük, 2018). Öyle anlaşılıyor ki *söz* kelimesi Türkçeye sonradan dâhil olan anlamdaşlarının konuşma dilinde yaygınlık kazanmasına müsaade etmemiştir. Çünkü kendisi şifahi Türkçenin en işlek kelimelerindendir. Sözlü geleneğin eski metinlerine bakılınca bu durum derhâl görülecektir. İçerisinde *söz* kelimesi geçen pek çok atasözü ve deyimimiz vardır. "Sözünü bil, pişir; ağzını der, devşir.", "Söz var, iş bitirir; söz var, baş yitirir.", "Söz gümüşse sükût altındır.," "söz sahibi olmak", "söz vermek", "sözünü geri almak" bunlardan yalnızca birkaçıdır. Buna karşılık *kelâm* ve *lafız* kelimesinin geçtiği atasözü ve deyimler istisna kabûlindedir. *Laf* ve *lakırtı* kelimeleri ise deyim ve atasözlerinde genellikle *söz* kelimesinin mukabili olarak geçer. Mesela *lafi kesmek / lakırtıyı kesmek, lafa tutmak / lakırtıya tutmak* ve *lafi mi olur / lakırtısı mi olur* deyimlerindeki *laf* ve *lakırtı* kelimeleri aslında *söz* kelimesinin yerine kullanılmıştır. Bu nedenle *söz*ün dilimizdeki eş anlamlıları kendisi kadar yaygın değildir. Sadece *Güncel Türkçe Sözlük*'te *söz* kelimesiyle kurulmuş doksana yakın deyim ve elliden fazla birleşik kelime tespit edilmiştir (Güncel Türkçe Sözlük, 2018). Mezkûr kelimenin türkû, mani ve bilmece gibi halk edebiyatı türlerinde ne kadar sık geçtiği malumdur. Âşık tarzı halk şiirinde de ekseriyetle tercih edilen odur. Esasen şiir şifahi dile yakın olduğu için İslami devir Türk şiirinde başından beri *söz* kelimesine geniş yer verilmiştir. *Kutadgu Bilig*'de *söz*den şu mısralarla bahsedilir:

bu ay toldı aydı ay begler begi
 kulı beg yüzün körse yitrür ögi
 ilig yarlıkamaz negü sözleyin
 ayıtmazda aşnu negü ötneyin
 biliglig sözün sen eşit özneme
 ayıtmazda aşnu sözüng sözleme
 kişig kim okısa kereklep tilep
 ol ok sözlegü aşnu sözni ulap
 ayıtmazda aşnu sözüük sözlese
 köni közledi kim ay yılkı tise

(Yûsuf Hashâcib, 1991, s. 113)

Yunus Emre söz için şu meşhur mısraları söylemiştir:

Keleci bilen kişinin yüzünü ağ ede bir söz
 Sözi pişirip diyenin işini sağ ede bir söz
 Söz ola kese savaşı söz ola bitire başı
 Söz ola ağulu aşı bahıla yağ ede bir söz

...

Kişi bile söz demini demeye sözün kemini
 Bu cihân cehennemini sekiz uçmağ ede bir söz

...

(Yunus Emre, 1991, s. 97)

Divanlarımız incelenirse söz kelimesinin bilinçli bir şekilde tercih edildiği kolaylıkla anlaşılacaktır. Mesela *Fuzûlî Divânı*'nda *kelâm* altı, *lafız* on sekiz ve *lâf* on üç yerde geçerken söz elliden fazla yerde kullanılmıştır. Yine *Nedîm Divânı*'nda *lâf*, *lafız* ve *kelâm* toplam yirmi altı yerde geçerken söz kelimesi elli iki defa zikredilmiştir. Her iki divanda da *lakurtı* kelimesi geçmez. *Fuzûlî Divânı*'nda söz redifli gazel bile vardır (Fuzûlî, 1997, s. 188). Klasik şairler sözü şiir manasında da kullanırlardı. Bunu anlamak için Nefî ve Şeyh Galib'in aşağıdaki mısralarına bakmak yeterlidir:

Bezî-i hayâle nağme-i şehnâzdır sözüüm
 Hüsn-i edâya gamze-i gammâzdır sözüüm
 Ben turfa rind-i şu'bede-bâz-ı tahayyülüm
 Ma'nâ-yı sihr ü sûret-i i'câzdır sözüüm
 Sad-sâle mürde-i gama cân-bahş olur hemân
 Güyâ Mesîh-i mu'cize-perdâzdır sözüüm

(Nefî, 1993, s. 318)

Zannetme ki şöyle böyle bir söz
 Gel sen dahı söyle böyle bir söz

(Şeyh Galip, 1992, s. 347)

Şiirdeki bu geniş kullanımına rağmen *söz* kelimesinin Osmanlı Türkçesinde terimleşmediği görülür. Eğer yanılmıyorsak belagat kitaplarımızda *söz* diye bir terim yoktur. Keza Muallim Nâci'nin *İstulâhât-ı Edebiyye*'sinde *söz* maddesi yer almaz. Mehmet Zeki Pakalın'ın hazırladığı *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*'nde de yoktur. Hatta bazı sözlüklerde *söz* maddesine yer verilmemiştir. Mesela Ferit Devellioğlu'nun *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*'inde *söz* maddesi bulunmaz, yazar *kelâm*, *lâf* ve *lafız* maddeleriyle yetinmiştir. Hâlbuki kelimenin teorik metinlerde sıkça geçtiği bilinmektedir. Mesela ilk edebiyat teorisi kitaplarımızdan olan ve 1910'da yazılan *Nazariyyât-ı Edebiyye*'de *söz* yüz elliden fazla yerde zikredilir. Kelimenin kullanılma biçimine dikkatle bakılırsa edebî dildeki terimleşme temayülü de fark edilecektir. Bununla birlikte sözlü eğitim ve öğretim dilinde çok daha yaygın olduğu aşikârdır. Öyleyse Cumhuriyet'ten sonra terimleşmiş olmalıdır. Nitekim yeni dönem dil ve edebiyat terimleri sözlüklerinde *söz* madde olmaya başlamıştır. TDK Gramer Terimleri Sözlüğü, *söz*ü tanımlamıştır. Ötügen Yayınlarının neşrettiği *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*'nde kısa bir *söz* maddesi bulunur. Keza Turan Karataş'ın *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*'nde de *söz* terim olarak verilmektedir. O hâlde Türkçedeki kadim *söz* kelimesinin halk diline ait olduğunu, buradan şiire ve edebiyata geçerek geniş surette kullanıldığını, ancak terimleşmediğini; bilim ve felsefe dilinde ise Arapçadan ve Farsçadan alınan *kelâm* ve *lafız* kelimelerinin terim olarak kullanıldığını kabul etmek gerekecektir. Buna ilaveten *söz* kelimesinin Cumhuriyet'ten sonra terimleştiği ve günümüz sözlüklerinde terim anlamıyla yer almaya başladığı belirtilmelidir.

Dil bilgisi terimi olarak *söz*, “bir veya birkaç sestem oluşan, anlamlı ses veya ses birleşimi; yazılı veya sözlü olarak açıklamaya yarayan kelimeler veya cümleler dizisi; söylenti” (Erverdi, 1998) ya da “bir maksadı anlatmak üzere söylenen kelime veya kelimelerden oluşan dizi; toplumsal bir kurum olan dilin kişi tarafından özel olarak kullanılması” şeklinde tanımlanır (TDK Bilim ve Sanat Terimleri Ana Sözlüğü, tarih yok). Her iki tanım da *söz*ün mana olmadığı, bir manayı veya maksadı karşılamak için bir araya getirilmiş kelimeler topluluğu olduğu belirtilmektedir. Binaenaleyh *söz*, kelime veya cümle gibi değişmez gramatikal bir parol değildir; bir cümleden meydana gelebileceği gibi birden çok cümleden de meydana gelebilir. Ahmed Cevdet'e göre,

Cümle ile kelâm [söz] beyninde umûm ve husûs-ı mutlak vardır şöyle ki terki bin mutazammın olduğu isnâd eğer maksudun-bi'z-zât ise ikisi müctemi' olur; değil ise yalnız cümle denilür kelâm denilmez. Meselâ “Adâlet güzeldir.” terki bi hem kelâm hem cümledir ammâ Fuzûlî'nin [Hayâlî'nin], “O mâhiler ki deryâ içredir deryâ[yı] bilmezler” mısraı iki cümleyi mutazammın bir kelâmdır.

(Ahmed Cevdet, 1299, s. 41).

*Söz*ün mutlaka cümle olması da gerekmez. Bir manayı veya maksadı özgün bir biçimde ifade eden herhangi bir kelime grubu da *söz* sayılır. Ârif Nihat Asya'nın

*Ey mavi göklerin beyaz ve kızıl süsü...
Kız kardeşimin gelinliği, şehidimin son örtüsü,
Işık ışık, dalga dalga bayrağım,*

(Asya, 2008, s. 22)

mısraları cümle olmadıkları hâlde sözdür. Yine aynı şiirdeki “barışın güvercini, savaşın kartalı” tamlamaları tek başlarına birer sözdür. Nitekim bunlara *söz sanatı* denmesi söz hüviyeti taşımalarındandır. Aynı şekilde cümle olmayan deyimler ve hitap sözleri de söz kabul edilir. Hâsılı söz dilin yapı birimi değil, ifade biçimidir. Bu ifade biçiminde *özgünlük* esastır. Özgünlük ise *edebîlikle* var olur. Dolayısıyla söz genellikle edebî ifade biçimidir.

I. Edebî Söz

Edebî manadaki *söz*, konuşanın bir manayı karşılamak için konuştuğu dilin sınırsız imkânlarını değerlendirerek ibda ettiği kendine has ifade biçimidir. Dilin günlük konuşmadaki alelade kullanımı *söz* sayılamaz; bu, iletişimin icabı olan mekanik örgütlenmedir; o dili bilen herkesin fazla düşünmeksizin meydana getirdiği tabii bir kodlamadır. Söz gelimi “Dün bir adam sizi sordu.”, “Babam fidanları buraya dikerseniz sulamakta zorluk çekmezsiniz, dedi.”, “Kasabalılar yaptıkları işe gereken değer verilmediğinden şikâyet ettiler.” vb. cümlelerinin söz değeri yoktur. Çünkü bu cümleler konuşmacıya has ifadeler değildir, dilin umumi işleyişine göre söylenmiştir. Bu cümlelerdeki mütekellim payı dilin gramerini doğru işletmekten ibarettir. Edebî sözde de dilin iletişim mekanizması doğru işletilir; fakat bununla kalınmaz, daha önce işitilmemiş bir ifade biçimi ibda edilir. Böylece aktarılan mana daha önce umumun bildiği bir şey olsa bile sözün kendisi yenidir. Nitekim bu sözü daha sonra kullananlar onu sahiplenmezler, “falancanın dediği gibi”, “filanın bir sözü vardır...” vb. ifadelerle sözün başkasına ait olduğunu belirtme gereği duyarlar.

Edebî sözün dile mal olanlarına *vecize/özdeyiş* adı verilir. Vecizeler genellikle şair ve yazarların muhtelif eserlerinde söyledikleri güzel ve hikmetli sözlerdir. Şayet bu sözler din büyükleri tarafından söylenmiş ve atasözü hükmüne girmiş ise *kelâm-ı kibar* adını alır ve düstur kabul edilirler. Vecizeler, sanat ve edebiyat kamuoyu tarafından genel kabul görmüşlerdir; hatta zamanla halk diline de intikal etmişlerdir. Atasözleriyle deyimlerin kaynağı çoğunlukla vecizelerdir. Bu sözler günlük dilde de ödünç olarak kullanılır.

Nesir dilinde fikrin mutlaka edebî sözle ifade edilmesi gerekmez. Fakat kimi yazarlar muayyen bir üsluba sahip olduklarından fikirlerini bedii sözlerle ifade etmekten hoşlanırlar. Başta roman ve hikâye olmak üzere hatıra, deneme ve fıkra yazısı gibi türler buna müsaittir. Ayrıca bazı dönemlerin nesir dilinde söze hususi bir ihtimam gösterilir. Filvaki klasik nesirde söz muteberdi; hatta süslü nesir denilen tür, bedii sözle inşa edilirdi. Günümüz nesrinde sanat metinleri retoriğe müsamaha gösterse de bilim dili bedii olmayan mekanik bir ifade biçimi geliştirmiştir. Dolayısıyla hem konuşma dilinden hem de sözden uzaklaşmıştır. Şiirde ise ifade daima söz olarak tecelli eder. Adonis, Arap poetikası için “Şiir, söz ve ondan da öte bir şeydir.” der (Adonis, 2004, s. 13). İbn Sînâ’ya göre “Şiir; uyumlu ve eşit ikâları olan, kendi vezinlerinde tekrar edilen, son harfleri benzer [kafiyeli] sözlerden oluşan hayâle dayalı sözdür. Bu tanıma göre ‘kelâm’ (söz) şiirin ilk cinsidir.” (İbn Sînâ, 2013, s. 95). Şiirsel işlevde kullanılan dilin, dikkati kendi üzerine çekecek biçimde düzenlenmesi gerekir. Bu durum şairi dille ilgili bazı arayışlara itmiştir. Böylece “şiir sözün en üst dili” (Haksal, 2015, s. 17) olma ukdesine tutulmuştur. Şiir dilindeki aykırılığın temel sebebi budur. Rus biçimcilerinin *alışkanlığı kırma* adını verdikleri bu dil tazelenmesi, büyük şiir geleneklerinde çetin bir söz işçiliğine dönüşür. Şairin asıl mektebi budur.

Klasik Türk şiirinde sözün veciz olanı makbuldü, bittabi anlam esastı ve cümle mümkün olduğu kadar kısaydı. Yani az sözle çok şey anlatılmalydı, sözün münakkah olması gerekirdi, bunu temin edecek her yol mubahtı. Muhtemelen bu çabanın neticesi olarak şiirde nev-i şahsına münhasır bir ifade biçimi icat edilmişti: *sehl-i mümteni*. Meşhur şiirler sehl-i mümteni mısralarıyla hatırlanır, meşhur şairler sehl-i mümteni sözleriyle bilinirdi. Türkçede sözün estetik formu sehl-i mümtenidir.

II. Sehl-i Mümteni

Sehl-i mümteni “söylenilmesi kolay görüldüğü hâlde pek güç olan söz.” demektir. (Muallim Naci, 1307, s. 225). Terkip bu hâliyle Farsça sıfat tamlamasıdır. Buna göre *sehl* (سهل) ‘kolay’ anlamında isim; *mümteni* (ممتنع) ‘imtina eden’, ‘gerçekleşmesi imkânsız olan’, ‘mümkün olmayan’, ‘olanaksız’ anlamlarında sıfattır. Bu durumda terkinin anlamı, “güç kolaylık”, “imkânsız kolaylık”; daha doğru bir Türkçe ile “benzersiz kolaylık”, “şaşırtıcı kolaylık” ifadeleriyle karşılanabilir. Sehl-i mümteni terkinin nasıl ve ne şekilde ortaya çıktığı bilinmiyor. Aslında Arapça bir tamlama olan *es-sehlu ve'l-mümteni* nasılsa değişikliğe uğramış ve Farsça terkip zannedilmiştir. Arapça aslına göre her iki kelime de sıfattır ve Türkçede *sehl ü mümteni* şeklinde yazılmalıdır (Tokathı, 2008, s. 609). Bu durumda “*Hem kolay, hem de güç mânâsına bir tâbirdir.*” (Tâhirü'l-Mevlevî, 2019, s. 173). Nitekim *sehl* kelimesi *Yunus Emre Divanı*'nda zarf göreviyle kullanılmıştır.

*Bunda korkmaz isen Yunus onda korkuturlar seni
Eğer dirliğin hakk ise sıratı geçesin sehel*

(Yunus Emre, 1991, s. 126)

Sonraki kaynaklarda da kelime sıfattır. 15. yüzyıla ait *Acâbü'l-Mahlûkât*'ta şöyle geçer: “Anı eritdiler, bir sehel altun hâşıl oldı” (Sarıkaya, 2010, s. 377) *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*'nde *es-sehl* kelimesi “السَّهْلُ [es-sehl] (أَهْلٌ [ehl] vezninde) ve السَّهْلُ [es-sehil] (كَيْفٌ [ketif] vezninde) Kolay ve âsân şey'e denir” biçiminde kaydedilmiştir (Mütercim Âsım Efendi, 2014, s. 4568). Demek ki “sehl-i mümteni” terkihi oluşturulurken kelimelerinin türü dikkate alınmamıştır. Aslında terimleşen terkiplerde kelimelerin kendi tür ve anlam özelliklerinden kısmen uzaklaşması tabiidir.

Terim olarak derin ve kapsamlı bir mananın inanılmaz bir kolaylıkla ifade edilmesi anlamına gelen *sehl-i mümteni* bir üslup özelliğidir. “Kolay görünmekle birlikte benzerinin söylenmesi çok zor olan söz, mısra, beyit anlamında belagat terimi” (Mengi, 2009, s. 321) olarak bilinir.

Sehl-i mümteni, söyleyişte suhulet olarak zuhur eder. Nitekim muhatabında uyandırdığı ilk intiba suhulettir. Onunla karşılaştığımızda öteden beri bildiğimiz şeylerin basit bir ifadeyle tekrarlandığını zannederiz. “*Sehl-i mümteni*'in en büyük ziyneti külfetsizliğidir. Gayet tabii ve revân olduğundan onu işiten 'Ben de böyle söz söyleyebilirim.' der.” (Muallim Naci, 1307, s. 225). Hatta kötü bir okur bu vehimden kolay kolay kurtulamaz. Şiir dili üzerinde düşünmekten hoşlanan zevk-i selim sahipleri ancak bu basit gibi görünen zor söyleyişin kıymetini takdir edebilirler. Hakiki bir sehl-i mümteni bir kere takdir edilince bir daha bıktırmaz; zira bu söz derinden duyduğumuz ve sürekli meşgul olduğumuz, ancak dile getirmek istediğimizde elimizden kaçırduğumuz geniş bir mananın kolay ve kusursuz bir

formülü gibidir: Zekâyı oyalamaz, zevki zorlamaz, tabii bir neticeye rahat bir revişle varır. Onu okurken veya dinlerken meramımızı tam ifade etmek bahtiyarlığına ereriz.

Şiir dili, konuşma diline dayandığı için sözel hususiyetleri öne çıkarır. Mücerret hisleri nakleden bu dilin, beklenen tesiri temin edebilmesi bütün ağırlıklarından kurtulmasıyla mümkündür. Dolayısıyla konuşma dilinin tabiiliğine yaklaşması gerekir. Eskilerin *tabî'at-ı ifâde* adını verdikleri bu sade söyleyişte “Söz o kadar tabî’i olmalıdır ki ma’nâsı okuyanların haberi olmaksızın zihinlerine girmeli ve gûyâ kendi zihinlerinde peydâ olmuş bir ma’nâ zannedilmelidir.” (Menemenlizâde Tâhir, 1314, s. 53). Dilin tabiileşmesi basit bir derekeye inmesi değil, kolay ve rahat işleyecek kıvamı bulmasıdır. Bunu büyük eserin temel şartı kabul edenler bile vardır. Octavio Paz’a göre “Şiir herkese ait denilen bir dille yazılmışsa eğer, olgunlaşmış sanattır söz konusu olan. Büyük sanat, açık ve anlaşılır olandır.” (Paz, 1991, s. 33). Şiir dilinin sadeleşmesi, bir nevi sehl-i mümteniye araması demektir. Esasen bu her şairin idealidir, fakat kolay değildir. Onun için sehl-i mümteniye çoğunlukla büyük şairler ulaşabilir.

Bir sözün sehl-i mümteni sayılabilmesi için anlatılması zor olan manayı kolayca anlatabilmiş olması gerekir. Mana, mahiyeti itibarıyla zihnî bir olgudur. Ses, renk, şekil, kelime, söz vb. *gösteren*lerle ifade edilmedikçe müşahhas bir değer kazanamaz. Binaenaleyh biraz kapsamlı bir mananın doğru aktarılabilmesi için ifade aracının iyi düzenlenmesi şarttır. Öyle ki *göstergenin* unsurları arasında tam bir mutabakat olmalıdır. Fakat mücerret fikir ve duyguları müşahhas araçlarla karşılamak kolay değildir. Diğer iletişim araçlarına göre daha sistemli olan dilin, naklettiği manayı sınırlandırmada daha kabiliyetli olduğu söylenebilir. İlahî emirlerin sözle nazil olması bu fikri haklı çıkarmaktadır. İlahî metinlerin keyfiyeti bir kenara bırakılırsa aslında hiçbir mana sözle tam olarak aktarılamaz; zira bir zihinde doğan mefhumun olduğu gibi bir başka zihne ilkası mümkün değildir. Şayet bu mana bedii hisleri de ihtiva ediyorsa anlatma süreci, zihindeki bir benzerini başka zihinlerde yeniden inşa etmek şeklinde gerçekleşir. İşte bu keyfiyet dilin önemini bir kat daha artırır. Özellikle edebî metinlerde dil, mananın basit bir aracı değil; manayı kurgulayan ve örgütleyen kurucu unsurdur. Şiirde ise dili manadan ayırmak imkânsızdır. Çünkü mana sözle kaimdir, söz değişince mana da değişir. “Söz, dimağın varlığı ‘ete kemiğe’ büründürdüğü değer” (Duralı, 2013, s. 66); mananın kabı ve kabuğudur. Kabuk; kokusu, rengi, biçimi ve hacmiyle özü yansıtır. Öyleyse sözün her bakımdan manaya layık olması, manayı çabuk ve zarif bir biçimde izhar etmesi gerekir. Şiirde bu mahiyetteki sözlere *sehl-i mümteni* denir.

III. Sehl-i Mümteni Sözün Estetik Unsurları

Sehl-i mümteni sadece anlatma kolaylığı değil, aynı zamanda sözün estetik niteliğidir. Onda estetiğin bütün hususiyetleri mevcuttur. Lalo’ya göre “Güzel denilen şey, zevkin kontrolünden geçmiş, zahmetsizce, asgarî vasıtalarla azamî verimi temin eden zihnin kavradığı ahenktir.” (Lalo, 2004, s. 74). Bu tanımın *sehl-i mümteniye* ne kadar uygun düştüğü açıktır. *Sehl-i mümteninin* cazibesi işte bu estetizmle ilgilidir. Tekâmül etmiş edebî gelenekler ona hususi bir ehemmiyet gösterir. Klasik Türk edebiyatında *sehl-i mümteniye* büyük bir rağbet vardı. Bu edebiyatın nazariyatını meydana getiren fesahat ve belagat ilminin bedii kaideleri onu temine yöneliktir. Arap, Acem, Hint ve Türk edebiyatlarına tatbik edilen bu ilmin ideal “sözü” *sehl-i mümtenidir*. Nitekim İslâmî edebiyatın en güzel mısraları ekseri

sehl-i mümteni sözlerle söylenmiştir. Zaten mezkûr ilmin esasları bu mısralarla temellendirilir.

Sehl-i mümteni sözün rükünleri nelerdir? Şüphesiz ilk rükünü *sadeliktir*. Tabiatı sembolize ederek üsluplaştıran İslam sanatları *vasf-ı esasîyi* vazetmek için teferruatı ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla İslam sanatlarında sadelik esastır. Bu durum şiir ve edebiyat için de geçerlidir. Ancak *sadelik* özün hafifletilmesi değildir. Bilakis kesif ve derin bir içeriğin insicamlı ve sade bir üslupla ifadesidir. Az kelimeyle çok şey anlatamayan söz *sade* değil, *basittir*. *Sade* sıfatını haiz bir sözün; herhangi bir fikri, maksadı veya hissi tam bir suhuletle ortaya koyması gerekir. Bu, fikrin kolaylığı değil; ifadenin kolaylığıdır. Kısacası *sadelik* bir üslup meselesidir. Eskilerin *üslûb-ı sâde* adını verdikleri bu tarzı Menemenlizâde Mehmet Tâhir şöyle tarif eder:

Üslûb-ı sâde yalnız ifhâm ve tebeyyüne mahsûs bir tarz-ı beyândır ki her şeyden ziyâde selâset ve vuzûh ile tabîyyete müftektir bulunur. Kelimât o kadar mutâbık, ifâde o kadar selîs, o derece vâzih ve tabîî olmalı ki okundukça mevzûu olan efkâr ve hissiyyât kelimât-ı mahsûsasını âlem-i ilhâmdan berâber alıp getirmiştir ve o fikrin bundan başka bir sûretle ifâdesi kâbil değildir zannolunmalıdır.

(*Menemenlizâde Tâhir, 1314, s. 81*)

Böyle bir kıvama ulaşan söz her türlü süsten, sunilikten ve zorlamadan kurtulur. Râzî'nin şu beyti sadeliğe örnektir:

*Sermâye-i şâîrân tükenmez
Dünyâ tükenir yalan tükenmez*

(*Râzî Divânı*).

Bu beyitteki ifade kolaylığı bedii bir kıymet taşır. Klasik nazariyatta buna *letâfet* adı verilmektedir. Bediyyatın temel ilkesi kabul edilen *letâfet* için Ahmed Reşid şunları kaydeder: “*Bir zî-rûhün eşkâlinde letâfet, a'zâsının harekât-ı sehîle icrâsına en müsâit bir sûrette bulunması demektir. Vaz'îyyatta letâfet ise muhâfazası en az kuvâ-yı adaliyye sarfına muhtâc olan vaz'îyyetlere hâstır. Eşyâda letâfet de en ziyâde bu eşkâl ve vaz'îyyâtı andıran yerlerde hiss olunur.*” (Ahmed Reşid, 2017, s. 67). Buna göre “*A'zâ-yı reftârî mütekevvil olmayan hayvanların, yürürken büyük bir sa'y-i adalî sarf eden insanların harekâtına latîf denilemez. Kaplumbağanın revîşi, bir hamâln yürüyüşü hiçbir zaman bize letâfet ihsâs etmez.*” (Ahmed Reşid, 2017, s. 66). Gerçekten de ağır ve hantal eşya veya hareket kaba görünür. Çünkü onu ayakta tutan ya da harekete geçiren kuvvetin veya adalenin maruz kaldığı güçlük zihni de meşgul eder. Aksine “*Bir cism-i sâkinin muvâzene-i vücûdiyyesini muhâfaza etmek için en az mesâ'î-i adaliyye sarfını istilzâm eder bir vaz'îyyette bulunması bizde hiss-i letâfet tevliğ eder.*” (Ahmed Reşid, 2017, s. 313). Yine bunun gibi hafif, kolay ve çok az bir gayretle icra edilmiş vehmini veren seri hareketler zarif görünür. Şişman bir adamın ağır aksak yürüyüşüne mukabil endamı düzgün genç bir insanın rahat ve akıcı yürüyüşü üzerimizde estetik bir etki uyandırır. Tıpkı bunun gibi bir ceylanın fazla zorlanmadan hızlı ve kesintisiz koşması, herhangi bir kuşun sanki hiç çaba sarf etmeden gökyüzünde süzülmesi, yunus balığının denizde zahmetsizce kayıp gitmesi insanda bedii bir duygu hâsıl eder. Aynı şekilde

sporcuların, dansçıların ve akrobatların zor hareketleri kolayca yapabilmeleri hoşumuza gider. Zarif kabul edilen fiili insan davranışlarının tamamı, sarf edilen kuvveti gizleyecek kadar kolay ve rahat yapılan hareketlerdir. Bir tüy gibi yavaşça oturmak, bir kuş gibi hiç zahmet çekmeden dimdik kalkmak, zorlanmadan tane tane ve akıcı bir biçimde konuşmak, bir şarkıyı uygun ses tonuyla perdeler arasında rahat geçişlerle kolayca seslendirmek vs. gibi. Keza sözün de yüklendiği manayı kolayca taşıması bedii bir kıymet taşır. Yukarıda letafetle ilgili fikirlerine yer verilen Ahmed Reşid, edebiyattaki *letafeñi* “*Cümel ve ibârâtın böyle temevvücât-ı hafife-yi mütemâdiyye ile cereyândır.*” (Ahmed Reşid, 2017, s. 67) biçiminde tanımlar ki bu aslında sözün, meramı en az çaba ile dile getirmesi demektir. Sözün bu kemale ermesi ağırlıklarından kurtulmasıyla mümkündür. Letafet kesbetmiş külfetsiz sözün nihai biçimi sehl-i mümtenidir. Ahmed Reşid aynı eserin bir başka yerinde “*Letâfet, tabîyyet-i üslûba mazhar olan eserlerin hâssa-i mümeyyesidir; sehl-i mümteni' sıfatına liyâkat bununla tamam olur.*” (Ahmed Reşid, 2017, s. 278) demektedir ki bu durumda *letafet* sehl-i mümteninin asgari şartı sayılabilir.

Sehl-i mümteni söz ayıklanmış sözdür. Ona dâhil olan her kelime kendisinden beklenen vazifeyi azami seviyede ifa etmelidir. Bunu sağlamak için kelime seçimi ve iktisat yasasına fevkalade itina gösterilir. Zira “Estetik nesnenin belirlenmesi bir seçme edimidir.” (Timuçin, 2013, s. 154). Edebî eserde ve özellikle de şiirde dil aynı zamanda estetik bir nesnedir. Dolayısıyla fazlalıklarından arındırılarak ortaya konabilmelidir. Klasik belagat ilminde sözü ayıklamanın en ileri biçimine *hazf* denilirdi. ‘Aradan kaldırma, giderme, eksiltme, çıkartma, silme’ anlamlarına gelen *hazf*, sözün kelimelerini en aza indirme çabasıdır. Ancak bazen *hazf* edilen kelime veya kelimelerin anlatım bozukluğuna sebep olduğu görülür. Kelime sayısının asgari seviyeye indirildiği daha estetik söz sanatına *icaz* adı verilir. “*Bir fikrin, vâzıh olmak şartıyla, en az kelime ile ifadesine icâz deriz ki şerâ'it-i sâ'ireden sarf-ı nazar, belâgatin mertebe-i a'lâsıdır.*” (Ahmed Reşid, 2017, s. 249). Kelimelerin görevlerini hakkıyla yerine getirdiği *icaz* sanatında söz bütün külfetinden kurtularak hafifler. Böylece rahat ve kıvrak bir ifade kabiliyetine ulaşır. Naklettiği manayı gölgelemez. Şayet kelimeler de konuşma dilindeki gibi kendiliğinden yerini bulmuş hissini verilerse sözün varacağı biçim sehl-i mümtenidir. İbrahim Hakkı'nın aşağıdaki meşhur mısraları *hazf*, *icaz* ve sehl-i mümteni bağlamında değerlendirilirse sözün mahiyeti daha iyi anlaşılacaktır:

*Hak şerleri hayr eyler
Zann itme ki gayr eyler
Ârifanı seyr eyler
Allah görelim neyler
Neylerse güzel eyler*

(*Dîvân-ı İbrâhîm Hakkı Erzurumî, Yok, s. 192*)

Hak şerleri hayr eyler mısrası hükmü tamamlanmış bir cümledir. *Fâilî* Hak, *fiilî* hayr eylemek, *nesnesi* şerler'dir. Tam bir imanın ifadesi olan cümle açık bir anlam taşır. Bu açıklık, doğru seçilmiş en az sayıda kelimenin kesin bir hükmü dile getirmesiyle sağlanmıştır. İkinci mısra birleşik bir cümledir ve hükmün kesinliği, asgari kelime kullanımı ve anlam açıklığı bakımından ilk cümleye denktir. Fakat kelime tasarrufu ondan farklıdır, çünkü burada nesne ve öznel *hazf* edilmiştir. Böylece *ikaz* anlamı taşıyan ikinci mısranın cümlesi

hem anlam hem de yapı olarak ilk mısradaki cümleye bağlanır. Eğer ikinci cümle olduğu gibi yazılmış olsaydı “Zannetme ki Hak şerleri gayr [hayırdan gayrı] eyler.” biçiminde olacaktı. Bu durumda cümle hem *inap* ve *iksarla* sakatlanacak hem de iki cümle arasındaki ilgi zayıflayacaktı. Hatta şiir sözü olmakta çıkıp nesir cümlesine dönüşecekti. Üçüncü mısra da tek cümleden meydana gelir ve o da en az öncekiler kadar *münakkahtır*. Söz konusu cümlede hüküm ve anlam tamamen değiştiği için öğeler belirtilmiştir. Ancak nesne zamiri üzerinden önceki mısralarla çok kuvvetli bir bağ kurulmuştur. *Anı* zamiri ilk iki mısrayı birden temsil eder. Bu cümlelerin nesir dilindeki zamirsiz karşılığı şöyledir: “*Ârif, Hakk’ın, şerleri [hayırdan] gayr eylemeyip hayr eylesini seyr eyler.*” Şair, iç içe geçen hükümler birliğini tek zamirle karşılayarak mühim bir vuzuh elde etmiştir. Üç kelimedenden oluşan dördüncü mısraya iki cümle sığdırılmıştır. Mutlak bir tevekkülün ifadesi olan bu mısra önceki üç mısrayı da toplayıp son mısradaki teslimiyet anlamına bağlamıştır. İbrahim Hakkı altı cümleden oluşan on beş kelimelelik birime Şark İslam düşüncesinin özünü ve Müslümanın hayat telakkisini sığdırmıştır. Bu kadar derinlikli bir fikrin on beş kelimeye teksif edilmesi şiire geniş bir vuzuh kazandırır. Çünkü bilinmektedir ki “*Ne kadar az sözle teshîm-i merâm olunabilirse aranılan te’sîr için zihinde kalacak kuvve-yi telakkiyye o nisbette ziyâde olur...*” (Ahmed Reşid, 2017, s. 248). Öyleyse fikri ve manayı güçlendirmek için kelimeyi en aza indirmek gerekir. Fakat daha önemlisi doğru ve uyumlu kelimelerin seçimidir. Bütün bunlardan sonra en şaşırtıcı olanı ise hakiki bir terkip değeri kesbeden bu sözün konuşma dilindeki gibi çok tabii görünmesidir. İşte *sehl-i mümteni* tam da budur.

Sehl-i mümteni sözün bir diğer rüknü *tabiiilik*, klasik terimle söylemek gerekirse *tabiiyettir*. *Tabiiyyet* “*Eşkâr ve hissiyyâtı zînet-i ca’liyyeden berî olarak gâyet tekellüfsüz gâyet serbestâne bir sûretle beyân etmekten ibârettir.*” (Mahmûd Ekrem (Recâ’izâde), 1299, s. 153). Şiir dilinin kaynağı konuşma dilidir. “Şiir; toplumun yaşayan dili, onun efsaneleri, düşleri ve derin arzuları, yani dilin en güçlü ve gizli eğilimleri tarafından beslenir.” (Paz, 1991, s. 31). Fakat bu dil konuşma dilinin aksine hakiki bir dil değildir; zira “*Sanatçının dili, gerçekliği en doğal biçimlerde ortaya koyan yapay bir dildir ve yapay olduğu ölçüde özgündür. Bu yapay dille anlatılan hiçbir şey başarılı sanat yapıtında bir yapaylık olarak algılanmayacaktır. Yapaylık doğallığı sağlama adınadır.*” (Timuçin, 2013, s. 213). Bununla birlikte edebî türler içerisinde şiir dilinin ayrıcalığını belirtmek gerekir. Hakikatte o pratik ihtiyaçlardan doğmamıştır, hayali olan bir gerçekliği veya fevkalade bir hissi anlatmak için uydurulmuştur. Buna rağmen insan kendi özünden haber vermek istediği zaman şiire müracaat eder. Onun için “İnsanoğlunun en sahici dili şiirdir.” (Özel, 2011, s. 21). Kendisine kendisini anlatan insan, hiçbir menfaatinin olmadığı bir işte kendisini aldatamaz. Öyleyse bu dilin tabii olması gerekir. Zaten *tabiiyete* varamayan şiir muvaffak da olamaz. Fârâbî “*En güzel şiir doğal olan şiirdir.*” der (Bayrakdar, 1997, s. 51). Bu mertebeye ulaşan şiirin tezyinatla oyalanmaya tahammülü yoktur. *Sehl-i mümtenin* en güzel örnekleri tabii söylenmiş mısralardan meydana gelir. Fuzûlî’nin aşağıdaki beyiti gibi:

*Gelin ey ehl-i hakikat çıkalım dünyâdan
Gayrı yerler gezelim özge safâlar görelim*

(Fuzûlî, 1997, s. 309)

Şiir dilinin *tabiiyeti* samimiyetinden ileri gelir. Edebiyatta samimiyet, sanatkârın sözüyle özünün bir olması, sözün sunulmaktan kurtulması demektir. Ahmed Cevdet “*İnsânın*

lisânu kalbinin tercümânıdır.” der (Ahmed Cevdet, 1299, s. 11). Söylediği söze inanmayan sanatkâr samimi de olamaz. Samimiyet ve tabiiyet ölçülerine ulaşamayan şairin ise sehl-i mümteni söz söylemesi beklenemez. Zira sehl-i mümteni mısralar aslında bir imanın ifadesidir. Şair bütün bir dünya görüşünü, hayat tecrübesini, bedii telakkisini, şahsiyetini, hissiyatını ve itikadını bu mısralara yükler. Onun için sehl-i mümteni mısralar anlık duygusallığın eğreti bir ifadesi değil, şairin poetik davasıdır. İnanırcılığı bundan kaynaklanır. Aşağıdaki mısralar bu dikkatle okunursa mesele daha iyi anlaşılacaktır.

*Benim bunda kararım yok ben bunda gitmeye geldim
Bezîrgânım metâ'im çok alana satmaya geldim
Ben gelmedim davâ için benim işim sevi için
Dostun evi gönüllerdir gönüller yapmaya geldim*

(Yunus Emre, 1991, s. 140)

İnanan şair yalan söyleyemez. Şuârâ Suresi'nin 225 - 226. ayetlerinde şairlerin yalan söylemesi zımnen yasaklanmıştır (Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, 2006, s. 375). Râzî'nin yukarıda yer alan *Sermâye-i şâirân tükenmez / Dünyâ tükenir yalan tükenmez* beytinde olduğu gibi şiire zaman zaman yalan isnat edilmesi, onun asli malzemesinin hususi bir hâl veya hayal olmasındandır. Klasik mantıkta şiir “*Bir beyanın bedelinin yerine geçerek işitenlerin zihninde kendisine işaret edilen nesneyi nakşedef[n]*” temsili önermedir (Bayrakdar, 1997, s. 48). Yani zihni gerçekliktir. Müslüman şairin itikadına ters düşmediği, hatta bu itikadı tevîl veya tefsir ettiği için yalan değildir. Ümmî Sinân bir şiirinde şöyle der:

*Hak Muhammed yolına girdüm diyen kimse bugün
Görmediyse söylese yalan Müselmân olmadı*

(Ümmî Sinân, s. 259)

Aslında klasik şair fani olan bu âlemi de yalan bilir. Onun için yaşadıklarıyla hayalleri arasında pek fazla bir fark yoktur. Biyolojik hayatına ne kadar inanıyorsa hissi hayatına da o kadar inanır. Hatta onun asıl hayatı sanattır. Bu, modern şair için de böyledir. “*Sanatçı her şeyden önce sanatını yaşayan kişidir, bir başka deyişle bir duygu-düşünce bütünüdür estetik düzeyde yaşamaya alışmış kişi...*” (Timuçin, 2013, s. 214). O hâlde hangi devir ve hangi zihniyete mensup olursa olsun hakiki şairin sözü yalan kabul edilemez. Şiir en basit manada kayıp giden zamanın elinden bir şeyler kurtarma çabasıdır. Tabii gerçekliği sanatın diline dönüştürürken sözü şaşılacak biçimlere soksa da ifade edilen mana vakidir. Bu sadece şairin penceresinden gösterilen bir vakiadır. Nasıl ki “*Geçmiş günlerimi çok özliyorum.*” diyen birisinin yalancılığına hükmedemsek “*Geçmiş zaman olur ki hayali cihan değer*” diyen şairin sözüne de yalan diyemeyiz. “*Diğer taraftan şairin samimiyetine, duyarak yazdığına inanmak insanî bir ihtiyaçtır.*” (Eyüboğlu, 1997, s. 40). Hiçbir okur samimiyetinden şüphe ettiği şiiri kolay kolay beğenmez. Mantiğa aykırı da olsa şiirde söylenenlerin hissedilip yaşandığına kanaat getiririz. Hele hele söylenenler, manevi bir hâlin ifadesi ise şaire inanmak icap eder. Esasen sehl-i mümteni söze malik şairler, yaşadıkları olağanüstü hâlleri anlatan, iç dünyaları zengin, deha sahibi kişilerdir. Manayı tam duydukları gibi ona en yakışan ifadeyi de kendiliğinden buluverirler. Bu, kalbe doğan mananın kendine uygun söze dökülmesi,

mana ve ifadenin bütünleşmesi, dilin nihai formunu bulmasıdır. Elbette ki bu dil tabii dilden farklı olacaktır. Buna rağmen sehl-i mümteni söz gayet tabii görünür.

Sonuç

Edebî manada söz şahsi bir ifadedir. Edebî söz söylemek, konuşulan dilin imkânlarını sonuna kadar kullanarak yeni bir ifade biçimi ibda etmektir. Dolayısıyla aynı dili konuşan insanların çok azı “söz” söyleyebilmiştir. Zira söz, insan zekâsının mühim bir buluşudur. İnsan üzerinde tesiri tamdır. Edebî sözün kendine mahsus rükünleri vardır. Bunlar dillerin mantığına göre az çok değişmekle birlikte beynelmilel hususiyetler de arz eder. Güzel söz genellikle vecize kabilindedir. Vecize hem nesir hem de nazım dilinde ortaya çıkabilir. Şiir ise şifahi dile dayandığı için söyleyişi öne çıkarır. Onun için şiirde sözün etkili olması estetik olmasına bağlıdır. Türkçe şiirde sözün estetik formu sehl-i mümtenidir. Sehl-i mümteni; sadelik, tabiiilik, zarafet, suhulet ve bütünlük gibi bedii ilkelerden mürekkeptir. Bununla birlikte sağlam bir insicama sahip olduğundan manası zihne kolay düşer. Sehl-i mümteni estetiğinin örnek metni *Kur'an-ı Kerim*'dir.

Kaynaklar

- Adonis. (2004). *Arap Poetikası*. (E. İşler, Çev.) İstanbul: YKY.
- Ahmed Cevdet. (1299). *Belâgat-i Osmaniyye* (2 b.). İstanbul: Matba'a-i Osmâniyye.
- Ahmed Reşîd. (2017). *Nazariyyât-ı Edebiyye I-II*. (A. Çan, Dü.) Erzincan: Doğu Ciltevi Yayınevi.
- Asya, A. N. (2008). *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor* (15 b.). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bayrakdar, M. (1997). Fârâbî'nin 'Şiir Sanatının Kanunları' Adlı Risâlesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, xxxvi, 45-65.
- Cevdet Paşa. (1991). *Tezâkir* (Cilt 40). (C. Baysun, Dü.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Dîvân-ı İbrâhîm Hakkı Erzurumî*. (Yok).
- Duralı, Ş. T. (2013). *Aklın Anatomisi/ Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi* (2 b.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Erverdi, E. (1998). *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi: Devirler İsimler Eserler Terimler* (Cilt 8). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Eyüboğlu, S. (1997). *Sanat Üzerine Denemeler ve Eleştiriler-I*. İstanbul: Cem Yayınları.
- Fuzûlî. (1997). *Fuzûlî Divanı*. (K. Akyüz, S. Beken, S. Yüksel, & M. Cunbur, Dü.) Ankara: Akçağ Yayınları.
- Güncel Türkçe Sözlük*. (2018, Şubat 14). Türk Dil Kurumu: <http://www.tdk.gov.tr> adresinden alındı
- Haksal, A. H. (2015). *Sezai Karakoç Eleğimsağmalarda Gökanıtı*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2013). *Mûsikî*. (A. H. Turabi, Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Karaman, H., Özek, A., Dönmez, İ. K., Çağrııcı, M., Gümüş, S., & Turgut, A. (Dü.) (2006). *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (15 b.). Ankara: Türk Diyanet Vakfı.
- Lalo, C. (2004). *Estetik*. (B. Toprak, Çev.) Ankara: Hece Yayınları.
- Mahmûd Ekrem (Recâ'izâde). (1299). *Ta'lim-i Edebiyyât*. İstanbul: Mihrân Matbaası.
- Menemenlizâde Tâhir. (1314). *Osmânî Edebiyyâtı*. İstanbul: Kasbar Matba'ası.
- Mengi, M. (2009). Sehl-i Mümteni. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 36, s. 321-322). içinde İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Muallim Naci. (1307). *İsulâhât-ı Edebiyye*. İstanbul: A. Asadoryan Şirketi Mürettebiyye Matbaası.
- Mütercim Âsım Efendi. (2014). *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît/Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (Cilt 5). (M. K. Tanrıverdi, Dü.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Neffî. (1993). *Neffî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Nişanyan, S. (2018, Şubat 13). Nisanyan Sözlük: <http://www.nisanyansozluk.com> adresinden alındı
- Özel, İ. (2011). *Şiir Okuma Kılavuzu*. İstanbul: Şûle Yayınları.
- Paz, O. (1991). *Yay ve Lir-I/Şiir Nedir?* (Ö. Saruhanlıoğlu, Çev.) İstanbul: Armoni Yayıncılık.
- Râzî Divânı*. (tarih yok).
- Sarıkaya, B. (2010). *Rûkneddin Ahmed'in Acâibü'l-Mahlûkat Tercümesi (Giriş-Metin-Sözlük)*. (B. Sarıkaya, Dü.) İstanbul: Yayımlanmamış Doktora Tezi.

- Şemseddin Sâmî. (1317). *Kâmûs-ı Türki*. Dersââdet : İkdâm Matbaası.
- Şensoy, S. (2003). Lafız. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (s. 42-47). içinde Ankara: TDV Yayınları.
- Şeyh Galip. (1992). *Hüsni ü Aşk*. (O. Okay, & H. Ayan, Dü) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tâhirü'l-Mevlevî. (2019). *Edebiyat Lügati*. (K. E. Kürkçüoğlu, Dü.) İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- TDK Bilim ve Sanat Terimleri Ana Sözlüğü*. (tarih yok). 10 11, 2017 tarihinde Türk Dil Kurumu: www.tdk.gov.tr adresinden alındı
- Timuçin, A. (2013). *Estetik* (9 b.). İstanbul: Bulut Yayınları.
- Tokatlı, Ü. (2008, Fall). Arap Harfli Türk Metinlerinde Hemzeye Dair Notlar. *Turkish Studies*(Volume 3/6 Fall), 601-611.
- Ümmî Sinân. (tarih yok). *Ümmî Sinan Divanı*. (A. Bilgin, Dü.) Ankara, Türkiye.
- Yunus Emre. (1991). *Yunus Emre Divanı*. (M. Tatçı, Dü.) Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yûsuf Hashâcib. (1991). *Kutadgu Bilig* (Cilt I). (R. R. Arat, Dü.) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.



XIX. YÜZYIL ŞAİRİ MUHÎT VE ŞİİRLERİ XIX. CENTURY POET MUHÎT AND POEMS

SEVDA ÖNAL KILIÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assist. Prof. Dr., Ataturk University Faculty of Letters Department of Turkish Language and Literature

sevdaonal@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-4497-8409>

GÜLTEN AKYOL

Y. Lisans Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü
M.A. Stud., Ataturk University Institute of Turkish Researches

gulten-1993@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1429-3409>

Atıf / Citation

Önal Kılıç S.- Akyol, G. 2020. "XIX. Yüzyıl Şairi Muhît ve Şiirleri". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020), 53-111

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article


Geliş Tarihi- *Received Date* : 01.08.2019

Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 30.12.2019

Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4304>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  *iThenticate* programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

XIX. YÜZYIL ŞAİRİ MUHÎT VE ŞİİRLERİ XIX. CENTURY POET MUHÎT AND POEMS

SEVDA ÖNAL KILIÇ- GÜLTEN AKYOL

Öz

Klasik Türk edebiyatının son dönemi, şair, şiir, poetik tavırlar ve şiir çevreleri açısından oldukça renkli ve zengin bir niteliğe sahiptir.

Bu dönemde yaşanan sosyal değişim ve dönüşümler, bir yandan şiirin konularını genişletmiş diğer yandan yeni ve farklı edebî türlerin de ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bütün bunlar, beraberinde yeni bir edebî zevki ortaya çıkarmıştır. Bu çalışmanın konusu olan Muhît'in şiirleri de geleneksel üslup ve kavramlar çerçevesinde yeni söylem arayışları ile dikkat çekmektedir. Aynı zamanda incelenen şiirlerde şairin içinde bulunduğu, dönemin aydınlarının bir araya geldiği, Hoca Neş'et muhiti ve saray bürokrasinin kültürel ilişkileri ve edebî anlayışlarının izlerini görmek de mümkündür.

Muhît hakkında tezkirelerde, edebiyat tarihlerinde ve diğer kaynak eserlerde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Muhît'e ait şiirler, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 3284/1 arşiv numarasına kayıtlı olan bir mecmua içerisinde yer almaktadır.

Çalışmada öncelikle, Muhît'in şiirleri, şekil ve muhteva açısından incelenmiş, şiirler üzerinden dönemin kültür hayatı ve edebiyatı üzerine değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır. Son olarak Muhît'in şiirlerinin transkripsiyonlu metnine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: XIX. yüzyıl Türk edebiyatı, Muhît, Hoca Neş'et.

Abstract

The last period of classical Turkish literature is quite colorful and enriched with poets, poetry, poetic attitudes and poetry environments.

The social changes and transformations experienced in this period, on the one hand, expanded poetry subjects, on the other hand, prepared the ground for the emergence of new and different literary genres. As a result of all these, a new literary genre has been introduced. The poems of Muhît, which is the subject of this study, draw attention with their search for new discourse within the framework of traditional styles and concepts. At the same time, it is possible to see the traces of the cultural relations and literary understandings of the Hoca Neş'et neighborhood and the palace bureaucracy in the poems examined, where the poets is in the intellectuals of the period come together.

There is no information about Muhît in the tezkires, literary histories and other source works. The poems of Muhît are included in a journal registered to the archive number of the National Library Manuscript Collection 06 Mil Yz A 3284/1.

In this study, firstly, the poems of Muhît are examined in terms of form and content and the poems are tried to be evaluated on the cultural life and literature of the period. Finally, the transcribed text of Muhît's poems are given.

Key Words: 19th. Century Turkish Literature, Muhît, Hoca Neş'et.

Structured Abstract

The subject of this study is poets and poems named Muhîr who lived XIX. century in Istanbul.

The last classical period of classical Turkish literature called XVIII. century, nurtured by tradition, has also brought about a number of innovations and changes. The changing people of the Ottoman society formed a changing society and this situation was clearly reflected in the literary works. Considering the whole history of Turkish literature XVIII. century, the increase in the number of poetry and poets, as well as the search for new discourse. Turkish literature XVIII. century, these characteristics exhibited in the XIX. century is observed in the first half. In this study, the poems of Muhîr will be examined reflects the general features of XIX. century classical Turkish poetry.

Available biographical sources and literary histories and XVIII. and XIX. century works on Turkish literature there is no poet named Muhîr. For this reason, the only reference source that we have when creating the biography of the poet is the poems he wrote. Historical poems, III. Selim and IV. Mustafa during the poet we learned that he was in close relationship with the palace, again according to his own statement IV. Mustafa's secret secretary. The historical verses written by Muhîr between 1801-1808 are like daily records of the bureaucracy and social life of the poet. When these historical views are examined, the poet, poem of write for Selim III (p. 1789-1807)'s built in the district of Üsküdar Great Selimiyye Mosque and Sultan IV. Mustafa (p.1807-1808) written from the cülûsiye emerges that lived during the period of these sultans. In addition, the history poem he wrote in the name of IV. Mustafa, we find out that the sultan was a secret clerk. Another biographical information we have obtained from Muhîr's poems is his relationship with the famous teacher and intellectual Hoca Neş'et of the period, especially his proximity to the teacher's demand.

Muhîr's poems in the National Library Collection located in Yz. A. 3284/1 is located within the registered journal. There are belonging to Muhîr, 3 nazm, 19 kata-i kebire, 2 kasides, 1 muhammes, murabba, 1 tahmis, 47 gazels, one of which is between nat's, and 19 müfret in 100 poems written.

In Muhîr's gazels, it is seen that classical Turkish poetry maintains its traditional ode structure and style and mostly prefers to write in a lyric, minstrel manner. He is familiar with the common art and art of classical Persian and Turkish literatures and his mastery of poetic language is most visible in his gazels. The images he uses in his gazels reveal the dominance of the traditional symbols of classical Turkish poetry and the world of meaning. In his writings to praise Hz. Muhammad, the use of religious terminology has come to the fore with traditional images.

Muhîr used a simple, understandable and fluent language of poetry. However, especially in the gazels, the language is not very heavy, although Arabic and Persian words, long sentences are found in the parts of the traditional poetry is well-known and shows the command of the language. His command of Arabic and Persian gave him the opportunity to use Ottoman Turkish successfully, fluently and comfortably.

In the classical Turkish poetry tradition, poets evaluated their own poems from time to time and found the opportunity to express their opinions about poetry and art. It can be said that Muhîr found a basis for expressing his poetic views especially in his gazels. The inclusion of poets in a common literary environment and their similar poetic attitudes are particularly evident in the practice of collective ode and compensation.

On the one hand, these poetry practices allow poets to train themselves through the modeled poet / poet, while also reflecting a common attitude and poetic stance. Especially the tahmis and poets in the musammat show their literary and poetic affinities and tastes. In this respect, Muhîr's writing poems on the poems of Hoca Neş'et, Enderunlu Vâsîf, Aynî, Râsih and Halim Giray reveals the possibility that they are in a common environment with the poets in question and that they are in a poetic proximity.

The poems of Muhîr, which is the subject of the study, continue the tradition written in classical style and have a remarkable feature with their search for new discourse. The traces of the poet's search for new genres and forms have emerged especially in different essays in compensation and nazire

gazels. He expressed these experiments with cliché definitions such as “nev-zemîn, zemîn-i sâde, nev-gazel, zemîn-i nev”.

The poems that are the subject of the study show the traditional structure and content features of classical Turkish poetry in general. The presentation of religious and social content in the gazel verse form, which can be considered as a reflection of the search for innovation that emerged after the 16th century, also has characteristic features such as placing details about the poet-protector relationship within the gazel verse form.

As in all classical Turkish literature, love has been the most effective subject of Muhîr's ability to demonstrate poetry. Religion, social life and bureaucratic relations are other topics that Muhîr dealt with in his poems.

It is possible to say that the poems of Muhîr, whose transcribed text was analyzed and examined in this study, reflect the characteristics of XIX century classical Turkish poetry in terms of verse forms, new attempts in genres and poet's poetic attitude.

Giriş

Edebiyat eserleri bütün sanat eserleri gibi ortaya çıktığı toplumun değerlerini, inançlarını, entelektüel ve estetik seviyesini yansıtır. Bu bakış açısıyla incelendiğinde Osmanlı toplumunun tarihi süreci içerisinde yaşadığı değişim, dönüşüm ve yenileşmelerin izleri edebî eserlerde okunabilir.

Klasik Türk edebiyatının Son Klasik Dönemi olarak adlandırılan XVIII. yüzyıl, gelenekten beslenmekle birlikte, birtakım yenilikler ve değişimler de ortaya çıkarmıştır. Osmanlı toplumunun değişen insanı, beraberinde değişen bir toplumu oluşturmuş bu durum da belirgin bir şekilde edebiyat eserlerine yansımıştır.

XVIII. yüzyıl klasik Türk edebiyatı, *daha çok renkli, zengin ve eklektik bir görünüm arz etmektedir. Anlamdan ziyade sese önem veren, açık, tabii, zarif bir söyleyişe dayanan klasik üslup; bu üslup içinde kalmakla birlikte ses yerine anlamı (fikri) ön plana çıkaran tebliği (hikem, didaktik) üslup; anlamın ön plana çıktığı, girift ve yeni mazmunlarla yüklü muğlak, tasannulu söyleyişe dayanan bedii üslup (Sebk-i Hindi) ve konuşma diline ait deyişlerle yüklü, külfetsiz, açık bir söyleyişe yaslanan mahalli/folklorik üslup* (Horata 2009: 45), bu dönemin belirgin edebî çizgilerini oluşturmuştur. Kaynaklarda şiiir ve şair asrı olarak değerlendirilen XVIII. yüzyılda, yapılan bir araştırmaya göre, 1322 şair yetişmiştir (Çeltik 1998: 49-85). Ancak dönemin bu edebî zenginliğine rağmen, “üstat” sayılabilecek şair sayısı azdır. Dönemin popüler alışkanları, gündelik hayatın eğlence merkezli bir bakış açısı etrafında şekillenmesi gibi pek çok nedeni bulunan şiiir ve şair sayısındaki bu niteliksiz artış hiç şüphesiz şiiir geleneğini ve poetik bakışı da değiştirmiştir.

XVIII. yüzyılda klasik Türk şiiirinin sergilediği bu özellikler ve ortaya çıkan poetik duruşun etkileri XIX. yüzyılın ilk yarısında da hissedilmiştir.

Çalışmanın konusu olan Muhî't'in şiiirleri, XIX. yüzyılın ilk yarısında klasik üslupla kaleme alınmıştır. Söz konusu şiiirler, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonunda *Dîvân-ı Muhî't*, Milli Kütüphane, Yz. A. 3284/1 künyesi ile kayıtlıdır. Kayıтта Muhî't'in şiiirleri *Dîvân* başlığı ile kaydedilmiş olmasına rağmen, elimizdeki şiiirler ne mürettep bir *Dîvân* ne de *Dîvânçe* özellikleri sergilemeyip daha ziyade bir şiiir seçkisi izlenimi vermektedir. Muhî't'e ait şiiirler içinde Tevhid kasidelerinin bulunmaması, elimizdeki şiiirlerin Muhî't'in bütün şiiirleri olmayıp bir seçki olabileceği kanaatini oluşturmaktadır. Bu nedenle çalışmada ortaya konulan şiiirleri, yeni bir kayıt ortaya çıkana kadar Muhî't *Dîvânı* veya *Dîvânçesi* olarak tanımlamak yerine Muhî't'in şiiirleri olarak değerlendirme yolu tercih edilmiştir.

Şiiirlerde, şairin içinde bulunduğu dönemin aydınlarının bir araya geldiği Hoca Neş'et muhiti ve saray bürokrasinin kültür, gelenek ve edebî anlayışlarının izlerini görmek mümkündür. Bu nedenle bu çalışmanın amacı Muhî't'in şiiirlerini ortaya koymakla birlikte, şiiirlerinden yola çıkarak, şairin poetik tavrına vurgu yapmak ve dönemin değişen şiiir anlayışı hakkında tespitlerde bulunmaktır.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümünde Muhî't'in hayatı ve sanatı hakkında bilgiler verilmiş ve şiiirlerinin incelemesi yapılmıştır. Bu bölümde şiiirler şekil itibariyle incelenmiş, dil ve üslup özellikleri üzerinde durulmuş, şiiirlerin muhteva özellikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise nüsha tanıtımı yapılarak şiiirlerin transkripsiyonlu metni verilmiştir. Transkripsiyonlu metinde şiiirlerin asıl metindeki sıralanışı esas alınmıştır. Metne yapılan eklemeler [], okunmasından emin olunamayan ifadeler (?) ile belirtilmiştir.

I. Bölüm

Hayatı

Biyografik kaynaklarda, şiirlerinde kullandığı Muhîr mahlası dışında ismi, doğduğu yer ve tarihle ilgili herhangi bir bilgi bulunmayan şairin, XIX. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'da yaşadığı ve son dönem Osmanlı şairlerinden olduğu bilinmektedir. Mevcut biyografik kaynaklar ve edebiyat tarihleri ile XVIII. ve XIX. yüzyıl Türk edebiyatı üzerine yapılmış çalışmalarda Muhîr mahlasını kullanan bir şair bulunmamaktadır. Muhîr'in şiirlerinden ilk defa Kayahan Özgül (2006: 150, 286, 287, 316) bahsetmiştir. Özgül, çalışmasında şairin geleneksel şiirden ayrılan yeni söylem ve arayışları üzerine dikkat çekmiştir.

Şiirlerin yer aldığı mecmuanın kütüphane kaydında, şair hakkında doğum ve ölüm tarihi bilinmemekle beraber 1807 yılında hala hayatta olduğu ifadesi yer almaktadır. Tarih manzumelerinden hareketle bu tarihlerde yaşadığını doğrulamak mümkündür. Bu doğrultuda Muhîr'in biyografisini oluştururken dikkate alacağımız en önemli referanslar, yazmış olduğu tarih manzumeleridir.

Muhîr'in tarih manzumeleri 1801-1808 tarihleri arasında yazılmıştır. Şairin, III. Selim (s. 1789-1807)'in Üsküdar semtinde inşa ettirdiği Büyük Selimiye Camii'sinin yapımı için düştüğü tarihten ve Sultan IV. Mustafa (s.1807-1808)'ya yazdığı cülûsiyelerden bu padişahlar döneminde yaşadığı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, IV. Mustafa adına yazdığı tarih manzumesinden padişahın sır kâtibi olduğu bilgisine ulaşmaktayız.

*Sâl-ı nev tārîhîni yazdı hülûş-ı kalb ile
Abd-i hâşî kâtibü'l-sırrı Muhîr-i be-mîrâ*

(4. T/10)

Muhîr'in biyografisini ortaya koyarken dikkate alınması gereken başka bir referans, dönemin ünlü hocası ve fikir adamı Hoca Neşet¹'le olan yakınlıklarıdır. Muhîr, bir edebî mektep olarak değerlendirilen Neşet'in konağına ve derslerine devam etmiş ve şiirlerinde Neşet için "himmet-i üstâd", "hazret-i üstâd-ı âlişân", "nesîm-i himmet-i üstâd", "himem-i hazret-i Neşet" ifadelerini kullanmıştır. Bu durum, Muhîr'in Neşet'in öğrencisi olduğu ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Ancak, Hoca Neşet üzerine üzerine yapılan çalışmalarda, Neşet'in öğrencileri arasında Muhîr'in adı yer almamaktadır.

Muhîr'in hayatı ve çevresi ile ilgili başka bir kayıt, Enderunlu Vâsîf Divânı'nda (Gürel, tarihsiz: 328) yer almaktadır. Muhîr'in şiirleri içinde yer alan Nazîre-i Tegazül-i Cenâb-ı Mîr-Vâsîf isimli nazirede Vâsîf'la yakınlıklarını gösteren samimi bir üslup sergilenmektedir. Benzer ifadeler Vâsîf'in tanzir edilen gazelinde yer almakta, üstelik Vâsîf gazelinde Muhîr'in ismine de yer vermektedir.

¹ XVIII. yüzyıl şairi Hoca Neşet, şairliğinden ziyade konağında okuttuğu Farsça ve Mesnevi dersleriyle yetiştirdiği öğrencilerle tanınmaktadır. Aksaray Molla Gürânî mahallesindeki evi, dönemin gençlerinin eğitim aldıkları bir mektep olarak bilinmektedir. Konağındaki derslere devam eden genç şairlerle yazdığı mahlasnâmelerle de Türk edebiyat tarihinde ayrı bir öneme sahip olan Neşet'in yetiştirdiği öğrenciler arasında Şeyh Gâlip, Muvakkizâde Pertev, Ârif, Beylikçi İzzet, Hâtif Ali, Ârif Mehmet, İhsân, Neyyîr, Ferrî, Niyâz gibi isimler yer almaktadır (Genç 2005; Genç 2013; Horata 2009: 159; İsen 2019; Ulucan 2007: 131, 144).

*Vāsıf bu zemin-i nevi arz eyle Muhî't'e
Tanzîr eder ol Râsîh-i ferzâ-neden evvel*

(8. G/6)

Bu durumda şairin Vāsıf'la yakınlıklarından ve ortak bir edebî çevre içerisinde bulduklarından söz etmek mümkündür. Ayrıca şiirlerine nazireler yaptığı Aynî, Râsîh ve Halim Giray'la da edebî bir yakınlık içinde olma ihtimali yüksek görünmektedir.

Muhî't'in Şiirlerinin İncelemesi

Şekil Özellikleri:

Klasik Türk edebiyatı eserleri, Osmanlı insanının hayat bakışı ve değerler sisteminin üzerine inşa edilmiş bir düzenlenme şekliyle oluşturulmuştur. Divanlar söz konusu olduğunda bu durum öncelikle tevhid ve münacaat ardından na't konulu kasidelerin sıralanması şeklinde ortaya çıkar. Muhî't'in şiirlerinin yer aldığı mecmuada, Muhî't'e ait olan ilk şiirler na't türündedir. Söz konusu ilk dört manzume, Hz. Muhammet için yazılmış övgü ve şefaât konularını içermektedir. *XVIII. asırdan itibaren ve gittikçe daha belirgin halde görülen odur ki, divanlardaki kasideler ve na't, münacaat gibi kaside türleri hızla azalırken özellikle gazeller arasında kafiye sırasına girmiş medhiyeler yer almaktadır* (Özgül 2006: 211). Muhî't, bu tarz yeni temayülleri pek çok şiirinde uygulamıştır. İncelenen ilk şiiri na't türünde kaleme alınmıştır ve gazel şeklindedir. Diğer üç na't nazm şeklindedir. Muhî't'in kaside şeklinde yazılmış medhiyesi bulunmamaktadır. Medhiyeleri gazel şeklinde yazmayı tercih etmiştir.

Mecmuada, Muhî't'e ait 3 nazm, 19 kıta-i kebire, 2 kaside, 1 muhammes, 3 mütekerrir murabba, 1 tahmis, biri na'tler arasında bulunan 47 gazel ve 5 matla ve 19 müfret şeklinde kaleme alınmış 100 manzume yer almaktadır.

Muhî't'in şiirlerinin büyük çoğunluğunu tarih manzumeleri ve gazeller oluşturmaktadır. 1801-1808 arasında kaleme alınmış tarih manzumelerinin on dokuzu kıta-i kebire, ikisi kaside, üçü de müfrettir. Bu durum XVIII. yüzyıldan sonra kasidenin şairle memduhu arasındaki ilişkinin iletişim aracı olma özelliğini kaybetmesi, dolayısıyla kasideye olan ilginin azalmasıyla ilişkili olmalıdır. *Artan imar faaliyetleri, Nâbî ve Nedîm'in gazellerinin Nef'î'yi geri plana düşürmesi, önceki asırdan itibaren şiirle hüner göstermenin daha da önem kazanması, şiirin günlük hayata daha da açılması, kasidenin rağbetten düşmesine tarih türünün ise şairler için daha cazip hale gelmesine sebep olmuştur* (Horata 2009: 59). Muhî't'in tarih manzumeleri, şairin bürokrasi ve sosyal yaşamının günlük kayıtları gibidir. Tarih manzumeleri arasında, III. Selim (s. 1789-1808) için yazılmış üç salıye (yeni yıl kutlaması); IV. Mustafa (s.1807-1808)'nın tahta çıkışını kutlamak için yazılmış iki cülûsiye bulunmaktadır. Ayrıca, Tayfur Bey'in sır kâtibi oluşu, Salih Bey'in Hazine-i Hümayun Kethüdâsı oluşu, Süleyman Bey'in III. Selim'e silahdar oluşu gibi devlet adamlarına kutlama amacıyla yazılmış tarihler de bulunmaktadır. Tarih manzumelerine bilgi verici şekilde uzun ve açıklayıcı başlıklar yazmıştır. Başlıklar manzumenin kim için ve hangi amaçla yazıldığını ortaya koyabilecek açıklıktadır. Sırasıyla tarih manzumelerinin konuları şu şekildedir: Sultan IV. Mustafa'nın tahta çıkışı için cülûsiye, Tayfur Bey'in sır kâtibi olması adına düşülen tarih, Sultan IV. Mustafa'nın tahta çıkışı için cülûsiye, Sultan IV. Mustafa'nın tahta çıkışı için cülûsiye, Salih Bey'in Hazine-i Hümayun Kethüdâsı oluşu için düşülen tarih, Neşet'in oğlu Muhammed Neşet'e'nin doğumu için düşülen tarih, Emin Ağa'nın oğlu

Ahmet'in doğumuna düşülen tarih, Süleyman Bey'in III. Selim'e silahdar oluşuna düşülen tarih, Fâzıl'ın divanının tertip edilmesine düşülen tarih, Cavid Ahmed'in ölümüne düşülen tarih, Seyyid Atik'in ölümüne düşülen tarih, Ahmet Efendi'nin ölümüne düşülen tarih, Balıkçı isimli bir baltacının ölümüne düşülen tarih, Salih Ahmed'in doğumuna düşülen tarih, Tevhid Ahmed'in doğumuna düşülen tarih, III. Selim için yeni yıl kutlaması, Üsküdar Sultan Selim Camii'nin yapımına düşülen tarih, Salih Rıfat Bey'in kızı Fatma Hanım'ın doğumuna düşülen tarih, III. Selim için yazılmış yeni yıl kutlaması, Kudsi Efendi'nin oğlu Mehmed Seyyid'in doğumu için düşülen tarih, (3) Saadeddin Efendi'nin doğumuna düşülen tarih, Salih Rıfat Bey'in kızı Saliha Hanım'ın doğumuna düşülen tarih, III. Selim için yeni yıl kutlaması.

Muhîr'in şiirleri arasında yer alan 46 gazel Gazeliyât başlığı altında toplanmıştır. 30 gazel 5 beyit, 4 gazel 6 beyit, 9 gazel 7 beyit, 2 gazel 8 beyit olarak yazılmıştır. 1 gazelin de matla beyiti yazılmış ancak gazel tamamlanmamıştır. Na'atler arasında yer alan ilk beyiti murassa ve son beyitte mahlas kullanılan bir manzumeyi de gazel olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu şekilde gazellerin sayısı 47 olmaktadır. Muhîr'in gazellerinde klasik Türk şiirinin geleneksel gazel yapısını ve üslubunu devam ettirdiği çoğunlukla lirik, âşıkâne bir edayla yazmayı tercih ettiği görülmektedir. Klasik Fars ve Türk edebiyatlarının ortak mazmunları ve sanatlarını iyi bildiği ve şiir diline hâkimiyeti en fazla gazellerinde kendini hissettirir. Gazellerinde kullandığı ortak mazmun ve klişe söz kalıpları Yûsuf-ı hüsn (10. G/5), şâh-ı iklim-i hüner (13. G/7) örneklerinde olduğu gibi geleneğin devamı mahiyetindedir.

Bir gazeli dışında bütün gazellerinde mahlas kullanmıştır. XVIII. yüzyılda bütün şiir türlerinde başlayan yenilik arayışları gazelde de kendini ortaya çıkarmıştır. Muhîr'in müzeyyel gazel formu içine medhiyeyi yerleştirmesini bu arayışın ve şairin kendi ifadesiyle nev-zemin ihtiyacının şiire yansması olarak değerlendirmek mümkündür (24. G.). Bir gazelde (23. G.), redd-i matla uygulaması bulunmaktadır.

Klasik Türk şiiri geleneğinde şairler, yer yer kendi şiirlerini değerlendirmiş bu değerlendirmeler içinde şiir ve sanat hakkında görüşlerini ifâde imkânı bulmuşlardır. Muhîr'in özellikle gazellerinde poetik görüşlerini ifade zemini bulduğu söylenilebilir.

*Nev-zemîn-i dil-nişîn-âsâ **Muhîrâ** söylerim*

Himmet-i üstâd ile böyle zemîn-i sâde mi

(6. G/5)

*'Arz itmege âhbâb-ı suhandâna **Muhîrâ***

Sebt eyledi bu nev-gazeli kilk-i hünersâz

(29. G/5)

Muhîr'in yukarıdaki örneklerde yer alan gazellerini nev-zemîn, zemîn-i sâde, nev-gazel, zemîn-i nev ifadeleriyle tanımlaması şüphesi yeni bir gazel yazdığını vurgulamak içindir. Bununla birlikte kullandığı klişe ifade kalıplarıyla, yazdığı bu gazellerle yeni bir tarz denediğini vurgulama endişesi de ortaya çıkmaktadır.

Nev-be-nev âsâr ile bezm-i cihânda bâde-veş

Neş'e-bahş olan suhandâna ne kim gönlümdür [ol]

(18. G)

Ayrıca Muhît, gazel metinlerinde pek karşılaşılmayan bir kullanımla şiirin sonunda gazelini hangi amaçla yazdığını dile getirir.

*Arz it cenâb-ı Neş'et-i üstâda kim **Muhît**
Taḥsîn ider bu nev eşere ihtimâldir*

(40. Gazel)

Muhît'in 8 gazeli (6.G, 11. G, 16. G, 18. G, 21, G, 24, G, 25, G, 40. G) Hoca Neş'et için yazılmış methiyelerdir. Muhît'in yaşadığı dönemin edebî ve kültürel hayatının şekillenmesinde en etkili isimlerden biri Hoca Neş'et'tir. Gazellerinde Neş'et'in şiirini, bir ilim ve tasavvuf insanı olarak yol göstericiliğini ve hocalığını sık sık hatırlatan şair, Neş'et'in bir gazelini de tazmin etmiştir.

*Tazmîn-i Mıṣra-i Ḥazret-i Neş'et
Şabr-ı güç çâresi güç verdi giriftâr oldum
Ġam-ı 'aşkıñla begüm ḥaste vü bîzâr oldum
Yine bir Leylî-nigeh dilbere dil-dâde olub
Kays u Vâmîk gibi zîverde-i kuhsâr oldum
Âşiyân-sâz olamam ğayrı nihâl-i gülde
Lânegîr-i ser-i nahl-i kerem-i yâr oldum
Ba'dezin ṭab'im olur fütî-i şîrîn-suḥen
Nâ'il-i bûs-ı leb-i la'l-i şeker-bâr oldum
Ḥamdülillah himem-i ḥazret-i Neş'et'le Muhît
Ḥâzin-i genc-i zer u gevher-i esrâr oldum*

(16. G.)

Bir dize ya da beyitin, başka bir şairce her hangi bir nazım biçimine tamamlanması ve böylece yazılan şiir (Dilçin 2000: 276) anlamına gelen tazmini Muhît, başka bir anlamda kullanmış olmalıdır. Hoca Neş'et Dîvânı'nda "oldum" redifli bir gazel bulunmaktadır. Ancak Muhît'in gazelinin hiçbir mısrası veya beyiti Hoca Neşet Dîvânı'ndaki "oldum" redifli gazelde bulunmamaktadır.

*Her katre gözüm yaşını 'ummân görür oldum
Her zerreyi bir mîhr-i dırâḫşân görür oldum
Fermân-revâiyân-ı cihân büm-ı ḥaraba
Ma'mûre-i dehri dih-i vîrân görür oldum
Maḥşer heme-cünbende-i devrana nihâduñ
Ey dil seni dîvân-ı Süleymân görür oldum
Çün nahl-i vücûduñ şemer ü bârî fenâdur
Bîbergli ġervet ü sāmân görür oldum
Ref' eylediler perde-i pindârî gözümden
Bîperde-i mîr'ât-i ruḥ-ı cânân görür oldum
Çekdüm gözime şeh-per-i Hüdhüd ile sürme
Mûr- 'arsagehin taht-ı Süleymân görür oldum
Âzâdeleri kârları kayd ile idlâl*

*Hübân-ı perî-peykeri şeytân görür oldum
 Râh-ı 'ademün olmaya çün pest ü bülendi
 Rif'at ile zülî heme yeksân görür oldum
 Oldu du-cihân âyîne-ñâne nazarumda
 Her kande niğâh eylesem insân görür oldum
 Dâniş meğer âyîne imiş sûret-i cehle
 Nâ-dânlığı ser-mâye-i 'irfân görür oldum
 Şeydâlık imiş râh-ber-i Ka'be-i mağşûd
 Deyr-i hevese 'ağlumu ruñbân görür oldum
 Geldi gözüme neş'e-i keyfiyyet-i Neş'et
 Kaşır-ı emeli hağ ile yeksan görür oldum
 (Hoca Neşet Dîvânı, 85. G)²*

Neş'et'in gazelinin mef'ülü me fâ'îlü me fâ'îlü fe'ülün vezniyle yazıldığı dikkate alındığında nazire olmadığı da ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Muhîr'in bu başlığı ya başka anlamda kullandığı ya da Neşet'in *Dîvân*'ında yer almayan bir şiirini tazmin etmiş olması ihtimalleri ortaya çıkmaktadır.

Bir şairin gazeline aynı vezin ve kaşiyede başka bir gazel söylemeye "tanzir etme" veya cevap verme, söylenen gazele de "nazire" denmiştir (İpekten 1994: 9). Muhîr'in şiirleri arasında nazireler sayıca fazladır. Muhîr, yaşadığı dönemin en yaygın ve popüler şiir uygulaması olan nazireyi özellikle, öğrencisi olduğu ve ortak bir fikir, sanat ve hatta hayata bakış açısı sergilediği Neşet'le edebî bir yakınlık oluşturmak için kullanmış gibidir. Ayrıca Muhîr'in, Enderunlu Vâsıf'a yazılmış üç (8. G, 17. G, 45. G), Aynı'ye yazılmış bir (22. G), Halim Giray'ın bir gazeline yazılmış bir nazire (14. G) ve Rasih'in iki gazeline yazdığı birini tazmin olarak başlıklandırılmış iki nazire (9. G, 36. G) si bulunmaktadır. Bu nazireler şairin ortak bir çevreyi ve poetik görüşü paylaştığı şairleri ve bu şairler ile Muhîr'in ilişkilerini ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır. Aynı zamanda, Türk edebiyatının en eski geleneklerinden biri olan nazire söyleme geleneği şairin kendi yeteneğini ortaya koyması bakımından da oldukça önemlidir (Kalpaklı 2006: 133).

Bu bakımdan, "Nazire-i Tegazzül Mîr Vâsıf" başlıklı nazire gazel şairin içinde bulunduğu hüner yarışını ortaya çıkarması bakımından ilgi çekici özellikler sergilemektedir. Bu şiir öncelikle, Vâsıf'ın gazelini tegazzül olarak adlandırması bir poetik tercih ya da o döneme has bir uygulama mıdır yahut Vâsıf'ın bilmediğimiz bir mesnevisinden alınmış bir tegazzül müdür sorularını akla getirmektedir. *Vâsıf Dîvânı*'nda yer alan zemin gazelin maktâ beyitinde

*Vâsıf bu zemîn-i nevi 'arz eyle Muhîr'e
 Tanzîr eder ol Râsih-i ferzâ neden evvel
 (Enderunlu Vâsıf Dîvânı, 76. G)*

ifâdeleriyle Vâsıf'ın Muhîr'i adeta kendi şiirine nazire yazması için davet etmesi hatta mizahi bir dille Rasih'den evvel bu işi yapması gerektiğini belirtmesi de ayrıca dönemin edebî ilişkilerini ortaya çıkarması açısından dikkat çekicidir.

² İlhan Genç, 2005, *Hoca Neş'et Hayatı, Edebi Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkitli Metni*, İzmir, s. 374.

Şairlerin ortak bir edebî çevreye dâhil olma ve poetik bir duruş sergilemeleri, gazel türü içinde yukarıda bahsettiğimiz nazire tekniğinin yanı sıra müşterek gazel ve tazmin uygulamalarıyla da ortaya çıkar. Bununla birlikte musammatlar içinde özellikle tahmislerle de şairler edebî ve poetik yakınlık ve beğenilerini ortaya koyarlar.

Muhî't'in, Muvakkitzade Pertev'in bir gazeline yazılmış bir tahmisi bulunmaktadır. Ayrıca 1 muhammes ve murabbası da olan Muhî't, musammatlarında da gazellerindeki lirik üslubunu devam ettirmiştir. Yazdığı üç mütekebbir murabba şarkı özellikleri göstermektedir. Dil, vezin, kelime ve mazmunları kullanma itibariyle musammatlarının başarılı olduğunu söylemek mümkündür.

Muhî't'in ayrıca, Ebyât başlığı altında muhtelif konularda yazılmış 19 müfret ve iki matlası bulunmaktadır.

Vezin

Muhî't'in şiirleri vezin bakımından incelendiğinde farklı kalıplar kullanıldığı görülmektedir. Şiirlerinde kullandığı vezinlerin nazım şekillerine göre dağılımı şu şekildedir:

Vezin	Nazım Şekilleri ve <i>Dîvânçe</i> 'deki Numaraları ³	Sayı
fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	1.T, 2.T, 3.T, 4.T, 5.T, 11.T, 14.T, 15.T, 17.T, 20.T, 22.T, 24.T, 1.E, 8.E, 12.E, 13.E, 18.E, 1.M, 2.M, 3.M, 4.M, 2.G, 4.G, 6.G, 13.G, 17.G, 18.G, 21.G, 22.G, 24.G, 32.G, 33.G, 45.G	33
mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilünmefâ'ilün	1.N, 2.N, 3.N, 4N(G), 6.T, 7.T, 8.T, 10.T, 16.T, 21.T, 6.E, 9.E, 17.E, 21.E, 5.M, 1.G, 11.G, 23.G, 30.G, 31.G, 34.G, 35.G, 37.G, 41.G, 44G	25
mef'ülü mefâ'ilü mef'ülü fe'ülün	13.T, 10.T, 11.E, 16.E, 5.E, 8.E, 14.E, 19.E, 25.E, 27.E, 29.E, 36.G	12
mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün	3.E, 5.E, 20.E, 3.G, 9.G, 15.G, 28.G, 39.G, 40.G, 43.G, 46.G	11
feilâ'tün fe'ilâtün feilâtünfe'ilün	12.G, 18.T, 23.T, 2.E, 14.E, 15.E, 19.E, 7.G, 16.G, 42. G.	10
fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün	4.E, 10.G, 12.G, 20.G, 38.G	5
mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün	19.T, 6.E, 26.G	3
fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	9.G	1

Muhî't'in şiirlerinde en fazla kullandığı vezin, remel bahrinin fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbıdır. Ahengi ve kullanımının kolaylığı nedeniyle Türk şairlerince en fazla kullanılan (İpekten 1996: 201) bu kalıbı, Muhî't'in bu vezinle yazdığı şiirlerde vezin hatalarını hemen hemen hiç yapmadığı görülmektedir. Şiirlerde kullanılan diğer yedi vezin dikkate alındığında Muhî't'in vezin hataları yapmadığı ve Osmanlı Türkçesi'ni vezinle başarı ile birleştirdiği görülmektedir.

³ Tabloda Kullanılan Nazım Şekillerinin Kısaltmaları Şu Şekildedir: Tarih: T; Ebyat: E; Musammat: M; Gazel: G. Natler arasında yer alan üç nazım N olarak kısaltılmış, Gazeliyat dışında yer alan ve natler arasında bulunan gazel, metindeki sıralamasına uygun olarak N4(G) olarak değerlendirilmiştir.

Kafiye ve Redif

Şiirde ahengi güçlendiren ve şiirin müzikalitesini artırarak hafızada kolayca yer edinmesini sağlayan unsurlardan biri de kafiye ve rediftir. Kafiye ve redif şiir dilini konuşma dilinden ayırır. Klasik Türk şiirinde redif şiirin muhtevasını belirleme ve şiirin anlam bütünlüğünün bir çerçeveye yerleştirilmesine yardımcı olan en önemli araçlardan biridir.

Muhîr şiirlerinde çoğunlukla zengin “galibi / talibi”, (2. T), “müsteân / beyân (9. T)” ve tam “Mustafâ / rû-nümâ, (1. T)” kafiye yer vermiştir. Şiirlerinde kullandığı redifler incelendiğinde geleneksel ve daha önce pek çok şair tarafından kullanılmış redifler “baña (28. G), ateş (41. G), gönül (45. G)” in yanı sıra yeni, orijinal ve döneminin poetik tavırlarını yansıtan rediflere de tesadüf etmek mümkündür.

Gazellerinde “olmuşdur (1. G), bilirüz biz (5. G), konuşan (7. G), yok (9. G), oldığım gördük (11. G), beklerüz (13. G), değişmem (19. G), bir yerde (26. G) gibi Türkçe fiil soylu sözcüklerle oluşturulan rediflerin yanısıra “gönlümdür ol, bir yerde, imişsin böyle bilmezdim seni” gibi orijinal rediflerin de kullandığı görülmektedir. Musammat ve gazellerinde çoğunlukla konuşma diline yakın, rahat, samimi ve teklifsiz bir dil kullanmış bu üslubu seçtiği rediflerde ortaya çıkarmıştır.

Muhîr’in, yazdığı na’lerde kullandığı redifler dikkate alındığında geleneğin devamı mahiyetinde “-dur yâ Resulallah (1. N), -dür mefhar-i âlem (3. N), Habîb-i Hazret-i Mevlâ (4. N)” gibi terkipler kullandığı görülür. Tarih manzumelerinde ise çoğunlukla tam ve zengin kafiye ile ek rediflerini tercih etmiştir.

Dil ve Üslup Özellikleri

Muhîr, sade, anlaşılır ve külfetsiz bir şiir dili kullanmıştır. Bununla birlikte, özellikle gazellerinde dili çok ağır olmamakla beraber Arapça ve Farsça sözcüklerin yer aldığı, uzun tamlamaların bulunduğu bölümler geleneksel şiiri iyi bildiğini ve dile hâkimiyetini ortaya koymaktadır. Arapça ve Farsça’ya hâkimiyeti Osmanlı Türkçesi’ni başarılı, akıcı ve rahat kullanmasına zemin hazırlamıştır. Aşağıda, şairin dile hâkimiyetine, aynı zamanda geleneksel söz, ifade ve mazmunları şiir diline başarı ile yerleştirişine örnek olacak beyitler sıralanmıştır:

Heme kâret çü tıflı endek-sâl

Türkçesi gâyet ile hubbâsın

(12.G/4)

Hâl-i zâtûn dahtı kıldı tercüme

Şevk ile bu hâme-i mu’ciz beyân

(9. T/2)

O meh-i rakîb ile rûz-ı leyyâl bir perde

Benimle bir gece olmak maḥâl bir perde

(25. G)

Tûḫ-i şîrîn maḳâl-ı hâme pür hubbân olub

Şekker-efşân-ı tekellüm oldı bâ-şevk u şafâ

(3. G.)

Muhît'in, na'lerinde dinî terminolojinin ağırlıkta olduğu bir dil kullandığı görülür.

*Vücūdîñ kulzüm-i lutf-i Hudâ'dur yâ Resûla'llah
Dür-i yektâ-yı tâc-ı aşfiyâdur yâ Resûla'llah*

(1.N/1)

*Şeref-bahş-ı ser-i fâhr-ı rüsüldür mefhar-ı 'âlem
Nübüvvet gülşenünde gonca güldür mefhar-ı 'âlem*

(3. Kt)

Muhteva Özellikleri

Klasik Türk Edebiyatının son dönemi olan XVIII. ve XIX. yüzyıllarda, şairlerin bir kısmı şiirde yenileşme arayışına girip sosyal değişimlerin getirdiği yeni konuları şiire taşımışlardır. Bununla birlikte geleneğin getirdiği temaların işlenmeye devam ettiği de görülür. Muhît'in şiirleri konu açısından değerlendirildiğinde, geleneğin çizgisinden ayrılmamış olduğu söylenebilir. Özellikle dini muhtevalı şiirlerinde ve medhiyelerinde geleneğin izlerini görmek mümkündür. Allah ve Peygamber sevgisi konularını dört şiirinde işlemiştir.

*Hâlel gelmez der ü dîvârına hiç reb'-i meskûnda
Esâs-ı kaşr-ı şer'î çâr-yâr ile Muhammed'dür*

(2. Kt)

*Gürüh-ı nefş-gü pâkinden oldı mağz-ı lutfuñla
Bi'hamdi'llah **Muhîf**'iñ yâ habîb-i hazret-i Mevlâ*

(4.Kt)

Şairin en önemli özelliklerinden biri yaşadığı dönemde olanlarla ilgili yazdığı tarih manzumeleridir. Sultan Mustafa ve Sultan Selim Han'ın dönemlerinde yaşanan bir takım önemli olaylar, Muhît'in şiir konuları arasında yer alır.

*İmtisâl idüb hadîşe men nebâye şevk ile
Üsküdâr'a yaptı bir nev ma'bed-i cennet nişân*

(T.18/6)

*Zînet-i taht-ıhilâfet zîb-i tâc-ı sâltanat
Şehriyâr-ı 'âlem-i imkân Sulţân Muştafa*

(T.3/4)

Edebî eserlerden yazıldığı dönemin insanının hayata bakışı, kültür ve estetik algısını okumak mümkündür. Muhît'in şiirlerinde XVIII. yüzyılın sonları ile XIX. yüzyılın başlarında daha ziyade saray ve çevresindeki entelektüellerin ilişkileri, poetik görüşleri ve meslek sınıfları hakkında bilgi bulmak mümkündür.

Klasik Türk şiirinin ilk dönemlerinde kaside nazım şekli içinde ifade edilen hâmi-şair ilişkisine dair muhtevayı, Muhît gazel şeklinde dile getirmiştir. Şair, aşağıdaki beyitte her ne kadar dolaylı yoldan olsa da bir saadet köşesi arayışı içinde olduğunu ifade etmiştir.

*Şüret-i zâhirde gerçi genc-i miñnet beklerüz
Ma'nen âmma gûşe-i kaşr-ı sa'âdet beklerüz*

(13/1)

Aynı zamanda Muhîr için aşk, işret ve bezmin, geleneğin etkisiyle hala önemli temalar olduğu görülmektedir.

*Vaḥṣî-i ğazâl gibi o dilber kaçır gezer
Bîhûde şayd-ı kaydına 'aşık düşer gezer*

(15/1)

*Bu şeb ğam-ḥane-yi târîkime ol mehlikâ geldi
Sîpîr-i sîneme hem dîdeme nûr u zîyâ geldi*

(31/1)

Sonuç

Bu çalışmada, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 3284/1 arşiv numarasında yer alan bir mecmua içerisinde yer alan Muhîr'in şiirlerinin tanıtımı ve incelemesi yapılmıştır.

Tarih manzumelerinden, Muhîr'in XIX. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'da yaşadığını ve 1807 yılında hayatta olduğunu öğrenmekteyiz. Mevcut biyografik kaynaklar ve edebiyat tarihleri ile XVIII. ve XIX. yüzyıl Türk edebiyatı üzerine yapılmış çalışmalarda Muhîr mahlasını kullanan bir şair yer almamaktadır. Bu nedenle, şairin biyografisi oluşturulurken elimizdeki tek referans kaynağı yazmış olduğu şiirler olmuştur. III. Selim ve IV. Mustafa dönemlerinde sarayla yakın ilişkide olduğunu öğrendiğimiz şair, yine kendi ifadesine göre IV. Mustafa'nın sır kâtipliğini yapmıştır. Ayrıca dönemin ünlü hocası ve fikir adamı Hoca Neş'et'le olan ilişkisi, özellikle hoca talebe yakınlığı şiirlerinden elde ettiğimiz diğer biyografik bilgilerdir.

Muhîr'e ait, 3 nazm, 19 kıta-i kebire, 2 kaside, 1 muhammes, 3 mütekebbir murabba, 1 tahmis, 47 gazel, 5 matla ve 19 müfret olmak üzere 100 manzume bulunmaktadır.

İncelemeye konu olan şiirler genel olarak klasik Türk şiirinin geleneksel yapısı ve muhteva özelliklerini sergilemektedir. Bununla birlikte şiirler, XVIII. yüzyıldan sonra ortaya çıkan yenilik arayışlarının yansımaları olarak değerlendirilebilecek, dini ve sosyal muhtevanın gazel nazım şekliyle sunulduğu, gazel nazım şekli içinde şair-hami ilişkisine dair ayrıntıların yerleştirilmesi gibi karakteristik özellikler de barındırmaktadır. Şairin yeni tür ve şekil arayışının izleri özellikle tazmin ve nazire gazellerindeki farklı denemelerde ortaya çıkmıştır. Bu denemelerini "nev-zemîn, zemîn-i sâde, nev-gazel, zemîn-i nev" gibi klişe tanımlamalarla ifade etmiştir.

Tarih manzumeleri dönemin sosyal hayatının izdüşümü gibidir. Bu manzumelerde XVIII. yüzyılın sonları ile XIX. yüzyılın başlarında saray ve çevresindeki entelektüellerin ilişkileri, poetik görüşleri ve meslek sınıfları hakkında bilgi bulmak mümkündür. Tarih manzumelerinin başlıklarının, lirik şiirin yapısı içinde kaybedilme ihtimali yüksek olan asıl amacı vurgulamak ve bilgi vermek açısından uzun ve açıklayıcı olması dikkat çekici başka bir yönüdür.

Sonuç olarak bu çalışmayla transkripsiyonlu metni verilen ve incelemesi yapılan Muhîr'in şiirlerinin, geleneğin izlerini sürdürmekle birlikte nazım şekilleri ve türlerdeki yeni denemeleri ve şairin poetik tavrı itibarıyla dikkate değer şiirler barındırdığını söylemek mümkün görünmektedir.

II. Bölüm**Nüsha Tavsifi**

Muhî't'e ait şiirler, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 3284/1 arşiv numarasında yer alan bir mecmua içerisinde yer almaktadır. Mecmuanın tamamı 160 yaprakтан oluşmaktadır. Muhî't'in şiirleri 1b-25b arasında yer almaktadır. Talik hat, yaldız cetveli, söz başlıkları kırmızı mürekkeplidir. Meşin ciltlidir.

Başı: Vücūdūñ kulzüm-i luḡf-ı Ḥudā'dur yā Resūla'llah

Dür-i yektā-yı tāc-ı aşfiyādur yā Resūla'llah

*Sonu: Mecbūr isem 'aceb mi **Muhî't** ol āfete*

Şā'irler olur ekşer-i ḥübāne mübtelā

METİN
1b

1

NU'ÛT-I HAZRET-İ FAHR-İ KÂİNÂT 'ALEYHİ EKMELÛ'N-NECÂT

me fâ 'î lün me fâ 'î lün me fâ 'î lün me fâ 'î lün

1. Vücüdîñ kulzüm-i luṭf-ı Hüdâ'dur yâ Resûla'llah
Dür-i yektâ-yı tâc-ı aşfiyâdur yâ Resûla'llah
2. Hemîşe fikret-i şahbâ-yı la'lün bezm-i ma'nide
Kadeh-nüşân-ı 'aşka neş'e-zâdur yâ Resûla'llah

2

DİĞER

me fâ 'î lün me fâ 'î lün me fâ 'î lün me fâ 'î lün

1. Muḥîṭ-i gevher-i esrâr-ı Yezdânî Muḥammed'dür
İmâm-ı enbiyâ ser-tâc-ı fahr-i rüsl-i emceddür
2. N'ola iḥrâm pûş-ı şevk olub zâ'ir ise her gâh
Ser-i küy-ı şerîfi ins ü cinne beyt-i maḥsaddür
3. Şeb-i deycür-veş târîk idi küfr ile bu 'âlem
Münevver eyleyen ol maṭla'ü'l-envâr-ı İzîd'dür
4. Şümâr-ı mu'cizâtı kâbil-i imkân olur mı hîç
'Adâd-ı encüm-i çarḥ-ı berinden daḥi ezyeddür
5. Hâlel gelmez der ü dîvârına hîç rub'-i meskûnda
Esâs-ı kaşr-ı şer'i çâr-yâr ile Muḥammed'dür
6. Refi'ü'l-şândur 'arş-ı 'alâdan ravza-i pâki
Nazargâh-ı cenâb-ı Hâlîk-ı 'âlem o merḥaddür
7. 'Aceb mi olmasa deryûze-i iḥsân iden me'yûs
O zât-ı bî-'adîli *مدن سنی کارن احمد*
8. Ne rütbe mücrim isen kaṭ'-i ümîd itme luṭfundan
Muḥîṭ elṭâf-ı Yezdânî gibi iḥsânı ba'iddür

2a

3

DİGER

me fā ' ī lün me fā ' ī lün me fā ' ī lün me fā ' ī lün

1. Şeref-bağs-ı ser-i fahr-ı resüldür mefhar-i 'ālem
Nübüvvet gülşeniñde gonce-güldür mefhar-i 'ālem
2. İrā'et eyledirāh-ı rızā-yı Hālīk'ı halka
Muḥīṭā öyle hādī-i sübüldür mefhar-i 'ālem

4

DİGER

me fā ' ī lün me fā ' ī lün me fā ' ī lün me fā ' ī lün

1. Şeh-i iklīm-i mā-evhā ḥabīb-i ḥazret-i Mevlā
Serīr-ārā-yı ev-ednā ḥabīb-i ḥazret-i Mevlā
2. Diraht-ı Sidre kim pest ü muḥakḳar şānına nisbet
Nihāl-i ravza-i Tübā ḥabīb-i ḥazret-i Mevlā
3. Gürüh-ı na't-gū pākinden oldı maḥz-ı luṭfuñla
Biḥamdi'llah **Muḥīṭ**'iñ yā ḥabīb-i ḥazret-i Mevlā

1

TĀRİḦ-İ CÜLŪS-İ HŪMĀYŪN

fā ' ī lā tün fā ' ī lā tün fā ' ī lā tün fā ' ī lün

1. Müjde oldı zīnet-efzā-yı serīr-i salṭanat
Yümn ü iḳbāl ü sa'ādet ile Sulṭān Muşṭafā
2. Ol şeh-i encüm-sipāhıñ mihri pür-envār-veş
Cebhe-i pākinde āşār-ı kerāmet rü-nümā
3. Rāḥat u āsāyış ile ola herkes dem-güzār
Sāye-i luṭfunda ol zıll-ı Hudā'niñ dā'imā
4. Zümre-i a'dā-yı bed-fercāmı kında var ise
Küşte-i şemşir-i ḳahr-ı Haḳḳ ola ser-tā be-pā
5. Ḥayr-ḥ'ah-ı devleti her anda ber vefḳ-i murād
Şād u mesrürü'l-fu'ād olsun be-'avn-i Kibriyā
6. Taht-ı şāhiye cülüs-ı meymenet me'nūsını
Güş iden ehl-i süḥān tariḥ yazdı bā-şafā

2b

7. Söyledim ben de hülûs-ı tām ile tarih **Muhîr**
Zîb-i evreng-i 'adâlet oldu Sulţān Muştāfā

Sene 1222 (1807-1808)

2

**CÜLÛS-I HÛMÂYÛNDA KĀTĪB-ÛL ESRĀR-I HĀZRET-İ ŐEHRIYĀRĪ OLAN
TAYFÛR MĪR EFENDĪYE 'ARZ OLINAN TĀRĪHDİR**

fā 'i lā tūn fā 'i lā tūn fā 'i lā tūn fā 'i lūn

1. Hāzret-i Allah Sulţān Muştāfā Hān'ı mūdām
Düşmen-i bed-h'āh ü bed-fercāmıñ ide gālîbi
2. Ziver-ārā-yı serir-i salţanat olduğı gün
Pür-hüner bir kātîb-ü'l-esrārıñ oldu tālîbi
3. Bendegān-ı hāssdan ehl-i hüner Tayfūr Beg'in
Vaşını güş eyledikde eyledi sır kātîbi
4. Yalñuz zann itme inşāda mahāretli o zāt
Şā'ir-i māhir hüner-perver diyānet şahîbi
5. Yāver olub feyz ü tevfiķ-i İlahī dem-be-dem
Luţf ile olsun kulüb-i ehl-i hālîñ cālîbi
6. Çıkdı heft eflāke yazdı hāme tārîhin **Muhîr**
Oldı Tayfūr Beg be'avn-i İzidī sır kātîbi

Sene 1222(1807-1808)

3

TĀRĪH-İ SĀL DER-SĪTĀYĪŐ-I SULţĀN MUŐTĀFĀ

fā 'i lā tūn fā 'i lā tūn fā 'i lā tūn fā 'i lūn

1. Tūtî-i şîrîn-makāl-ı hāme pür-cünbān olub
Şekker-efşān-ı tekellüm oldu bā-şevķ u şafā
2. Bu ne hālet bu ne cünbişdür deyü baķdım meger
Vaş ü medh-i şāh-ı kişver-gire olmuş leb-güşā
3. Murĝ-ı tab'im güş idince şad hezārān şevķ ile
Naĝme-perdāz-ı temeddüh oldu şu tarz ü edā
4. Zînet-i taht-ihilāfet zîb-i tāc-ı sālţanat
Őehriyār-ı 'ālem-i imkān Sulţān Muştāfā
5. Pādişāh-ı baħr u ber sulţān-ı dīn 'ālī-güher
Hüsrev-i deryā-şiyem hākān-ı manşürü'l-livā

6. Kulzüm-i cüd u 'atâsı dehri ser-tâ-ser **Muhîṭ**
Nâ'il olur gevher-i maḳṣûdına bay u gedâ

4

fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lün

3a

1. Āfitâb-ı burc-ı ihsân mâh-ı eflâk-ı kerem
Bâniş-i luṭf-ı cihângîr ile dñnyâ rüşenâ
2. Dâ'imâ icrâ-yı âhkâm-ı şerî' at matlâbı
Şübhe yok yâver olur ervâh-ı pāk-i enbiyâ
3. Zikr ü fikr-i râḫat u âsâyîş-i ḫalk-ı cihân
Kâr u bâri adl u ihsân şıdkıla şubḫ u mesâ
4. Zerre miḳdârı bir 'abd-i kemtere kılsa nazâr
Mîhr-i pür-envâr-veş elbet olur engüşt-nümâ
5. Hâk-i pâ-y-ı kam-baḫşâya sürtüp yüz şevḳ ile
Sâl-i nev tebrîk eyler kilik-i ma'nâ âşinâ
6. Bu sene bâ-'avn-i Bârî ol şeh-i dîn-pervere
Her dem ü ân ola envâ'-ı meserret rû-nümâ
7. Maḳdem-i şehzâdegân ile fereḫnâk eyleye
Bu yaḳınlarda kerem idüb cenâb-ı Kibriyâ
8. Bende-gân-ı şâdıḳı müzdâd olub günden güne
Düşmen-i bed-ḫ'âhı olsun mazḫar-ı ḳahr-ı Hudâ
9. Ömr-i ikbâlîñ füzün-ter eyleye Rabb-i kerîm
Rüz u şeb vird-i zebânım bu du'â-yı bî-riyâ
10. Sâl-ı nev târîḫini yazdı ḫulûş-ı ḳalb ile
'Abd-i ḫâşî kâtib'ül-sırrı **Muhîṭ**-i bî-merâ
11. Mîhr ü meh imdâdı ile oldu bu târîḫ-i tām
Her sene dil-şâd ola 'âlemde Sulṭân Muşṭafâ

3b

5

ŞALİH BEG KETHÜDÂ-YI HAZİNE-İ HÜMÂYÜN OLDUĞDA İNŞÂD OLUNAN
TÂRİH-İ ĞARRÂ

fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lün

1. Şehriyâr-ı Cem-livâ Dârâ-yı İskender-vegâ
Hâmî-i dîn ü düvel şâhân-ı dehre tâc-ı ser
 2. Hâzret-i Gâzî Selîm-ğân-ı 'adâlet-pîşe kim
Kâbza-yı teşhîrine aldı cihâmı ser-te-ser
 3. Der-niyâm itsün hüsâm-ı kahr ü hışmı ba'dezî
Kalmadı mülk-i cihânda nâm-ı a'dâdan eşer
 4. Olsa cünd-i düşmeni Yecüc-âsâ bî-şümâr
Ser çeküb ecnâd re'y ile bulur elbet zafer
 5. Afitâb-ı re'y ü tedbîr-i cihân-ârâ sentün
Şâmil olmaz zerresine 'âkl-ı efrâd-ı beşer
 6. Dâ'imâ erbâb-ı istihkâkı idüb cüst ü cû
Mesned-i sâmilere virür añunla zîb u fer
 7. İşte bir zât-ı mekârim-kâr-ı vâlâ gevheri
Kethüdâ idince virdi gencine zîb-i diger
 8. Düş-i fâhrin eyledi hem-ser felekle giydirtüb
Hil'at-ı 'ulyâsını ol pâdişâh-ı baħr u ber
 9. Ya'ni Mîr Şalîh ol zât-ı kerem-fermâyı kim
Çâre-sâz-ı ehl-i hâcet zübde-i ehl-i hüner
 10. Hürmen-i cevrenden ol mîr-i mekârim-perverün
Dâne-çîn olmağdadır bay u gedâ şâm u seħer
 11. Cebhe-sây ol hâk-pâye gel **Muhîr**-âsâ hemân
Eyleme ey hâme itnâb-ı suħan ğayrı yeter
 12. Müttekâ pîrâ-yı bâlîn-i şafâ olub müdâm
Mesned-i devletde lutf-ı Hâkla ola müsteħarr
- 4a
13. Ser-be-zânû-yı tefekkürken hemân târîh için
İtdi mısrâ'-ı mücevher ħarf ile dilden güzër
 14. Hil'at-i şâhı görüb düşünde didim şevkile
Kethüdâ-yı genc-i sulţân-ı cihân ol nâm-ver

Sene 1216 (1801-1802)

6

ÂRİF-İ ESRÂR-I MEVLEVÎ VÂKIF-I RÂZ-I MEŞNEVÎ KERÂMETLÜ NEŞ'ET
EFENDİ HÂZRETLERİNİN ŞULB-I PÂKİNDEN MUHAMMED NEŞ'E NÂM BİR
MAHDÛM-I KİRÂMI GEHVÂRE-İ ZİB-İ 'ÂLEM-İ DÜNYÂ OLDUKDA TÂRH
OLUNAN TÂRİH-İ SÂDEDİR

me fâ 'î lün me fâ 'î lün me fâ 'î lün me fâ 'î lün

1. Kemîne-hâme-i lengim bugünlerde merâm üzre
N'ola cevlan iderse 'arşa-gâh-ı mülk-i ma'nâda
2. Sühan-sâzân-ı dehrin ziver-i tâc-ı mübâhâtı
Ferağ-nâk oldu luğf-ı Kırdigâr ile bu eşnâda
3. Cenâb-ı Neş'et-i 'âlî-himem kim fazl u 'irfânda
Meşîli hem 'adîli mün'adimidir dâr-ı dünyâda
4. O zât-ı müttebi' nîl-i füyûzât-ı Hudâ için
Budur tekrâr iden dâ'im lisân-ı pîr ü bernâda
5. Hudâ ol Yûsuf-ı Mısr-ı cihân-ı 'ilm ü 'irfânı
'Azîz ide hezârân luğf ile dünyâ vü 'uqbâda
6. Ki feyz-i himmetiyle cebhe-sây-ıhâk-ı aqdâmı
Olur engüşt-nümâ-yı halk-ı 'âlem şî'r ü inşâda
7. Cenâb-ı Bâri'den isterdi bir hayru'l-halef her gâh
Kabûl oldu du'âsı hamdüli'llah nezd-i Mevlâ'da
8. Ser-a-pâ bezm-i 'aşkıñ bade-nüşî pür-neşât oldu
Kudümi müjdesiyle bu zamân-ı neş'e-efzâda
9. O tıfl-ı şîr-h'âre viren elbâs-ı kemâlâtı
Dem-â-dem dâye-i kudret kımât-ı 'izz ü 'ulyâda

4b

10. Cihânda vâlideyniyle Hudâ 'ömrin ide efzûn
Du'â eyler bütin bu vechile âlâ da [ednâ] da
11. Muhiḫā geldi bir ehl-i suhan tārīhini yazdı
Muḫammed neşe-mend olsun hemīşe mehd-i ālāda

Sene 1216 (1801-1802)

7

TÂRİH-İ MİLÂD

me fâ 'î lün me fâ 'î lün me fâ 'î lün me fâ 'î lün

1. Cenâb-ı Hâk Emîn Ağâ'ya virdi yine bir maḫdûm
N'ola dil-şâd ü mesrûr olur ise İzîd-i evfer

2. Gürizân oldı şerminden nüh-bahre dür ü gevher
Olunca sāhil-ārā-yı vüçüd ol gevher-i emced
3. Be-kām-ı 'ömr idüb Hâk vâlideyniyle o ma'şümü
Şeref-yâb ide 'âlemde be-'izz ü devlet-i sermed
4. **Muhîrâ** bülbül-i hâme didi bu mısrâ'-ı târih
Bu gülzâr-ı cihânda gül gibi handân ola Aḥmed
Sene 1216 (1801-1802)

8

TÂRİH-İ DİĞER

me fâ 'î lün me fâ 'î lün me fâ 'î lün me fâ 'î lün

1. Cenâb-ı Hân Selîm'in gevher-i zât-ı cihân-südü
Şeref-bahşâ-yı dihîm-i serîr-i âl-i 'Oşmânî
2. N'ola şâhân-ı 'âlem bende-i fermân-beri olsa
Odur Cem-maḳderet Dârâ-ḥaşem İskender-i şânî
3. Ḥidiv-i yemm-şiyem bir şehriyâr-ı baḥr u berdir kim
Ser-â-pâ-yı cihân müstaḡrak-ı deryâ-yı iḥsânı
4. Kadir-dân-ı gürüh-ı ehl-i dânişdir ki zâtına
Muḳarreb eylemekdir kâr u bârı ehl-i 'irfânı
5. Bu işte şâhid-i sıdḳ-ı maḳâlîm ki bu âvende
Silahdâr eyledi bir zât-ı 'âlîḳadr ü zîşânı

5a

6. Velî ḥaşlet Süleymân Beg Efendi kim vüçüdidur
Dür-i yektâ-yı deryâ-yı inâyât-ı kerem-kânı
7. Dinilse mısrâ' elṭâf u 'atâ şâyestedir her-gâh
İder şîrîn-dehen ḳand-i keremle müstemendânı
8. Bu 'âlî-mesned-i devletde Allah ber-ḳarâr itsün
İdüb eṭvâr-ı memdühâtını maḳbül-ı sulṭânı
9. **Muhîrâ** söyledim bir mısrâ'-ı ra'nâ ile târih
Alınca destime ol demde kîlk-i gevher-efşânı
10. Ḥavâs-ı ḥamse imdâdıyla tām oldu bu târiḥim
Silahdâr eyledi şâh-ı zamân Mîr-i Süleymân'ı
11. Gelüb bir müjde-res tebşîr idüb yazdı bu târiḥi
Bugün oldı Süleymân Beg silahdâr-ı şeh-i devrân
Sene 1218 (1803-1804)

9

**AĞREB-İ KARİB AKRİBÂ-YI EDİBİMİZDEN FAZİL EFENDİ'NİN EŞ'ARINI CEM'
Ü TERTİB EYLEDİĞİMİZDE İNŞAD OLUNAN TÂRİH-İ SÂDEDİR**

fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lün

1. Fâzıl'ın âşarını tertib ü cem'
Eyledim bâ-'avn-i Rabb-i müste'ân
2. Hâl-i zâtuñ dahî kıldı tercüme
Şevk ile bu hâme-i mu'ciz beyân
3. Himmet-i üstâdı âgeh-dil ile
Ola bu dîvân maqbûl-ı enâm
4. Söyledi bâ-tâ'miye târihini
Cevherin mışra'la kilik-i nükte-dân
5. Ehl-i 'irfâna **Muhîta** bu eşer
Yâdigâr-ı Fazıl-ı şîrin-zebân

Sene 1217(1803-1804)

5b

10

TÂRİH-İ VEFÂT-I CÂVİD AĦMED MİR

me fâ 'i lün me fâ 'i lün me fâ 'i lün me fâ 'i lün

1. Hüner-ver Câvid AĦmed MİR mey-i 'ilm ü ma'arifle
Cihânda neşe-yâb olmuş idi ĥayli zamân oldu
2. Vücûd-ı bî-'adîli câmını seng-i ecel ile
Sipîhr-i bî-mih(i)r şad-pâre itdi bî-nişân oldu
3. Çekince bezm-i fâniden ayâğ ol mîr-i şöhret-gîz
Didi âĥbâb Kevşer içmege 'Adn'e revân oldu
4. Müdâmâ neş'e-dâr olur iken ĥamr-i 'itâsıyla
Şürâĥî gibi çeşm-i âkrîbâsı ĥün-feşân oldu
5. Ħavâs-ı ĥamsesi zâ'il olunca yazdılar târiĥ
Behîşt-i câvidânî MİR-i Câvid'e mekân oldu

Sene 1218 (1803-1804)

11

**NEŞET EFENDİ HAZRETLERİ'NİN HİZMET-İ İMÂMETİYLE MÂLİK-İ ŞÂN U
ŞÖHRET OLAN MUHİBBİMİZ SEYYİD 'ATİK EFENDİ Bİ-YÂR U REFİK DÂR-I
BEKÂYA RIHLETLERİNDE TEBERRÜKEN İNŞÂD EYLEDİGİMİZ MERŞİYEDİR**

fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lün

1. Bu kühen çarh-ı denî perver sitem-güster yine
Bir 'atîk aḥbâbımı aldı elimden âh âh
 2. Neş'et-i 'âlî-cenâbîñ bende-i dîrînesi
Pür-hüner Seyyid 'Atîk olmuşdı şâhib intibâh
 3. Mihr-i burc-ı ma'rifet bir zât-ı rüşen-dil idi
Zerrece yoḡdı dilinde meyl-i mâl-ı ḥubb-ı câh
 4. Kâr u bârı zümre-i 'uşşâk ile revzân şubân
Ülfet ü âmîziş idi ḡayra itmezdi nigâh
 5. Bülbül-i rûhı gülistân-ı cihânı terk idüb
Gülşen-i firdevse pervâz itdi bā-emr-i İlâh
- 6a**
6. Fevtine geldi dü ehl-i dil didi târîhini
Şahn-ı gülzâr-ı cinân oldu 'Atîk'e cilve-gâh
Sene 1218 (1803-1804)

12

MERŞİYE

fe 'i lâ tün fe 'i lâ tün fe 'i lâ tün fe 'i lün

1. Sû-yı 'uḡbâya revân oldu bi-emr-i Yezdân
Nuḡbe-i zümre-i ḡaḡḡat-ı ma'ârif-perver
2. Pür-hüner Aḡmed Efendi ki mişâl-i ḡaḡ-ı Şeyḡ
Şafḡa-yı 'âleme virmişdi ḡaḡ-ı zîb-i diḡer
3. Meşḡ u ta'lîm-i ḡuḡḡ eyler idi küttâba
Şarf-ı naḡdine-i himmet iderek şâm u seḡer
4. Anda ḡatm oldu hele neş-ı kütüb taḡrîri
Yazdıḡı muşḡafa manend yazılmaz didiler
5. Defter-icürmüne Allah keşîde ḡılsun
ḡaḡ-ı Ğufrânı yed-i luḡfi ile ser-tâ-ser

6. Dem-i fevtinde telāmizi didi tārīhiñ
Ola cennāt-ı Na‘īm Aḥmed Efendi’ye maḳarr
Sene 1219 (1804-1805)

13

TEBER-DĀRĀN-I ZÜLFİYĀNDAN BALIKCI NĀMIYLA MEŞHŪR ENĀM BİR
KİMSENİŇ SEMEK-İ RŪḤİFAKR-I DERYĀ-YI ‘ADEME REVĀN OLDUĞDA İNŞĀ
OLUNAN BEYT-İ TĀRİHDİR
NOĞTA-DĀRİ TĀM TĀRİH VAĞİ‘ OLMUŞTUR
mef’ ūlü mefāilü mefāilü feülün



1. Emvāc humūm ile keşākeşde geđerken
Māhī gibi baḥr-i ‘ademe gitdi balıkcı
Sene 1219 (1804-1805)

14

ḤĀLĀ KETHŪDĀ-YI GÜHER-ĀRĀ-YI ḤAZİNE-İ HŪMĀYŪN ŞĀLİH RİF‘AT BEG
ḤAZRETLERİNİŇ GENCİNE-İ ŞULBİNDEN RĀŞİD AḤMED MİR GEHVĀRE-İ
ZİB-İ ‘ĀLEM OLDUĞDA ḤAZRETİ MÜŞARŪ’N-İLEYHE ‘ARZ OLUNAN
TĀRİHDİR
fā ‘i lā tün fā ‘i lā tün fā ‘i lā tün fā ‘i lün

1. Kethūdā-yı genc-i ‘ulyā-yı cenāb-ı Şeh Selīm
Ya‘nī Şālih Beg Efendi kim o zāt-ı bī-‘adīl
2. Ḳulzüm-i cūd u kerem deryā-yı elṭāf ü himem
Gevher-i yektā-yı baḥr-i feyz-i yezdān-ı celīl

6b

3. Şāhib 
Revnaḳ-ı engüşt-i devlet ṭalib 
4. Meş‘al-ı tevfiḳ ile beyt-i derūm rüşenā
Ka‘be-i maḳşūd-ı ehl-i ḥācete luṭf-i delīl
5. Ḥazret-i Bārī ebābīl-i ḡazabla düşmeniñ
Maḥv u nā-būd eylesün mānende-i aşḥāb-ı fīl
6. Ḥamdülillah kenz-i şulbinden ol ‘ālī gevhəriñ
Geldi ‘izz ü nāz ile dŷnyāya bir ṭfl-ı cemīl
7. ‘Aynıñ şems ü kāmەرle devr idelden ‘ālemi
Görmemiş çeşm-i felek ol māha mānend ü mişil

8. Cāy-gāh idüb maqam-ı 'izzî bā-şevk u tarāb
Vālideyniyle be-kām-ı 'ömr ide Rabb-i celīl
9. Gülşen-i rif' atde nahl-i zātı oldukça muķīm
Hāsîd-i bed-ḥ'āhı olsun reşk ile hār u zelīl
10. Söyledim bā-tā'miye tārīḫini ben de **Muhîr**
Rāşîd Aḫmed Big Efendi'niñ ola 'ömr-i tavīl
Sene 1219 (1804-1805)

15

TĀRĪḤ

fā 'i lā tün fā 'i lā tün fā 'i lā tün fā 'i lün

1. 'Ārif-i sırr-ı tarīkat vākıf-ı rāz-ı İllāh
Şeyḫ-i Ḥaḫķī-i dil-āgeh ol güzīde merd-i pāk
2. Ḥazret-i Ḥaḫ'dan niyāz eylerdi bir ḫayrū'l-ḫalef
Ḥamdül'illah virdi bir maḫdüm-ı mehveş táb-nāk
3. Dir gören ādem o meh-rūyı bu ḫüsn ü ān ile
Bir melek gelmiş 'alā şeklü'l-beşer gökden be-ḫāk
4. Nām-ı nāmī dindi Tevḫīd Aḫmed ol meh tal'ate
Zikr-i zātı söylene yā Rab sengden tā Simāk

7a

5. Vāliidiyle ḫānķāh-ı dehrde dā'imola
Mürşidine sālîkin tā kim diye rūḫı fidāk
6. Şevk ile geldi yidiler söyledi tārīḫini
Nūr-ı tevḫīd-i Ḥaḫ ilen Aḫmed ola pīr-i pāk
Sene 1220 (1805-1806)

16

TĀRĪḤ-İ SĀLİYE

me fā 'i lün me fā 'i lün me fā 'i lün me fā 'i lün

1. Yine nev-sāl-i ferruḫ-fāl geldi yümn ile dehre
Hezāran ḫamd u şükür olsun cenāb-ı Rabb-i Mennān'a
2. Sinin-i sâbıķından bu sene be-cīd meserretle
Güzar ide sa'īd ola Selīm Ḥān-ı cihān-bāna
3. O şāh-ı āsumān-ķadriñ debīr-i çarḫ-ı evşāfiñ
N'ola bu vecḫile şebt itse levḫ-i mihr-i raşşāna

4. Hıdīv-i merḥamet güster selīmü'l-ḳalb-i dīn-perver
Selāṭīn-i cihān fermān-ber olmaz mı o sultāna
5. Felāṭūn-ı ḥıred ḥayrān-ı ḥüsn-i r'ey-i tedbīri
Hele şad gūne fā'īḳ cümle-i eslāf-ı zīşāna
6. Derūnı ḥazret-i Ḥaḳḳ'ın balāsın kenz-i ilhāmı
Bilüp ihsān ider mā'mül-i ḥaş u 'āmı şāhāna
7. Cenāb-ı lem-yezel hem pādīşāh-ı 'ālem idüb hem
Şeh-i pür-ma'rifet itmiş ciḥān-ı 'ilm ü 'irfāna
8. Süḥen-sāzān-ı 'ālem idemez evşāfını tekmīl
Dem-i ḥaşre ḳadar sa'y eylese taḥrīr ü i'lāna
9. **Muḥīṭ**-āsā gelüb başla du'āya sen de ey ḥāme
Niyāz u 'ācz ile rū-māl olub dergāh-ı Raḥmān'a
10. Gürūh-ı 'āşīḳān tā kim şebistān-ı muḥabbetde
Fedā-yı cān ide pervāne-āsā şem'i cānāna
7b
11. Meh-i envār-ı zāt-ı bī-'adīli burc-ı şevketde
Ziyā baḥşā-yı elṭāf u 'aṭāyā ola devrāna
12. Beḡāyet dil-nişīn ṭarḥ oldı bu tāriḥ-i sāl-i nev
Hümāyūn ola bu sāl-ı cedīd Sultān Selīm Ḥān'a
Sene 1220 (1805-1806)

17

TĀRĪḤ-İ CĀMİ' ḤAZRET-İ SULTĀN SELĪM ḤĀN DER-ÜSKÜDĀR

fā 'i lā tūn fā 'i lā tūn fā 'i lā tūn fā 'i lūn

1. Cāmi'-i mecmū'ü'l-elṭāf u 'aṭāyā-yı kerem
Ḥāmī-i dünyā enāmü'l-müslimīn şāh-ı cihān
2. Zıll-ı Ḥayy u Ḳayyūm Allah Şeh Selīm'in kim müdām
Sāye-i luṭfunda 'ālem kām-yāb ü şād-mān
3. Sünnet-i Peyḡamberi icrādadır şubḥ u mesā
Zāt-ı pāki 'arif-i sırr-ı Ḥudā-yı müste'an
4. Ḳible-i ḥācāt-ı 'ālem dergeh-i 'ulyāsıdır
Ḥākrüb-ı āsitānı olmaḡa ḳā'il şehān
5. Cāmi'-i çarḥ-ı berīniñ minberinde ol şehiñ
Ḥuṭbe-i şānı oḳınsa n'ola her ān u zamān

6. İmtisâl idüb hadîs-i men nebāya şevk ile
Üsküdâr'a yaptı bir nev-ma'bed-i cennet-nişân
7. Misli yok gök kubbeniñ altında dir ehl-i nazar
Tarh u nakş-ı dilkeşi hayrî'n-fezâ-yı ins ü cân
8. Beyt-i ma'mûr u mu'allâ-ves'aceb mi şaf-be-şaf
Zâ'irân cünd-i melâ'ik olsa ruzân ü şebân
9. Âbdest alursa ger bir bî-namâz şüfî olur
Öyle hayşiyetli bünyâd oldu bir şad-revân
10. Bu numüne mâ-ğaşal dünyâda kaçır-ı cennete
Olsa çârübü sezâdır zülf-i havrâ-yı hûbân

8a

11. Beş vakitde ol şeh-i dîn-perverinî dâ'vetini
Farz u vâcib bilmesün yâ neylestün pîr ü cüvân
12. Nice hayrâta dahî Mevlâ muvaffaq eyleyüb
Zîb-i taht-ı şevket ü şân ola turdukça cihân
13. Harf-ı cevherdâr ile târîhini yazdı **Muhîr**
Yaptı cennet gibi bir câmi' Selîm Hân-ı zamân
Sene 1219 (1804-1805)
14. Dü düşülse bu da bir hayli güzelce târîh
Ola maqbûl-ı Hudâ câmi'-i Sultân-ı Selîm
Sene 1219 (1804-1805)

18

**HÂLÂ KETHÜDÂ-YI MU'ÂLİCÂ-YI HÂZİNE-İ HÂZRET-İ ŞEHRIYÂRİ ŞÂLİH
RÎF'AT BEG HÂZRETLERİ'NİN ŞULB-I PÂKLERİNDEN BİR DUĞTER-İ SA'D
AĞTER MEHD-İ ÂLEME PÂ-NİHÂDE OLDUĞDA İNŞÂD OLUNAN TÂRİH-İ
'ĞARRÂDIR**

fe 'i lâ tün fe 'i lâ tün fe 'i lâ tün fe 'i lün

1. Kethüdâ-yı güher ârâ-yı hâzîne ya'nî
Mîr Şâlih kim odur hilm ü şehâvetle niyâm
2. Dest-gîr-i zu'efâ kadr-i şinâs-i 'urefâ
'Ârif-i sırr-ı şehâ fâ'ik-i eslâf-ı 'azâm
3. Geldi şulbinden o 'âlî-güherinî dünyâya
Sene-i sâbıkalarda iki mağdûm-i kirâm

4. Birisi mäh-ı lîkâ birisi hürşîd-i ziyâ
Zerre-veş görmeyeler çarh-ı denîden âlâm
5. Lîk bir duhter-i pākîze daği ister idi
Hâzret-i Hakk'a niyâz eyleyerek şubh u şâm
6. Şükr şad şükr cenâb-ı Hakk'a dil-h'âh üzre
Luft u ihsânı ile eyledi dil-şâd u be-kâm

8b

7. Pençe-i nâz ile gehvâresi cünbiş iderek
Perveriş-yâb ola şîr-i kerem-i Hak'la müdâm
8. O kerîme o kerîme ile bî-derd u elem
Tûl-ı 'ömr eyleye ihsân-ı cenâb-ı 'Allâm
9. Baña vâcib şeker-efşân-ı du 'âsı olmak
Eyledi şerbet-i el tâfî ile şîrîn-kelâm
10. Geldigi demde baña müjde-i mîlâdı **Muhîtt**
Söyledim mışra' -ı târîhi be-feyz-i ilhâm
11. Öyle mışra' ki anı degme bir erbâb-ı suhen
Şebt u inşâd idemez itse de sa'y ü ikdâm
12. İşte ol mışra' -i târîh-i cevâhîr-mâye
Mehd-i rif'atde ide Fâtıma Hanım ârâm
Sene 1220 (1805-1806)

19

SÂLİYE

mefâilün fe 'i lâ tün mefâilün fe 'i lün

1. Sipîhr-i 'izz ü şerefdir yine bihamdulillah
Tulü' eyledi mihr-i münîr-i sâl-i cedîd⁴
2. Ziyâ-res-i ferah ü şādî oldı ser-tâ-pâ
'Uyun-ı 'âlemiyâne mişâl-i şems-i ümîd
3. Sinîn-i sâ'ire bu nev-sene kıyâs olmaz
Nehârı 'ıyd-ı tarâb-zâ leyâli kâdr-i sa'îd
4. Şeh-i cihân Selîm Hân-ı kâm-bağşâya
Mübârek u mütemeyyin ide Hudâ-yı mecîd

⁴ Vezin hatalı.

5. Hîdîv-i 'âlem-i imkân-ı Sikender-sânî
Cüyüş-ı fitneye re'y-i zerini sedd-i sedîd
 6. Muhtî-i cûdına nisbet o şâh-ı bahr u beriñ
Mişâl-i katre-i mādır yem-i siyâh u sefid
- 9a**
7. Hemîşe kuvvet-i ilhâm-ı Hakk eyleye kârı
Huşul-i maţlab-ı halk-ı cihâna cehd-i cehîd
 8. Güher-şinâs-ı hüner-kadr-dân-ı ehl-i fünûn
Vaħid-i dehr ü ferîd-i zamâne hulķı hamîd
 9. Benim de ol şey-i encüm sipâhıñ 'ahdinde
Merâmım üzre dönerse 'aceb mi çarķ-ı 'anîd
 10. Hezâr-ı sâl-ı cedîde resîde ide Hudâ
Cihânda şevket u 'ömrin idüb füzün u ferîd
 11. Şühür u hefte vü rüz u şeb eyledikce mürür
Sürür u ferhat u şadî pey-â-pey ola bedîd
 12. **Muhtî**-i Hakk'a niyâz ile söyledim târiķ
Selîm Hân'a mübarek ola bu sâl-ı cedîd

Sene 1221 (1806-1807)

20

**HAZİNE-İ HÜMÂYÜN H'ÂCESİ FAZİLETLÜ KUDSİ EFENDİ HAZRETLERİ'NİN
VELED-İ EMCEDLERİ SEYYİD MEHMED SA'DEDDİN EFENDİ PİÇİDE-İ KİMAT-
I 'İZZ Ü VÜCÜD OLDUĞDA MÜŞARÜN İLEYHİN İLTİMÂSIYLA İNŞAD OLINAN
TÂRİĶ-İ SÂDEDİR**

fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lün

1. 'Ârif-i esrâr-ı âyât-ı cenâb-ı Lâ-yezâl
Vâkıf-ı râz-ı eħādîş-i resül-i bî-mişâl
2. Kulzüm-i feyz ü hüner baħr-i muhtî-i ma'rifet
Dür-i yektâ-yı yem-i 'ilm-i haķıķat iştimal
3. İştiyâķ-ı rüyet-i hayr-ü'l-halefle dâ'imâ
Dergeh-i Rabb-i kerîme olur idi rüy-mâl
4. Hâmdili'llah burc-ı şulbünden o zât-ı efdaliñ
Toğdı bir nür-ı mücessem tıfl-ı manend-i hilâl
5. Şîr-i feyz-i fâ'ikü'l-'ilm ile dil seyr eyleye
Dâye-i kudret alub aģuşuna rüz u leyâl

9b

6. Kudsıyānıñ feyz-i imdādı ile oldur **Muḥīṭ**
Beyt-i tāriḥ-i cevāhır-māyesi reñgīn kāl
7. Luṭf-ı Haḫ'la eyleyüb taḫşıl-i fenn rüzān şebān
Ola Sa'deddīn Meḫemmed seyyīd-i ehl-i kemāl
Sene 1221(1806-1807)

21

DİĞER

mefā'ılün mefā'ılün mefā'ılün mefā'ılün

1. Hülüs-ı tām ile yazdım **Muḥīṭā** mısra'-ı tāriḥ
Cihānda ola Sa'deddīn Efendi 'ilm ile meşhūr
Sene 1221 (1806-1807)

22

DİĞER

fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün

1. Söyledim nāsa **Muḥīṭā** mısra'-ı tāriḥini
Oldı Sa'deddīn Meḫemmed zīver-i mihr-i şeref
1221 (1806-1807)

23

**KETHÜDĀ-YIGÜHER-ĀRĀ-YI HAZİNE-İ HÜMĀYÜN DEVLETLÜ ŞĀLİH RİF'AT
BEG HAZRETLERİ'NİN GENCİNE-İ ŞÜLBİND EN KENZ-ĀRĀ-YI 'ĀLEM-İ
DÜNYĀ OLAN DUĞTER-İ PĀK-GÜHERLERİ ŞĀLİHĀ HĀNİM'İN MİLĀD-İ
TĀRİHİDİR**

fe 'i lā tün fe 'i lā tün fe 'i lā tün fe 'i lün

1. Esb-i kilkiñ yine bu vaḫt-i feraḫ-efzāda
Deş-t-i ma'nāda n'ola itsem 'ināsiñ irḫā
2. Luṭf-ı Yezdāni ile şād u ferāh-nāk oldı
Sebeb-i rif'atimiz zāt-ı kerīm-i 'ulyā
3. Hāzin-i kenz-i kerem Hāzret-i Şāliḫ Beg kim
Kethüdā-yı güher ārā-yı ḫazīne ḫālā
4. Zātu bir gevher-i nāyāb-ı künüz-ı iḫsān
Ṭavr-ı müstaḫsen-i maḫsūd-ı gürüh-ı keremā
5. Genc-i şulbinden ol 'ālī güheriñ dünyāya
Geldi bir duğter-i pakīze be-'avn-i Mevlā

6. 'Avn u eltfâf-ı Hudâ mehd ü kımâtı olarak
Bula âsâyîş ü şîhhatle o meh neşv ü nemâ
7. Görmeyüb rû-yı hazân gül gibi handân olsun
Gülşen-i rif'at ü devletde o verd-i zîbâ
- 10a**
8. Hüsni m'nend-i Zelîhâ olacaktır bî-şek
Ki birâderleridir Yûsuf-ı Mısr-ı dünyâ
9. Hâzret-i Bârî mürtivvetlerini rüyet ile
O kerem-kâra 'inâyet ide şādī vü şafâ
10. Sâl-i târîhini bir mısrâ'-i bālâ-ter ile
Eyledi kilik-i hüner sâz-ı **Muhîrâ** inşâ

11. Bu kadar olabilir tām u mükemmel târîh
Şālîhâ Hanım ola aslâh-ı ecnâs-ı nisâ
1222 (1807-1808)

24

SÂLIYE

fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lün

1. Sâl-i nev oldı yine yümn ile kevne pā-nihād
Şāh-ı mülk-i 'āleme mes'ūd ide Rabbü'l-'ibād
2. Hâzret-i Sultân Selîm-i kām-bağışın kim müdām
Bende-gân-ı dergeh-i 'ulyası olur be-murād
3. Ol şehin evşafını tahtır ile meşgüldür
Hāme-yi mu'ciz eser bu tarz yevmü't-tenād
4. Pādîşāh-ı dîn-i dünyâ Cem-livā Dārā-hāşem
Şehriyār-ı Sām-heybet hāmî-i kilik-i bilād
5. Revnağ-ı dîhîm-i devlet dāver-i āgāh-ı dil
Zîb-i evreng-i hîlafet şāhib-i rüşd ü sedād
6. Hüsrev-i encüm-sipeh hākān-ı gerdün menzilet
Mîhr-i burc-ı saltānat māh-ı sipihr-i 'ād ü dād
7. Gevher-efşān-ı 'inâyet dür-nişār-ı ma'delet
Bağır-ı pür-mevc-i 'atā kân-ı kerem 'ālî nejad
8. Şıdık ü şevk ile mücāhid fî-sebili'llāhdır
Zāt-ı peygamber hışālî 'ārif-i sırr-ı cihād

10b

9. Berķ-i âteş-bār-ı seyfinden o şāh-ı 'azamıñ
Hırmen-i ecsād-ı ā' dā tutuşub olsun remād
10. Seng-i kahr-ı Hākla çīnī-i vücūd-ı düşmeni
Öylehurd olsun ki olmasın pezirā-yı kenād
11. Saħa-yı hīcāda ecnād-ı cünūd-ı kāfiri
Tu' me-i şemşir-i hün-riz eylesin bālā-nihād
12. Gevher-i 'ālem-behā-yı zāt-ı bā-luḫf-ı İlah
Nice yıl zīnet-zen-i taht ola mesrūrū'l-fevād
13. Söyledim tārīḫ-i nev-sāli **Muhīḫ** ilhām ile
Yüm himem Sulṫān Selīm ola bu yıl manşūr u şād
1222 (1807-1808)

EBYĀT

1

fāilātün fāilātün fāilātün fāilün

Dilde her dem nār-ı ḫasret oldıḡın bilmez misin
İştıyāk-ı germ-i ülfet oldıḡın bilmez misin

2

VELEHU

feilātün feilātün feilātün feilün

Bu şiyām eyyāmı 'uşşāka nigāh-ı iltifāt
'Ayn-ı kaftān biçimidür 'ıydiye cānā öksüze

3

VELEHU

mef' ūlü fā' ilātü mefā' ilü fāilün

Emvāc-ı Nīl-i Mısr-ı muḫabbet belāsını
Yūsuf mişāli çāh-ı belāya düşen bilür

4

VELEHU

fe' ilātün mefā' ilün fe' ilün

Zīver-i tāc-ı faḫr-ı ehl-i yakīn
Zāt-ı pāk-i cenāb-ı Sa' de' d-dīn

5

VELEHU

mef'ülü fâ'ilätü mefâ'ilü fâ'ilün

Gülpenbe cân-fesi giyüb ol naḥl-i bāğ-ı nāz
Gülzâr-ı 'aşka bülbül-i zâr itdi herkesi

6

VELEHU

mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün

Ümîd-i büs-ı la'lüñle sirîşk-i ḥün-feşânımdan
Gönül hem-reng-i kuhsâre Bedâḥşân u Yemen oldı

7

VELEHU

mefâ'ilün fe'ilätün mefâ'ilün fe'ilün

O naḥl-i pür-semerim ger raḳîb-i ḥor-menişe
Çemen mişâl temâyül iderse pek güç olur

11a

8

VELEHU

fâ'ilätün fâ'ilätün fâ'ilätün fâ'ilün

Ceyş-i perçemle kafâ-dâr olalı cünd-i Ḥabeş
Pek perişâniyet irâş eyledi mülk-i Fas

9

VELEHU

mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün

Ol âyîne-ruḥum ḥayretle mir'âta baḳar her gâh
'Aceb ḥüsn-i cihân-tâbiñ görüb meftün mı olmuşdur

10

VELEHU

mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü feülün

Hem ḥüsn-i gülü süz hem âvâzesi muḥarriḳ
Yandımsa hele öyle güzel nârına yandım

11

VELEHU

mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü feülün

Leb-ber-leb o gülfem ile hem-dem degiliz biz
Esrâr-ı leb-i la'line maḥrem degiliz biz

12

VELEHU

fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün

Gerçi uçdı t̄ā'ir-i h̄üsntüñ gelince h̄att-ı nev
Lāne-gāh-ı murğ-i dil zülfiñdür elān bilmiş ol

13

VELEHU

fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün

Āteş-i firkat ne nār-ı s̄ine-süz oldıgını
Yana yana söylesem bir merd-i hemkār olsa da

14

VELEHU

fe'ilātün fe'ilātün fe'ilātün fe'ilün

Fürūh-bahş iltifāt olmazsa ol āteş-mizāc
Toñdurur 'uşşākı bu serdī-i eyyām-ı şitā

15

VELEHU

fe'ilātün fe'ilātün fe'ilātün fe'ilün

'Anber-i h̄ālī yanub āteş-i ruhsāresine
Aña dūd-ı siyehi kākül-i müşgīn olmuş

16

VELEHU

mef'ülü mefā'ülü mefā'ülü feülün

Kām-ı dile bu bahş-ı vefā olur o gülfem
Ta'tır-i meşām eyler ise ger gül-i kâgıd

17

VELEHU

mefā'ülün mefā'ülün mefā'ülün mefā'ülün

Olur h̄ayrān-ı mir'āt bir şāfī her āyīne
O billürn teni 'üryān gören mānend-i āyīne

18

VELEHU

fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün

Bir nigāh-ı germ ile yakdı dil-i bī-çāremi
Bilmem ol āfet ne ki āteş mi āteş-zen midir

19

VELEHU

fe' ilätün fe' ilätün fe' ilätün fe' ilün

Ṭatlı şoḥbetle alub göñlüm o şirîn güftār
Şimdi acı söz ile telḥ-i dimāg itdi beni

20

VELEHU

mef' ülü fäilätü mefa' ilü fä' ilün

Ḥaṭṭ-ı siyāh-fām ile ḥüsnüñ mezīd olur
Māhñ şu' ā' ı zulmet-i şeble bedīd olur

21

VELEHU

mefa' ilün mefa' ilün mefa' ilün mefa' ilün

Dil-i pür-şerḥamız sīrāb olur la' lī ḥayāliyle
Benimle bu sebebden mācerāsı artar eksilmez

11b

MUḤAMMES

1

fā 'i lā tün fā 'i lā tün fā 'i lā tün fā 'i lün

1. Zerrece meyl eylemem mihr-i pür envār olsa da
Rūz-ı rüşen çeşmime hicri ile nār olsa da
Ḥasret-i ruḥsārı ile dīde-ḥün-bār olsa da
Ba' dezīn itmeme temellük ol mehe yār olsa da
Her ḥuşuşda baña yār u meded-i kār olsa da
2. Bāde-ḥ'ār-ı vuşlatı āğyār-i bī-şerm ü edeb
'Āşık-ı maḥcūbı mey-nüş-ı ğam-ı hicr u niḳab
Giryenāk oldıgımı gördükde ḥandān pür-ṭarab
Āh seyr itsem o bed-ḥū bī-vefa neyler 'aceb
Bir vefā nā-āşinā şūḥa giriftār olsa da
3. Nev-bahār-ı ḥüsnüñe yoḳdur ḥazān ḥaṭ gelse de
Bülbul-i gülzār-ı 'aşkıñdur cihān ḥaṭ gelse de
Āşıkım bi'llāhi ey serv-i revān ḥaṭ gelse de
Mā'il-i şem-i ruḥuñdur 'aşıkān ḥaṭ gelse de
Ḳoḳlanur māni' degildür verd-i pür-ḥār olsa da

12a

4. Sâlik-i nâ-müsta'idler idemez kesb-i şafâ
Şeyhe himmetde kuşur itmezse daği dâ'imâ
İşte bu beyt ile ma'lûm ehline bu müddeâ'
Merd-i nâ-ķâbil olur mu 'ârif-i sır-ı Hudâ
Rûz u şeb hem şöhet-i âhrâr u ebrâr olsa da
5. İdeyor taşîl-i fenn-i şî're sa'y ol gönca-fem
Sa'yıñı meşķur ide Rabb-i şekûru Zü'l-kerem
Şad-hezârân beyt ü mışra' eyleyüb tarḥ u raķam
Şî'r ile bârî **Muḥîṭâ** ḥâlim eş'âr eylesem
Ol güzel mazmûn-şinâs-ı beyt u eş'âr olsa da

MURABBA'

1

fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lün

1. Bezm-i üns-â-üns yâr-i mihribânda gâh gâh
Bâde-nüş-ı vaşl idim reşk eyler idi mîhr u mâh
Sâġar-ı çeşmim şarâb-ı eşķ ile pür şimdi âh
Şundi cām-ı fırķati sâķî-i çarḥ-ı kîne ḥâ ḥ
2. Bezm-i meyde nüş idince ol leb-i meygün şarâb
Cām-ı la'liyle dili maḥzûn olurdu neş'e-yâb
Nâr-ı ḥasretle çeker ġayrı n'ola olsa kebâb
Şundi cām-ı fırķati sâķî-i çarḥ-ı kîne ḥâ ḥ
3. Ol şeker leb mest olub çözerdi bend-i sînesin
Ṭûṭî-i dil seyr ideridi o şâf âyînesin
Eyledi icrâ ne çâre 'âdet-i dîrînesin
Şundi cām-ı fırķati sâķî-i çarḥ-ı kîne ḥâ ḥ
4. Gül şeker vaşlı ile olmuş idim şîrîn-dehen
Yâdıma gelmezdi hîc telḥî-i hicrân u miḥen
Her şafañıñ bir ḥumârı olduġın bildim ki ben
Şundi cām-ı fırķati sâķî-i çarḥ-ı kîne ḥâ ḥ
5. Cüşiş-i Nîl-i sirişķim görse ol Yûsuf-cemâl
Ṭab'-ı nâşâd-ı **Muḥîṭ**'i lâbüd eylerdi su'al
Şimdi bu ḥaletiñ oldu cümlesi ḥ'âb u ḥayâl
Şundi cām-ı fırķati sâķî-i çarḥ-ı kîne ḥâ ḥ

12b

MURABBA'

2

fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lün

1. Raḥm idüb ey âteşin-ruḥ nâle-i efgânıma
Pürsüş-i ḥâl-ı dil-i sūzân içün gel yanıma
Yana yana bende taqrîr eyleyem sultânıma
'Aşk-ı cân sūziñ seniñ âteş-zen oldı cânıma
2. Tâb-ı ḥüsnüñden tutuşdı hürmen-ı şabr u qarâr
Nâle-i pür-süzüm oldı berç-veş âteş-nisâr
Sinede mânend-i düzaḥ gör ne âteşler yanar
'Aşk-ı cân sūziñ seniñ âteş-zen oldı cânıma
3. Cân u ten ey gül-beden yanmakta hemçün ḥâr u ḥas
Murğ-i dil oldı derüne bülbül-i âteş-nefes
Tâk-ı çarḥa âh-ı cân-gâh olmasun mı şu'le-res
'Aşk-ı cân sūziñ seniñ âteş-zen oldı cânıma
4. Bir nigâh-ı germ idiñce nâz ile bu şeb baña
Âteş-endâz oldı 'aşkıñ cânıma ey mehlîkâ
Yanaraḥ ben de **Muhîr**-âsâ n'ola virsem saña
'Aşk-ı cân sūziñ seniñ âteş-zen oldı cânıma

MURABBA'

3

fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lün

1. Sünbül-i zülf-i girihgiriñi idüb tâlân
Bâga 'azm eyleyecek vaḫt ü zamândır bu zamân
Şad hezâr işve ile şaḥn-ı gülistâna âmân
Verd-i ḥandân gibi gel gül açıl ey ḡonce-dehân
2. 'Âşıkân bülbül-i âşüfte gibi nâlede
Ḥasret-i nergis-i çeşmüñle bütün giryende
Ḥâr-ı ḥâr-ı ḡam-ı ḥicrândan uşandım ben de
Verd-i ḥandân gibi gel gül açıl ey ḡonce-dehân
3. Senc-i ḡamda dil-i âḡyârı kebâb eyleyerek
Lâübâli olarak ref'i ḥicâb eyleyerek
Sâḥa-i bâḡ-ı feraḥ-râyı şitâb eyleyerek
Verd-i ḥandân gibi gel gül açıl ey ḡonce-dehân⁵

⁵ Der-kenârda, murabbanın nâ-tamâm (tamamlanmamış) olduğu belirtilmiştir.

13a

TAHMİS-İ ĞAZEL CENĀB-I PERTEV

1

me fā ' ī lün me fā ' ī lün me fā ' ī lün me fā ' ī lün

1. O hūnī āteş-i ḥasretle biryān oldığım ister
Varub bismilgeh-i aşkında kurbān olduğım ister
Zülāl-i tığ-i hicrān ile reyyān olduğım ister
Reh-i 'aşkında zannetmeñ ki giryān olduğım ister
Ne gayret-keşdir ol mümtāz-ı ākrān olduğım ister
2. O kaşı yā girer mi bīhude hīc günde biñ kāne
İdüb āmāc-ı levc-i sīne-i 'uşşākı bigāne
N'ola çeksem dem-ā-dem çille-i 'aşkını merdāne
Degildir zevk-yāb ol tūr-i müjgān degmeden cāne
Benim lezzet-şinās-ı zaḥm-ı peykān olduğım ister
3. Nemek-pāş-ı sitem olma dimem zaḥmına ben zāruñ
Yā öpdür bāri bir kere leb-i la 'l-i şeker-bāruñ
Baña kısmet olur mı ni' met-i vaşlı o dildāruñ
Biltür kim hūn-ı dildiü tūşesi her dem bu gam-ḥ'āruñ
Ziyāfet-hāne-i derdinde mihmān olduğım ister
4. İdüb mecrā-yı dilden cūy-i eşk-i pāyine vāşıl
Vişāli şem'ine her demde yanmamağ degil kābil
O şuḥ-i āteşin meşreb egerçi olmuyor kātıl
Ne çāre vuşlat-ı pervāne yanmağla olur ḥāşıl
Anıñçün āteş-i aşk ile sūzan olduğım ister
5. **Muḥīṭā** ol kamer ṭāl'at görüb bu ḥāl-i berbādım
Sū'āl itmez teraḥḥum eyleyüb hīç ṭab'-ı nāşādım
N'ola çarḥa resān itmekse dūd-ı āh-ı mu' tādım
Şeb-i dil-cevr-i fırkatden o meh tuymuş ki feryādım
*Çerāğ-ı dağ ile **Pertev** fūrūzān olduğım ister*

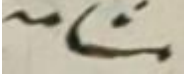
13b

ĞAZELİYĀT

1

me fā ' ī lün me fā ' ī lün me fā ' ī lün me fā ' ī lün

1. Ḥayāl-i ḥaṭṭ u ḥāl-i yāre göñlüm mesken olmuşdur
O cā-yı ferhat-efzāya dü çeşmim revzen olmuşdur



2. nıgehini rehbab olaldan ol gül-endâmın?
Göñül müstağnî-i seyr-i çemen hem gülşen olmuşdur
3. Ser-i fahrım n'ola Tübāya hem-ser olsa fī-mā-ba'd
O hūr-ı Sidre-ğad tā farkıma zıll-efgen olmuşdur
4. Olaldan dāğ-ı 'aşk ile mu'anven levha-i sīnem
Benim dībāce-i sırr-ı zamīrim rüşen olmuşdur
5. İrersen sāhil-i gāma **Muhîr** bu yüm-i ğamda
Hemişe fülk-i ihlāşa tevekkül yelken olmuşdur

2

fā 'i lā tün fā 'i lā tün fā 'i lā tün fā 'i lün

1. Mālik-i nağdīne-i fażl u hünerdir ehl-i 'aşk
Hāzin-i gencīne-i derd-i güherdir ehl-i 'aşk
2. Āsumān-ı 'ālem-i mā'nīde her rüz u şebān
Devr-i eflāk itmede mihr ü kamerdir ehl-i 'aşk
3. Seyl-i tūfan-ı belāya halk-ı 'ālem olsa ğarğ
Keşti-i cisminde bī-havf u hāzerdür ehl-i 'aşk
4. Resm-i rāh-ı Ka'be'yi maqşūd-ı ehl-i 'aşka şor
'Āzim-i beyt-i murāda reh-nümādır ehl-i 'aşk
5. Bende-i halka-be-güş-i bāb-ı 'uşşākım **Muhîr**
Her dü 'ālemde mu'azzez mu'teberdir ehl-i 'aşk

14a 3⁶

mef 'ū lü fā 'i lā tū me fā 'i lü fā 'i lün

1. Derd-i derün-i 'aşık-ı zāra devā mısın
Yoğsa tabīb-i mā'il-i cevri u ezā mısın

4

fā 'i lā tün fā 'i lā tün fā 'i lā tün fā 'i lün

1. Gül nihāl-i bāğ-ı 'işve kāmēt-i dil-cūsıdır
Zīver-i gülzār-ı hüsn ü ān dağı gül-rūsıdır

⁶ Gazeliyat bölümündeki üçüncü gazelin yalnızca 1 beyiti yazılmıştır. Muhtemelen sonradan tamamlanmak düşüncesiyle matla beyit yazılmış ve sayfanın geri kalanı boş bırakılmıştır.

2. Tā ezelden murğ-i dil gülzâr-ı hüsne beste-dil
Gülşen-i maẓmûn u nazmıñ bülbül-i hoş-gûsıdır
3. Sîne-i bî-kîşe-i 'uşşâkı göz göz eyleyen
Tîr-i dildûz-ı nigâh-ı dîde-i âhûsıdır
4. K̄ayd-bend-i târevâm-ı derd iden murğ-i dili
Dâne-i hâl-i rahîle ham-be-ham gîsûsıdır
5. Murğ-i dil mânend-i bülbül nâlesi kâr eyledi
Bir cefâ-cünüñ **Muhîta** mâ'il-i gülbûsıdır

14b

5

mef 'û lü mefâ'îlü mefâ'îlü fe 'ülün

1. Ol şühî luṭuf-pîşe kerem-ver bilirüz biz
Cevr ü sitemüñ ni'met-i diger bilirüz biz
2. Kes mîve-i vaşlından ümîd-i dil-i zârem
Virmez idügin naḥl-ı semen-ber bilirüz biz
3. Haṭ geldi deyu yüz çevirir şanma bizi sen
Ser şafha-i ruḥsârına zîver bilirüz biz
4. 'Aşkuñ teberinden bu çemen-zâr-ı cihânda
Bî-behre kalan ḥulḳı çemendir biliriz biz
5. Beyt u gâzel-i nâdire-güftarı **Muhîta**
Sencîde-i gencîne-i gevher biliriz biz

6

fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lün

1. Bezm-i meyde nûş idüb ol mest-i naḥvet bâde mi
Seng-i cevri ile şikest eyler dil ü dildâde mi
2. Gerdeni qar pârçası kâkum gibi sîne velîk
Bir gülâm-ı bârid ile buz keser üftâde mi
3. Ol kad-i mevzûna buldum ben tarîḳ-i irtibâṭ
Rabṭ-ı müşküldür egerçi mısra '-i âzâde mi
4. Şâriḥ-i metn-i firâḳ olsa 'aceb mi hâmemiz
Mû-be-mû gördük haṭ-ı rûy-ı kitâbcızâde mi
5. Nev-zemîn-i dil-nişîn-âsâ **Muhîta** söylerim
Himmet-i üstâd ile böyle zemîn-i sâde mi

15a

7

fe 'i lā tün fe 'i lā tün fe 'i lā tün fe 'i lün

1. N'ola pür-gū ise ey şüh seniñle konuşan
'Andelîb olmaya mığonca-dehenle konuşan
2. Olur elbette vāreste-i kayd-ı iflās⁷
Menba'-ı berr u 'atā sîm-bedenle konuşan
3. Bāğ-ı dehr içre olur bülbül-i āşüfte mizāc
Sen gibi gülbeden ü gonca-dehenle konuşan
4. Almaz ağızına bile bāğ-ı ħubān tūfānıñ
Sidre-ķad ħūri meniş sîb ü ķanile [konuşan]
5. Mā'il-i ũlfeñimiz oldı **Muĥîr** ol āfet
Şöhret ü şān bulur ehl-i suĥenile konuşan

8

NAZİRE-İ TEGAZZŪL-İ CENĀB-I MİR VĀŞIF

mef 'ū lü me fā 'ilü me fā 'ī lü fe 'ū lün

1. Şun cām-ı lebŭñ bezmde peymāneden evvel
Mest ide beni bāde-i meyhāneden evvel
2. Bu gice gelüb ħāneme ol şem'-i şeb-āra
Yağdı beni āteşlere pervānedenevvel
3. Dün dār-ı şifā-yı dil-i 'uşşāķını gezdüm
Girmiş yok etmiş bu dil-i dīvāneden evvel
4. Feth ide meh-i siĥr-i füsün ile kimesne
Gencine vişāliñ dil-i vîrāneden evvel
5. Açmışdı dile tîr-i ġam-ı ķavs-i ķazā zaĥm
Sehm-i elem-i ġamze-i cānāneden evvel
6. At sürmedi bu 'arşada ħîc kimseye **Muĥîrā**
Şîrîn-suĥen-i Vāşif-ı ferzāneden evvel

⁷ Mısra vezin açısından hatalı.

9

15b TAẒMĪN-İ MIŞRA‘-İ RĀSĪḤ EFENDİ

mef ‘ū lü fā ‘i lā tü me fā ‘ī lü fā ‘i lün

1. Gönlüm o lāle-ruḥda ki bū-yı vefāsı yok
Reng eylemekdir ‘ādeti ğayrı hevāsı yok
2. Mānend-i şubḥ-ı şādıkım ey meh bu sūzda ben
Mihriñ fūrüg-ı ḥüsnüne nisbet ziyāsı yok
3. Bu kārgehde saña haşırım daḥı fedā
Bir ‘āşıkım ki ey gül-i hoş-bū riyāsı yok
4. Reşk-āver olsa baña becādır debīr-i çarḥ
Hoḳka dehān sen gibi bir mehlikāsı yok
5. Pīrim mürīd ez-dil u cān saña bu ḥaḳīr
Serde külāhlı dūşda gerçi ‘abāsı yok
6. Rāh-ı talebde āh u niyāz oldı rehberim
Şanmañ bu yolda bedreḳa-i reh-şināsı yok
7. Dirmiş **Muḥīṭ** Rāsīḥ Efendi o gül için
Reng eylemekdir ‘ādeti ğayrı hevāsı yok

10

fe ‘ilātün mefāilün feilün

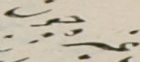
1. Nevbahār-ı ruḥıñ ḥazān oldı
Ba‘dezin kār-ı dil fiġān oldı
2. Ḥāl ü rüyı ḥayālī şubḥ u mesā
Mīhr ü māh-ı sipihr-i cān oldı
3. Ḥaṭ-ı reyḥān u sünbül-i zülüfe
Şişe-i dil şüküfedān oldı
4. Esb-i ṭab‘ımla raḥş-ı endīšem
Deşt-i ma‘nīde hem ‘inān oldı

16a

5. Rām idince o Yūsuf-ı ḥüsni
Nīl-veş eşkimiz revān oldı
6. Da‘viye ma‘ni ‘aşka çünki nişān
Bu ğazel ‘aşkıma nişān oldı
7. Dil-i **Muḥīṭ** cihān-ı ma‘nādır
Bu sebebden güher-feşān oldı

11

me fâ 'îlün me fâ 'îlün me fâ 'îlün me fâ 'îlün

1. Sarây-ı şâh-ı aşka göñli derbân oldıgım gördük
Cihânda böyle 'âlî câha şâyân oldıgım gördük
2. Hele şîrâze-bend-i ülfetiñ olanları cānā
Benim eczā-i hâlim-veş perişân oldıgım gördük
3. Metā'-ı vaşl-i yâr âteş bahāsına alınmazken
Zamān ile bu bāzâr içre erzān [oldıgım gördük]
4. Şeker-rîz-i nesīm idi ol  tütü
Baña āyîne-veş lâl idi güyān oldıgım gördük
5. **Muhîrî** himmet-i üstād-ı zîşân ile 'âlemde
Mezāmîn âşinā merd-i sühandān oldıgım gördük

12

fe'î lā tün mefâ'îlün fe'î lün

1. Cāy-ı şübhe degil Mesihā'sın
Cism-i bicāne rūh-bağşāsın
2. Gülşen-i hüsni ü anda ey gül-i ruḥ
Mişli yok naḥl-i verd-i ra'nāsın
3. Bezm-i 'âlemde ey büt-i ṭannāz
Mey-perestāne neş'e-efzāsın
4. Heme kâret çü tıflı endek-sāl
Türkçesi gāyet ile ḥubbāsın

16b

5. Bârekallah **Muhîrî** ḥaḳka kim
Ḥāzin-i genc-i şî'r ü inşāsın

13

fâ'î lā tünfâ'î lā tün fâ'î lā tün fâ'î lün

1. Şüret-i zâhirde gerçi genc-i miḥnet beklerüz
Ma'nen āmmā gūşe-i қаşr-ı sa'âdet beklerüz
2. Mezra'-ı âmālımız berç-i ḥavâdiş yakdı hep
Şimdi ser-sebz itmege bārān-ı rahmet beklerüz
3. Gülşen-i şür-ı temāşāsından olduḳ bî-niyāz
'Andelîb-i ma'niyiz bâğ-ı ferāğat beklerüz

4. Hānķāh-ı 'ālem-i ma'nāda mürşid pīrimiz
Biz anıñçün tekye-i bātında hālvet beklerüz
5. 'Āleme mebsūt olsa h'ān-ı luḫı ol ŗehiñ
Biz ol āc u seyr-i çeşmānız ki da'vet beklerüz
6. Her birimiz hızm̄et eyler bir ķapuya zāhirā
Ma'nideyiz āsitān-ı Hāce Neş'et beklerüz
7. Ol der-i 'ulyānıñ oldı cebhe-sāyānı **Muḫīḫ**
Şāh-ı iķlīm-i hüner bizler de nevbet beklerüz

17a

14

NAZİRE-İ TEGAZZÜL HĀLİM GİRĀY

mef 'ū lü me fā'ılı me fā'ılı fe'ülün

1. Dil mest-i mey-i hūmgede-i lemyezelidür
Nüş eyler ise ŗire-i engüri velidür
2. Ğāretger-i naķdıne-i imān-ı hemişe
Hāķķā siyeh-i zülfüne kāfir dimelidür
3. Hāḫ başdıđı dem muşḫaf-ı rūyuñda o şūhuñ
Hātm olacağı hüsn ü anı emr-i celidür
4. Yok zerre ķadar ķarḫ ile ol mehde ķabāḫat
Çekdigı dılıñ kendi cezā-yı 'amelidür
5. Bu nev-eşer-i kilķ-i güher-bār **Muḫīḫā**
Tanzīr-i süḫansāz-ı **Hālīm**'iñ ğazelidir

15

mef 'ū lü fā 'i lā tü me fā 'ı lü fā 'i lün

1. Vaḫşī-i ğazāl gibi o dilber ķaçar gezer
Bihüde şayd-ı ķaydına 'āşık düşer gezer
2. Şāhın nigāhı pençe-zen-i hışm olalı dil
Mānende-i kebüter-i bī-bāl u per gezer
3. Şebdīz-i kilķ-i ḫab'ımıñ āşarı mihr-veş
Mülķ-i süḫende ekşeri vaķt-i seḫer gezer
4. Biz sā'ilān-ı bāb-ı 'aḫyā-yı İzid'üz
Mānend-i şüfī şanma bizi derbeder gezer
5. Ol ķaşı yāyı çekdiler āğuşa bī-ta'ab
Daḫı **Muḫīḫ** çille-i cevri çeker gezer

17b

16

TAZMİN-İ MIŞRA‘-I HAZRET-İ NEŞ‘ET

fe ‘i lā tün fe ‘i lā tün fe ‘i lā tün fe ‘i lün

1. Şabrı güç çaresi güç verdi giriftâr oldum
Gam-ı ‘aşkuñla begüm haste vü bîzâr oldum
2. Yine bir Leylî-nigeh dilbere dil-dâde olub
Kays u Vâmîk gibi zîverde-i kuhsâr oldum
3. Āşiyân-sâz olamam gayrı nihâl-i gülde
Lānegîr-i ser-i naḥl-i kerem-i yâr oldum
4. Ba‘dezin ṭab‘ım olur tūṭî-i şîrîn-suḥen
Nâ‘il-i būs-ı leb-i la‘l-i şeker-bâr oldum
5. Ḥamdül‘illah himem-i ḥazret-i Neş‘et’le Muḥîr
Ḥâzin-i genc-i zer ü gevher-i esrâr oldum

17

NAZİRE-İ TEGAZÛL-İ MİR VÂŞIF

fâ ‘i lā tün fâ ‘i lā tün fâ ‘i lā tün fâ ‘i lün

1. Semt-i dildâra uçardım ben kebüterler gibi
Neyleyim işkeste bālim murğ-i bî-perler gibi
2. Ḥuṭbe-ḥ‘ân-ı şevḳ olsun bülbülân şimdi çıkub
Şâḥ-ı güller cāmî‘i gülşende minberler gibi
3. Bu sipîhr-i kîne-ver âyâ ider mi pür-fürûḡ
Necm-i baḥt-i bî-ferim rahşande aḥterler gibi
4. Şaḥn-ı hîcâda bulunsa girmege sürâḥ arar
Bî-kesâmî zaḥm-dâr idenler ejderler gibi
5. Meyve-i bâḡ-ı ruḥuñ seyrine kâ‘ildir Muḥîr
Nev-nihâlim bârı yokdur saña âḥerler gibi


18a

18

GAZEL

fâ ‘i lā tün fâ ‘i lā tün fâ ‘i lā tün fâ ‘i lün

1. Hem-ser-i çarḥ-ı berîn kâşâne kim gönlümdür ol
Cām-ı mihr-i meh-cebîn cānâne kim gönlümdür ol

2. Lāle-zār-āsā gül-i dāğ ile pür her cānibi
Enderün-ı sīnede külhāne kim gönlümdür ol
3. Bir ğazāl-i nāzenīniñ çeşm-i sevdāsı ile
Kūh u deşti geşt iden dīvāne kim [gönlümdür ol]
4. Maḥfi her gencīnede bir gencīne-i esrār-ı Hāk
Şu ten-i ma'mūrede vīrāne kim gönlümdür [ol]
5. Zülf-i müşkīn nārınıñ şem-i ümīdiyle müdām
Çāk çāk olmağda hemçün şāne kim [gönlümdür ol]
6. Nev-be-nev āsār ile bezm-i cihānda bāde-veş
Neş'e başş olan suḥendāna ne kim gönlümdür [ol]
7. Bu zemīn-i nev ile 'arz-ı  eyleyen
Hāzret-i üstād-ı 'ālīşāne kim gönlümdür ol

19

ĠAZEL

mef 'ū lü me fā 'ī lü me fā 'ī lü fe 'ū lün

1. Hāk-i ḳademin kuḥl-ı Sıfāhān'a deġişmem
Kımyāyı ben ol gird-i Beyābān'a deġişmem
2. Seng-i sitemin bir güher-i seng-i ferah kim
Ey Hüsrev-i ḥüsn efser-i ḥākāne deġişmem
3. Bir merd-i suḥandān-ı dil-āğāhı cihānda
Çendīn hezār 'ākıl-ı nādāne deġişmem

18b

4. Şol teng-i maḥal ki ola hemḥāl ile memlū
Billah vasī'-i şaḥn-ı gülistāne deġişmem
5. Bir ḳatre-i nāçiz-i yüm-i ṭab'-ı **Muḥīṭi**
Pür dür ü güher ḳulzüm-i 'ummāne deġişmem

20

ĠAZEL

feilātün mefāilün feilün

1. Bülbül-i dil-figārdır gönlüm
Mā'il-i gül-'izārdır gönlüm
2. Şu riyāz-ı derün-i sīnemde
Naḥl-ı pür berg ü bārdır gönlüm

3. Şaykal-ı 'aşk ile gidüp jengi
Şâf-ı âyine-dârdır gönülüm
4. Suhenim râz-ı 'aşkıdır yekser
Maḥzen-i sırr-ı yârdır gönülüm
5. N'ola maḥsûr-ı kûlzüm ise **Muhîr**
Dür ü gevher nisârdır gönülüm

21

GAZEL

fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lün

1. Ben degilsem raḥş-ıran-ı semt-i şahrâ-yı hüner
Esb-i kilik-i bād-pâyım deşt-i peymâ-yı hüner
2. Kâbiliyet dâmi feyz-i İzidîdür çînesi(?)
Şabr olunmaz yalnız gūşîşledir kâr-ı hüner
3. Bir niğehle çarḥ-ı ser-gerdâni gök kânzil ider
Ṭab'-ı şūḥum tâ o rütbe mest-i şahbâ-yı hüner

19a

4. Kârgâh-ı dilde nessâc-ı ḥayâl-ı çire-dest
Senc ider her dem kumâş-ı nazm u kâlâ-yı hüner
5. Gülşen-i dilde nesîm-i himmet-i üstâd ile
Açılır dâ'im **Muhîr** vird-i zîbâ-yı hüner

22

NAZİRE BE-GAZEL-İ 'AYNİ EFENDİ

fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lâ tün fâ 'i lün

1. Zînet-efzâ-yı 'izâr-ı yâr olur âh-ı derûn
Jâle-veş revnaḥ-dih-i gülzâr olur âh-ı derûn
2. Bezm-i ğamda bihude çekmem pey-â-pey âhı ben
Ehl-i 'aşka sâgar-ı ser-şâr olurâh-ı derûn
3. Zîb-i ser eyler ümîdiyle o derd-i bî-bedel
Gülşen-i dilde gül-i bî-ḥâr olur âh-ı derûn
4. Zümre-i âğyâra çok çok iltifât itdikce sen
Ḥâ'h u nâ-ḥ'âh dâ'imâ bisyâr olur âh-ı derûn
5. Ḥasret-i müy-ı meyânîla seniñ ey muğbeçe
Her zamân hem-şüret-i zünnâr olur âh-ı derûn

6. Yād idince kākül-i ham-ender-ham yāri **Muhîṭ**
Hem kemend u halka vü hem mār olur āh-ı derün

23

ĠAZEL

me fā 'ı lün me fā 'ı lün me fā 'ı lün me fā 'ı lün

1. *Ne bezme neş'e-ressin neşve-yāb-ı 'işretin kimdir*
Hemîşe bî-tekellüf bāde nüş-ı vuşlatin kimdir
2. Benüm mecmū'a-i hālüm perîşān oldı hicrānla
'Aceb şîrāze-bend-i defter-i ünsiyyetin kimdir
3. Kimin gehvāre-yi āgūşımı cāy-ı nişest itdiñ
Bu gūne luṭfile ey tıfl-ı nev hem şoḫbetin kimdir

19b

4. Hele bir kere yokla nabzımı ma'lüm olur cāna
Dil-i zārım gibi bīmār-ı derd-i firḫatin kimdir
5. Ḥaber aldı **Muhîṭ**'in sākīyā bilmez kıyās itme
Ne bezme neş'e-ressin neşve-yāb-ı 'işretin kimdir

24

ĠAZEL

fā 'ı lā tün fā 'ı lā tün fā 'ı lā tün fā 'ı lün

1. Hem nişinem dilber-i 'ālī-cenāb-ı ma'rifet
Bu sebebden oldu gönlüm behre-yāb-ı ma'rifet
2. Vird-i nazmım pîr ü şebāb-ı sehāb-ı ma'rifet
Reşk ider bāğ-ı dile her dem gül-āb-ı ma'rifet
3. Ḥāce-i feyz-i Ḥudā'dan mekteb-i 'irfānda
Tıfl-ı dil oldı sebaḫ-ḫān-ı kitāb-ı ma'rifet
4. Cür'a-veş pāmāli ol bezm-i cenāb-ı Neş'et'in
Olmaḫ istersen ḫadeḫ-nüş-ı şarāb-ı ma'rifet
5. Bende-i dergāh-ı gerdün iştibāhıdur anıñ
Cümle-i ḫāhiş-gerān-ı iktisāb-ı ma'rifet
6. Ceyb ü damānuñ pür eyler ḫaste-kārānuñ müdām
Zāt-ı pāki kenz-i naḫd-i bî-ḫesāb-ı ma'rifet
7. Çeşme-i kilkim **Muhîṭā** himmetiyle sū-be-sū
Da'im icrā eylemekde āb-ı tāb-ı ma'rifet

25

ĠAZEL

mef 'û lü me fâ 'î lü me fâ 'î lü fe 'û lün

1. Menzil-geh-i dil hâne-i hammâr-ı muhâbbet
Olmuş ezeli sâğar-ı serşâr-ı muhâbbet
 2. Nağdîne-i râz eylerim işâr hemîşe
Dil hâzin-i gencîne-i esrâr-ı muhâbbet
 3. Tarh efgen-i bünyâd-ı kemâl oldu derûna
Feyz-i kerem-i Hâk'la Sinimmâr-ı muhâbbet
- 20a
4. Sûzişi suhen söyleyemez şâ'ir-i mâhir
Cân u dilini yakmaz ise nâr-ı muhâbbet
 5. Nâçâr başar başsa ayağ ehl-i muhâbbet
Şol meclise kim olmaya güftâr-ı muhâbbet
 6. Yüz virme şakın rûye-i ağıyâra efendim
Eylerse de şad vechile izhâr-ı muhâbbet
 7. Bir kere gören ol gül-i rengin-i 'izânı
Elbette olur bülbül-i gülzâr-ı muhâbbet
 8. Gönüm himem-i hazret-i Neş'et'le **Muhîtâ**
Oldı şadef-i lü'lü-i şehvâr-ı muhâbbet

26

ĠAZEL

me fâ'î lünfe 'i lâ tün me fâ'î lün fe' ilün

1. O meh rakîb ile rûz u leyâl bir yerde
Benimle bir gice olmak muhâl bir yerde
2. Neşât-ı bâdeyi ta'kîb ider humâr elbet
Bu bezm-gehde sürür u melâl bir yerde
3. Şanur gören ruğ u ebrûnı evc-i hüsnünde
Tulû'ı eyledi mihr u hilâl bir yerde
4. Bu deşt-gehde benimle o şüh olur hemdem
Olursa menzil-i şîr ü gâzâl bir yerde
5. **Muhîti** böyle unutmak sezâ mı sultânım
Tekellüm oldı nice mâh u sâl bir yerde

20b

27

ĠAZEL

mef 'ū lū mefā 'īlū mefā 'īlū fe 'ūlūn

1. Ey serv-i revān sāḥa-i inşāfa ḥırām it
Kumrī-i dil-i 'āşık-ı nā-kāmı bekām it
2. Meydān-ı vefā semtine ey şāhsivārım
Bir kerre yanıl da ne olur 'ātf-ı licām it
3. Şerm itme gönül ol gül-i gülzār-ı cefāya
Bülbül gibi var nāle-künān 'arz-ı merām it
4. Menfūr-ı cihān ṭavr-ı reviş şanma güzel iş
İnsān isen eṭvārını maqbül-i ehem it
5. Yā Rāb eser-i kilik-i **Muḥīṭ**âyı hemişe
Şāyeste-i enzār-ı eḥibbā-yı kirām it

28

ĠAZEL

mef 'ū lū fā 'i lā tü me fā 'ī lū fā 'i lūn

1. Her dem ḥayāl-i cām-i lebūñ neş'e-res baña
İçmem şarāb bezm-i cihānda o bes baña
2. Gülşende āh u nāle-i pür-süzümü görüb
Dimiş hezār bülbül-i āteş nefes baña
3. Cā-yı karar-ı murğ-i dili şordığımda ben
Gösterdi zülfi gibi o bir tel kafes baña
4. Hādī-i kūy-ı kām olıver feyz-i İzīdi
Olmaz rehtümār ne gam hiçkes baña
5. Kaṭ' eyledim ümīd-i vişāli **Muḥīṭ** ben
Gerçi o şūḥ dimedi ümmīdi kes bana

21a

29

ĠAZEL

mef 'ū lū me fā 'ī lū me fā 'ī lū fe 'ū lūn

1. Sūz-ı dil-i 'uşşākı uşūl ile o şehnāz
Efzūn ideyor şarkıya itdikce ser-āgāz

2. Tūṭī gibi ol āyine-ruḥ āḥire gūyā
Olmaz baña ebkem gibi bir söze dehān-bāz
3. Murḡ-i dil-i işkeste-perim lāne-i zūlfūñ
Terk eyler idi olsa eger cünbiş-i pervāz
4. Ebvāb-ı murād itmeyi ḥazret-i fettāḥ
Şabr eyle gönül bir gün ider luṭfi ile bāz
5. ‘Arz itmege āḥbāb-ı süḥandāna **Muḥīṭā**
Şebt eyledi bu nev-gazeli kilik-i hünersāz

30

GAZEL

me fā ‘ ĩ lün me fā ‘ ĩ lün me fā ‘ ĩ lün me fā ‘ ĩ lün

1. Hele ḳand-i vişāl-i yār ile şīr-i bekām olduḳ
Ferāmūş eyledik telhī-i hicrānı bekām olduḳ
2. Gül-i ruḥsār-ı yārı şemm idüb ne oldı dirlerse
Şabā āḥbāba söyle gördük ā işte zikām olduḳ
3. N’ola rümāl isem mānende-i zıll pāyine her bār
O serviñ sāye-i ‘aşkıñda meşhūr-ı enām olduḳ
4. ‘Aceb mi Ḥüsrev-iṭab’a Mesīḥā ise mülk-i nazm
Şehenşeh-i aḳālīm-i ma‘āniye gulām olduḳ
5. Yine şāyeste-i taḥsīn-i üstād olmamız ma’mül
Muḥīṭā nā’il-i sabbās-ı āḥbāb-ı kirām olduḳ

21b

31

GAZEL

me fā ‘ ĩ lün me fā ‘ ĩ lün me fā ‘ ĩ lün me fā ‘ ĩ lün

1. Bu şeb ḡam-ḥane-i tārikime ol mehlikā geldi
Sipīhr-i sīneme hem dīdeme nūr u ziyā geldi
2. Güşāde oldı güller nevbahār-ı cān-fezā geldi
Açıl ey ḡonce fem ‘uşşāḳa hengām-ı şafā geldi
3. Gönül ol verd-i neşküfte açılmış gül gibi müjde
Şitābān bu nüvīd ile baña bād-ı şabā geldi
4. Virir bezme şoḡuḳluk zā’id-i efsürde-dil āmmā
Gelirse ol güzel ṭıfl ile ḥoş geldi şafā geldi

5. **Muḥīṭā** fülk-i ümmīdim olursa ḥāllerin maṭlūb
Aña feyz-i Ḥudā nāmı ile bir nā-Ḥudā geldi

32

ĠAZEL

fā 'i lā tūn fā 'i lā tūn fā 'i lā tūn fā 'i lūn

1. Şūḥ-ı şīrīnkār imişsin böyle bilmezdim seni
Ṭatlı dilli yār imişsin böyle bilmezdim seni
2. Telḥ-kām idim kelāmıñ eyledi şīrīn-dehān
Şekkerīn güftār imişsin böyle bilmezdim seni
3. Bir niḡāḥ dikḡat itmişdim kamaşdı dīdeler
Mīhr-i pūr-envār imişsin böyle bilmezdim seni
4. Bir nazarla gönlümü bend ittiñ ey cādū-niḡeh
Mişli yoḡ seḡḡār imişsin böyle bilmezdim seni
5. Rāz-ı meknūn-ı dil-i maḡmūmı bildiñ söylediñ
Kāşif-i esrār imişsin böyle bilmezdim seni

22a

6. Eylediñ āḡir o māḡı baña encümden ıraḡ
Ey felek ḡaddār imişsin böyle bilmezdim seni
7. Nā'il-i eltāf-ı dildār olduñ 'ıyd üsti **Muḥīṭ**
Defterinde var imişsin böyle bilmezdim seni

33

ĠAZEL

fā 'i lā tūn fā 'i lā tūn fā 'i lā tūn fā 'i lūn

1. Şaḡlarım ölsem de 'aşḡıñ sīnede cānum gibi
Pertev-endāz-ı hidāyet nūr-ı imānum gibi
2. Ben ne cürm itdim ki ey şāḡ-ı ḡüsün ḡiç baḡmayub
'Arzuḡālīm çāk çāk itdiñ girībānum gibi
3. Gerçi şāḡān-ı ḡüsün zālīm olur bildigimiz
Bir sitem-ger görmedim ammā ki sulṭānum gibi
4. Ḥaṭṭ-ı nev ol sāde rūyuñ şafḡa-i ruhsārım
Eyledi pūr zīb ü fer evrāḡ-ı dīvānum gibi
5. Dūr-ı mazmūn ile pūr bir kulzüm-i ma' nī **Muḥīṭ**
Kevnde nā-yābdır bu ṭab'im 'ummānum gibi

34

ĠAZEL

me fâ 'î lün me fâ 'î lün me fâ 'î lün me fâ 'î lün

1. Ne söylersem o şüha hâlimi eş'âra dâ'irdür
Kelâm-ı derd-mendiñ derdini izhâra dâ'irdür
2. Yakışmaz 'âşıkân bezminde vaşf-ı ni'met-i cennet
O meclisde suhanlar neş'e-i didâre da'irdür
3. Dehen-bâz olma bezm-i şâ'irânda hâl-i 'âlemden
Mey ü mañbûb ile şöhetleri eş'âra dâ'irdür
22b
4. Ne şöhet itdi kim ol râzdan-ı hâl-i 'âşıkla
Su'âl itme rakîbâ söylemem esrâra dâ'irdür
5. Nevâzişle tekellüm eyler ammâ gayr ile ol şüh
Muhîr söylediği söz bütün âzâra dâ'irdür

35

ĠAZEL

me fâ 'î lün me fâ 'î lün me fâ 'î lün me fâ 'î lün

1. Kelâmım bezm-i meyde sâğar-ı ser-şâre dâ'irdür
Niyâzım bûs-ı la'l-i sâķî-i dildâre dâ'irdür
2. Gönül neyzen-nigeh bir kec-külâhın nâr-ı 'âşkıyla
Dönüb tennûre hemçün Mevlevî hem-vâre dâ'irdür
3. Kıyâs itme o mâhın cevrine dâ'ir eşkimüz
Cefâ-yı bî-şümâr-ı çarh-ı nâ-hun-ğ'ara dâ'irdür
4. İder mi merd-i âgeh-dil olan taşşiline verziş
O 'ilm ü fenne kim bu günbed-i devvâre dâ'irdür
5. **Muhîr** üftâde-i girdâb-ı keştî-veş hezârân hayf
Düşelden bañr-ı 'âşka bûd-ı biçâre da'irdür


36

ĠAZEL

NAZİRE-İ TEGAZÜL-İ RÂSİH EFENDİ

mef 'ü lü me fâ'î lü me fâ'î lü fe'ü lün


1. Ol serv-i revân kim gülerekten baķıyordu
Cûlar gibi pâyine dil-âzâr aķıyordu

2. Zaḥm-ı kühen-i sīnemize merhem umarken
 ğam-ı 'aşkıyla yeñiden bakıyordu
3. Ağyārın ayağını kestib bezmden 'uşşāk
 Tenhāca mey-i vuşlat-ı yārı çaķıyordu
- 23a**
4. Gözden şakınurken o perī ḥātem-i la'lün
 Çeşm-i terim engüşt-i nigāh ṭakıyordu
5. Baķ gerdenime silsile-i zülfi **Muḥīṭā**
 Mecnūn deyüb ol Leylī nigāhım ṭakıyordu

37

GAZEL

me fā ' ī lün me fā ' ī lün me fā ' ī lün me fā ' ī lün

1. Fūrüg'-ı ḥüsni ol mehrünün 'ālem-tāb olub geçdi
 Mişāl-ı devlet-i dünyā ḥayāl ü ḥ'āb olub geçdi
2. Güzer-gāh-ı fenādan teşne-gāh-ı vuşlatın ekşer
 Zülāl-i ḥançer-i hicrān ile pür-āb olub geçdi
3.  ol rind-i şahbā-nüş-ı 'aşka bezm-i 'ālemden
 Şafā-yı ḥātır ile hemdem-i āḥbāb olub geçti
4. N'ola nüş eylesem cām-ı lebiñ meclisde kendinden
 O sākī çeşm-i ser-ḥüşı gibi bī-tāb olub geçti
5. **Muḥīṭā** rişte-i taḥsīn-i aḥbāba bilā şübhe
 Bu nazm-ı ābdārım gevher-i nā-yāb olub geçti

38

GAZEL

fe'ilātün mefā'ilün fe'ilün

1. Ṭab'-ı şīrīn-maķāl var bizde
 Ṭūṭī-i bī-mişāl var bizde
2. N'ola maķbül-ı ḥāş u ām olsaķ
 Nażar-ı ehl-i ḥāl var bizde
3. Rind-i menbüş-ı meclis-i 'aşķuz
 Neş'e-i lā-yezāl var bizde
4. Sürme ḥāk-i derinden 'aynımıza
 Ḥ'ahiş-i iktiḥāl var bizde

5. Baħr-ı tab'-ı Muħîr-i zār gibi
 Kūlzūm-i pūr-le'āl var bizde

23b

39

ĠAZEL

mef'ülü fā'ilätü mefā'ilü fā'ilün

1. Eṭvār-ı ehl-i 'aşķperīşān-mā'ldür
 Sevdā-yı zūlf-i yār ile āşūfte ħāldür
2. Ĥurd itse şīşe-i dili seng-i sitem ile
 Ĥaml itme saħt-ı diliñe ħurde-i sāldür
3. Zünnār-ı bend-i küfr-i ħaṭ u zūlfi ol bütüñ
 Deyr-i kādīm-i 'aşķta rāhib misāldür
4. Bār-āver-i murād degildür o nahl-i nāz
 Daħı riyyāz-ı 'işvede nūr-ı nihāldür
5. Kerem-i ülfet ol fenādañ rūzgār
 Nār-ı muħabbete sebeb-i iştigāldür

40

mef'ülü fā' ilä tü me fā' ilü fā' ilün

1. Pek düşme öyle verziş-i taħşīle şubħ u şām
 Deħriñ bu māl u şerveti ħ'āb u ħayāldür
 2. 'Älemde kīmyā-yı sa'ādet bulan zevāt
 Ĥizmet-güzīn-i dergeh-i ehl-i kemāldür
 3. 'Arz it cenāb-ı Neş'et-i üstāda kim **Muħîr**
 Taħsīn ider bu nev-esere iħtimāldür
 4. Ol cāmi'ü'l-fünün u hüner ħāk-i pāyine
 Şaf şaf gürüh-ı ehl-i hüner rūymāldür
 5. Zāt-ı şerīfi kālbüd-i ehl-i ħācete
 Sermāye-i ħayāt-ı şafā iştımāldür
- 24a**
6. Dil-mürde ġam-ı dihime mānende-i Mesīħ
 İhyā ider kelāmı peyāmbere-i ħişāldür
 7. Baħr-i **Muħîr**-i gevher-i esrār-ı Meşnevī
 Bu tekve-gehde şānī-i Monla Celāl'dür

41

ĠAZEL

me fā 'ī lün me fā 'ī lün me fā 'ī lün me fā 'ī lün

1. O şūhuñ 'ārız-ıñıy-gerdesi bir tāb-dār āteş
İtāle eyleme dest-i nigāhı kim yaqar āteş
2. Be hey kāfir naşıl tāb-āver olsun 'āşıkıñ cismi
Bu nār-ı cāna sūz-ı firqatıñ düzāh şerār āteş
3. Ne dem kuhsāre düşsem āteş-i sevdā-yı zülfünle
Kesilür sūz-ı şem'den cūylarla kühsār āteş
4. 'Alev-hız oldığı dem nār-ı 'āşıkıñ küllhan-ı dilde
Dehān-ı 'āşık-ı sūzān ider kevne nişār āteş
5. Dem-i temmuz-ı hicriñ tāb u sūz-ı cān-güdāzından
Semāda ebr-i āh-ı 'āşık olur şu'le-bār āteş
6. Ne mümkin ol büt-i āteş peresti der-kenār itmek
Şerer-pāş-ı ğāzabdır sū-be-sū güyā niyāz āteş
7. **Muhıf**'iñ ba'd-ez-ın eş'ār-ı böyle āteşindir hep
Bıraqdı ez-ser-i nev cānıma bir yādigār āteş

42

ĠAZEL

fe 'i lā tün fe 'i lā tün fe 'i lā tün fe 'i lün

1. Tavr-ı çeşmiñ o mehuñ zülf-i siyeh-kār idemez
Mestiñ evzā'-ı perişānını huşyār idemez
2. Ümıtden eşer yok o perī peykerde
Bir varaq-pāre yazub 'āşıkā niyāz idemez
24b
3. Va'd-i vaşl eyleyüb ol şūh ferāmūş itse
Dil-i şermende unutduñ deyüb ih̄tār idemez
4. Naqd-i dil virdüm alub kāle-i vaşl-ı yāri
Böyle dād u sitedi degme h̄ridār idemez
5. Rāz-ı aḫvāl-i zamānı bilen āgeh-diller
Gördiği yāri hemān maḫrem-i esrār idemez
6. Bāde-i 'aşk ile mestiz bu ḫarābāt içre
Öyle ibrām ile sākī bizi mey-ḫ'ār idemez

7. Mürde dil kimse girân-ı ħâb-ı 'alâyıkda iken
Nefĥa-i Sür-ı Serâfîl ile bîdâr idemez
8. Verd-i neşkûfte-i gülzâr-ı vefâ-âra **Muhîr**
Bir açılmış güli dil zîver-i destâr idemez

43

ĠAZEL

mef 'û lü fâ 'i lâ tü me fâ 'î lü fâ 'i lün

1. Rûy-ı zemînde şekl-i beşerde melek odur
Tâ âsumân-ı câna 'urüc idecek odur
2. Çek zevrak-ı şarâbı o mâhı alub gece
Deryâda zevk-i cünbiş-i şayd-ı semek odur
3. Var bize Çîr-i süfre-i ehl-i kemâl ol
Şîr ü şekerden emlah u aĥla yemek odur
4. 'İrfân u 'ilim olmayub emvâl olur ise
Ĥân-ı cihânda et'ime-i bî-nemek odur
5. Bir lutfâ biñ cefâ n'ola kılsa o meh **Muhîr**
Hem meşreb-i kâdîme-i çarĥ-ı felek odur

25a

44

ĠAZEL

me fâ 'î lün me fâ 'î lün me fâ 'î lün me fâ 'î lün

1. O şîrîn-leb naşıl meşhûr ise ĥatır-şikenlikde
Gönülde bî-sütün-ı ġamda öyle kühkenlikde
2. Tarîk-i Ĥaĥĥ'a sâlik âdemi ġümgeşte râh eyler
O kâfir mâcerâ şeytân şîfatdır râhzenlikde
3. Ġüşâd it sîne-bendin seyr ederken ġülşen-i rüyuñ
Şafâ-yı cân-fezâ var 'âşîkâne yâsemenlikde
4. 'Aceb bu rûzgâra neyledim bilmem ider ber-bâd
Ne dem görse dil-i nâşâdı şaġlıĥda esenlikde
5. Degüşmez cevşen-i şâhâneye dervîş-i deryâ dil
'Abâsı göz göz olsa şaşt-ı mâh-veş kühenlikde
6. Olur şad çâk-i ĥayret dil-i pâre pâre-veş birġün
Gönül berçide dâmen gezmeyenler bu dikenlikde

7. Lisān-ı ehl-i dilde ol ruḥ-ı āyīne ṣehrengīz
Muḥīṭ'iñ tūṭi-i ṭab'ı gibi ṣīrīn-suḥenlikde

45

NAZİRE-Yİ TEGAZÜL-İ MİR VÂŞIF

fā 'i lā tūn fā 'i lā tūn fā 'i lā tūn fā 'i lūn

1. Feyz-i feyyāz-ı ezel kālīb-i insāne gönül
Nūr-baḥṣā-yı şafā-yı kālīb-i cāne gönül
2. Gönül al sālīk-i rāh-ı Ḥaḳ isen pīrāneden
Mūşal-ı menzil-i maḳşūd-ı mürīdāne gönül
3. Eyledim künc-i ḥarābātı maḳarr kim yapılır
Himmet-i pīr-i muḡān ile bu virāne gönül
4. Bezm-i ḥübān-ı mey-āşāma ne dem başsam ayāḡ
Gezer elden ele mānende-i peymāne gönül
5. O hümā meşrebiñ 'aşkıyla hevalanmış iken
Āşiyān-sāz olamaz bir daḡı bir yāna gönül
6. Añladım balsa da tenhāda **Muḥīṭā** diyemez
Mīr Vāşif gibi āḫvālını cānāne gönül

25b

46

mef 'ū lū fā 'i lā tū me fā 'i lū fā 'i lūn

1. Oldı o dilber 'aşık-ı ḥayrāne mübtelā
Gāhī perī olur imiş insāne mübtelā
2. Nūş-ı şarāb-i vaşlı şı içmek gibi olur
Olsa o şūḥ-ı meclis-i mestāne mübtelā
3. Ey āteşīn-mizāc bu bī-rahmlık nedür
Kül oldı nār-ı hicre yana yana mübtelā
4. Şeb tā-seḥer yanar yakılır mūm gibi gönül
Pervāne-veş o şem'-i fūrüzāne mübtelā
5. Biñ du'a ider bir ānda ferāmūş ider yine
Cānānemiz o rütbede nisyanē mübtelā
6. Mecbūr isem 'aceb mi **Muḥīṭā** ol āfete
Şā'irler olur ekşer-i ḥübāne mübtelā

Kaynaklar

- Aktün, Ömer Faruk, (1994), "Divan Edebiyatı", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 9, 389-427, İstanbul. (30.11.2019).
- Beydilli, Kemal, (2006), "Mustafa III", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 31, 280-283, İstanbul. (30.11.2019)
- Çeltik, Halil, (1998), "18. YY. Tezkirelerindeki Divan Şairleri", *TUBA* 22, 49-85.
Dîvân, Muhîr, Milli Kütüphane, Yz. A. 3284/1.
- Genç, İlhan, (2005), *Hoca Neş'et, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divânının Tenkidli Metni*, İzmir.
- Genç, İlhan, (2013), *Neş'et, Hoca Süleyman Neş'et Efendi*
www.turkedebiyatisimlersonzlugu.com (29.11.2019).
- Gürel, Rahşan, (tarihsiz), *Enderunlu Vâsıf Divanı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Horata, Osman, (2007), "Şiir", *Türk Edebiyatı Tarihi-II*, 451, ed. Talat Sait Halman vd., Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Horata, Osman, (2009), *Has Bahçede Hazan Vakti*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İsen, Mustafa, "Hoca Neş'et", *TDV İslam Ansiklopedisi*,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/hoca-neset> (30.11.2019).
- Kalpaklı, Mehmet , (2006), "Osmanlı Şiir Akademisi: Nazire", *Türk Edebiyatı Tarihi-II*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Özgül M. Kayahan, (2006), *Dîvan Yolu'ndan Pera'ya Selâmetle*, Ankara: Hece Yayınları.
- Ramazanoğlu, M. Gözde, (2009), "Selimiye Camii ve Külliyesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*-36, 434-436, İstanbul.
- Ulucan, Mehmet, (2007), "Edebiyatımızda Lider Tipi ve Hoca Neşet Örneği", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (1), 131-144.



SEHÎ BEY DİVANI'NDA DEYİMLER VE ATASÖZLERİ IDIOMS AND PROVERBS IN SEHÎ BEY'S DIWAN

KAMİLE ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Asst. Prof. Dr., Suleyman Demirel University, Faculty Of Arts & Sciences, Department Of Turkish Language and
Literature

kamilecetin@sdu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-1676-0234>

Atıf / Citation

Çetin K. 2020. "Sehî Bey Divanı'nda Deyimler ve Atasözleri". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 113-164

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-*Received Date* : 06.02.2019

Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 29.10.2019

Yayın Tarihi-*Date Published* : 31.01.2020

 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4110>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

SEHÎ BEY DİVANI'NDA DEYİMLER VE ATASÖZLERİ* IDIOMS AND PROVERBS IN SEHÎ BEY'S DIWAN

KAMİLE ÇETİN

Öz

Bir gelenek şiiiri olan Klâsik Türk Şiiri'nde şairler, mensubu buldukları topluma dair birçok hususiyetten istifade etmişlerdir. Âdetler, gelenek ve görenekler, kıyafetler, inanışlar, oyunlar, eğlence kültürü vb. şairlerin yararlandıkları unsurlardan bazılarıdır. Bu bağlamda, şairlerin devrin Türkçesi ile kaleme aldıkları eserlerinde dilin en önemli parçası durumundaki deyimlere ve atasözlerine yer vermemeleri elbette beklenemez.

Klâsik Türk Şiiri geleneğine mensup şairlerden biri olup daha ziyade yazdığı tezkiresiyle ön plana çıkan Sehî Bey, aynı zamanda divan sahibi bir isimdir. Şair, hem zamanının hem de bütün Klâsik Türk Şiiri'nin önde gelen isimlerinden biri olan Necâtî Bey ile de yakın dosttur. Necâtî Bey, şiirlerinde Türkçeyi, atasözlerini ve deyimleri kullanmada son derece mahir bir isimdir. Şairin temsil ettiği gelenek, kendisinden sonra da muakkipleri tarafından sürdürülmüştür. Sehî Bey ile Necâtî Bey'in yakın dostluğu Sehî Bey'in şiirlerinde de etkili olmuştur. Çalışmada Sehî Bey'in şiir sanatını kurarken atasözleri ve deyimlerden nasıl istifade ettiği, atasözleri ve deyimlere yer vermenin şair için bir üslup özelliği olup olmadığı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sehî Bey, Osmanlı Şiiri, Atasözleri, Deyimler

Abstract

In the Classical Turkish Poetry present for long centuries, poets benefit from many elements from the society they belong to. Some of them are traditions, clothes, beliefs, games, entertainments, etc. In this context, one can't expect them not to use idioms and proverbs, the most important part of a language, in their works in Turkish of the era.

Sehî Bey, who is one of the poets of the tradition of the Classical Turkish Poetry and is especially famous for his tezkire Heşt-Behişt, has a divan as well. On the other hand, the poet is close friends with Necati Bey, one of the prominent poets of his time as well as the history of the Classical Turkish Poetry.

His close friendship with Necati Bey, who is extremely skillful in using urban Turkish, proverbs and idioms in his poems and whose tradition is continued after him, affects Sehî Bey's poems certainly. So, in this paper, we will consider how Sehî Bey uses idioms and proverbs in his poems and if it a characteristic of style for him to give place to idioms and proverbs. Thus, we will try to determine how proverbs and idioms take place in the language of Classical Turkish poets on the level of verse within the framework of Sehî Bey's Divan.

Key Words: Sehî Bey, Ottoman Poetry, Proverb, Idiom.

* Bu yazı, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü tarafından, 23 Aralık 2016 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "Divân Şiirinin Anlam Dünyası Sempozyumu" için hazırlanan ve sözlü sunumu yapıp yayımlanmayan "Sehî Bey'in Şiir Dünyasında Bir Anlam(a) Aracı Olarak Deyim ve Atasözleri" başlıklı tebliğin gözden geçirilerek yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş şeklidir.

Structured Abstract

Classical Turkish Poetry, which has specific rules and is a traditional poetry, benefited from a good deal of properties about the society to which it belongs besides Arabic and Persian literatures that are the other literatures of Collective Islam Civilization. This is the most significant indicator of the national side of beforementioned literary tradition. As a lot of recent academic studies has revealed, poets benefited from custom, traditions, clothes, beliefs, games, entertainment culture etc. On the other hand, Classical Turkish poets compiled almost all their books in Ottoman Turkish that is a historical period of Turkish. Within this context, poets gave place in their books to idioms and proverbs that are the most important part of metaphor system in Turkish. Proverbs are the expressions that were formed after long experiences and observations. Idioms are conventional statements that have remarkable meanings and their meanings are different from the real meanings. According to the sources, using idioms and proverbs in Classical Turkish Poetry began with Cezeri Kasım Paşa, a 15th century poet, who wrote poems with Sâfi nickname. Then poets gave place to idioms and proverbs in their poems in 15th and the following centuries. The most successful name in this matter in beforementioned literary tradition was Necati Bey who was a prominent poet of Classical Turkish Poetry. According to the sources, Necati Bey grew in Edirne and made friendship with a lot of poets such as Sehi Bey. He also drew attention as a poet who was educated by Necati Bey with Sehi Bey, Sun'î, Tali'î and Sevki. Also, Sehi Bey and a lot of other poets wrote Nazîra/Parallel for the poems of Necati Bey both in his century and in the following centuries. For all these reasons, Necati Bey School is mentioned as a long-termed understanding of poetry in Classical Turkish Poetry. Within this school, Sehi Bey is a remarkable figure. He had such a strong friendship with Necati Bey that he made his headstone built after his death. It is probably indispensable that growing within Necati Bey School and having a strong friendship with the poet reflected in his poems as a literary style. A study that was done in this matter confirms this situation. The birth date of Necati Bey is not mentioned in the sources, but they say that he was born in Edirne. He was also said to be recruited like Necati Bey. Sehi Bey officated in different positions like clerkship. Although he is mostly known with his collection of biographies of poets, Heşt-Bihîşt, he also has got a Diwan. It is seen that Sehi Bey gave place to many idioms and proverbs in his Diwan like Necati Bey. As there are so many idioms in Diwan, we tried to classify them. Accordingly, it is detected that Sehi Bey used some of these idioms in conjunction with his personality and inner world. In these idioms, the poet presented himself as a ideal lover and poet or in a positive situation. Sehi Bey benefited from some idioms while mentioning the beloved's several characteristics. It is seen in Diwan that he benefited from the meanings of idioms while mentioning some other characters except from the poet and the beloved. He also depicted mirror, glass, pen, ring, qopuz/lute, nisan etc. by benefiting the associations of idioms. The poet also applied to idioms for depicting the popular flowers of Classical Turkish Poetry such as violet, rosebut, rose, tulip, daffodil, freesia and hyacinth. He benefited from some idioms in his couplets in which he mentioned the trees such as plane tree, cyperss, willow, buxus and ailanto. He also gave place to some idioms within the context of some animals and birds such as horse, nightingale, ant and butterfly. Natural elements such as river, vineyard, spring, morning wind, dawn, water and mountain are also mentioned with idioms. Cosmic elements such as moon, sky, sun and milkyway are dealt with idioms. Bursa, Kaaba and Morea are the places that are mentioned with idioms in Diwan. The poet mentioned fast and aid that are among the most significant elements of social life with idioms. Nafe, sugarcane and wine are the other elements that are mentioned by Sehi Bey with idioms. Although they are not as much as the idioms, it is detected that some proverbs were mentioned in Diwan. Finally, Sehi Bey successfully mentioned both idioms and proverbs in his Diwan in accordance with the situation that he wanted to reveal. It is particularly remarkable that there are so many idioms in Diwan. It is possible to evaluate this situation as a reflection of Necati Bey School of which Sehi Bey is a member.

Giriş

Klâsik Türk Şiiri, Müşterek İslâm Medeniyeti'nin diğer edebiyatları olan Arap ve Fars edebiyatlarının yanında, Osmanlı toplumunun âdetleri, gelenek ve görenekleri, inanışları vb. birçok unsurdan yararlanmıştır. Bu şiirin dili Osmanlı Türkçesi olduğu için, ortaya konulan edebî eserlerde deyimlere ve atasözlerine geniş yer verilmiştir. Atasözü (darbimesel), ataların uzun asırlar boyunca tecrübe ve gözlemleriyle oluşmuş, sonradan halkın malı olmuş sözlerdir (Parlatır-Gözaydın-Zülfikar 1998: 155). Deyimler (tabirler) ise, genel olarak hakiki manalarından farklı olan ve dikkat çekici anlamları bulunan kalıplaşmış ifadelerdir (Parlatır-Gözaydın-Zülfikar 1998: 576). Bunun yanında, bazı atasözlerinin deyimlerden, bazı deyimlerin atasözlerinden ortaya çıkmış olması durumu da söz konusudur (Sinan 2000: 14). Kaynakların belirttiğine göre, Klâsik Türk Şiiri'nde atasözü ve deyim kullanma, XV. asır şairlerinden Cezerî Kasım Paşa (Sâfi) ile başlamıştır (Kılıç 1996: 24). Nitekim Sâfi Divanı'nda birçok atasözü ve deyme yer verildiği görülmektedir (Sevgi-Sevindik 2016: 64-88). Klâsik Türk Şiiri'nde atasözleri ve deyimleri başarıyla kullanma ve hem çağdaşı hem de daha sonraki dönem şairlerine öncülük etme denildiğinde ilk akla gelen isim, Necâti Bey'dir (Kutluk 1989: 971; İsen 1994: 164). Öyle ki şair, "Necâti Bey Mektebi¹" adıyla anılan, kendinden sonraki şairlerce devam ettirilen bir şiir üslubunun kurucusu durumundadır (Azlal 2009: 634). Sehî Bey, Sun'î, Tâli'î ve Şevkî gibi şairlerle birlikte bizzat Necâti Bey tarafından yetiştirilmiş, yani Necâti Bey Mektebi'ne mensup şairlerden biridir (İpekten 1996: 186). Sehî Bey, Türk Edebiyatı tarihinde daha çok Heşt-Bihîşt adlı eseriyle ve tezkireciliğiyle ön plana çıkmış bir isimdir (Canım 2009: 316-317; Yekbaş 2010: 10). Bununla birlikte, kendisinin bir divanı da vardır (Yekbaş 2010: 15-66). Fatih Sultan Mehmet devri şairlerinden olan Sehî Bey'in asıl ismi belli değilse de, Edirneli olduğu bilgisi kesindir. Şairin, Klâsik Türk Şiiri'nin önde gelen isimlerinden Necâti Bey ile olan dostluğu ömür boyu sürmüştür. Kânûnî'nin divan kâtipliği, Ergene ve Edirne'de vakıf mallarına bakma görevi gibi görevlerde bulunan şair, M. 1548 senesinde Edirne'de vefat etmiştir (Canım 2009: 316; Yekbaş 2010: 23-28; Yılmaz 2010: 10-14). Divan'ı üzerinde yapılan çalışmalarda Sehî Bey'in, yakın dostu Necâti Bey'den şiir üslubu olarak da çok etkilendiği ifade edilmektedir (Akün 1988: 316; Yılmaz 2010: 40-67; Yılmaz 2019: 215-248). Aynı zamanda, Sehî, mezarını yaptıracak kadar Necâti Bey'e bağlı ve yakındır (Kaya 2006: 477). Dolayısıyla, Sehî Bey'in Divanı'nda, Necâti Bey'in şiirlerinde olduğu gibi, atasözleri ve deyimleri sıklıkla kullanması söz konusudur (Yekbaş 2010: 40).

A. Deyimler

Atasözleri ve bilhassa deyimler, Klâsik Türk şairlerinin sıklıkla müracaat ettikleri söz kalıplarından biridir². Necâti Bey Mektebi'ne dâhil olan şairlerden biri olarak Sehî Bey de, Divanı'nda bilhassa deyimlere geniş yer veren isimlerden biri olarak dikkati çekmektedir.

¹ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Çetin, 2016.

² Bu konuda yapılmış birçok çalışmadan bazıları için bk. Mengi 1986: 47-57; Batislam 1997: 107-123; Coşkun 1997: 63-74; Kılıç 1996: 24-30; Kaya 1999: 149-168; Öge 2001; İçel 2004: 175-230; Sinan, 2005: 107-114; Tanyıldız 2007: 93-105; Kalaycı Sevinç 2007; Çetin 2008: 179-189; İnce 2009: 132-148; Akman 2009: 68-76; Yılar 2009: 460-465; Sefercioğlu 2010: 155-202; Güler 2011: 433-455; Bozkaplan 2011: 169-184; Kaya 2011: 11-54; Gürbüz 2012: 1231-1267; Ankaralı 2013; Gülüm 2013; Erol 2016: 228-245; Özmen 2016: 418-435; Yılmaz 2016: 557-566; Öztürk 2018: 460-499; Aydın 2018: 1-23.

Divan'da bazı deyimler, arkaizm örnekleri durumundadır³. Deyimleri⁴ ve deyimlerin yer aldığı beyitlerin tamamını tek tek değerlendirmek yazının sınırlarını aşacağından, deyimlerin Sehî Bey'in anlam dünyasında nasıl bir fonksiyon icra ettikleri, seçilen örnek beyitler ekseninde⁵ değerlendirilecek, diğerlerine işaret etmekle yetinilecektir.

1. Şahıslarla İlgili Kullanılan Deyimler

Sehî Bey Divanı'nda bazı deyimlerin, başta şairin kendisi, sevgilisi veya memduhu ile ilgili olarak kullanıldığı görülmektedir. Diğer taraftan, dinî⁶ ve tarihî kişilikler, diğer şairler, “rakib, saki, sufi, vaiz, nâsıh” gibi Klâsik Türk Şiiri geleneğinin belli başlı kişilikleri de yine birtakım deyimlerden yararlanılarak söz konusu edilmiştir.

1.1. Doğrudan Şairle ve İç Dünyasıyla İlgili Deyimler

Sehî Bey, bazı deyimleri yaptığı bir şeyi anlatırken, kendisini ideal bir âşık veya şair olarak resmederken, içinde bulunduğu olumsuz durumu ortaya koyarken, af dilerken veya bir talebini dile getirirken, kendisine veya başkalarına ikazda bulunurken söz konusu etmiştir. Bu bağlamda şair, yaptığı bir eylemi anlatırken *cebe satmak (caka satmak)* (Yekbaş 2010: 41), *el vurmak, haber almak* (G. 136/4), *kana girmek, yolu düşmek* (K. 21/1) deyimlerine yer vermiştir.

El vurmak (...vurmamak) (Eyüboğlu 1975: 162): Sehî Bey, Mushaf'a el vuracak olsa, düşmanlarının helak olacağına işaret eden azap ayetlerinin çıkması kaçınılmazdır. Burada, tefeül âdetine⁷ gönderme söz konusudur:

*Mushaf açsam katl-i a'dâ için ey kistrâ-nişîn
El urıcak açılır fi'l-hâl âyât-ı 'azâb* (K. 12/22)

Kana girmek (Eyüboğlu 1975: 281): Daha çok sevgiliyle ve onun âşığa yaptığı zulümle ilişkilendirilen “kana girmek” deyimini bir beyitte şair için kullanılmıştır. Buna göre, Sehî Bey, sevgilinin ayağı toprağını gözüne sürme etmeyerek kana girmiştir. Girdiği bu kan da, eninde sonunda karşısına çıkacaktır. Burada reel altyapı, sürmenin tedavi edici özelliğiyle (Gürer 1997: 120⁸) göz kanlanmasını gidermede kullanılmasıdır (Kemikli 2007: 32):

*Kana girdüm hâk-i pâyın gözüme kuhl itmedüm
Korkum oldur yoluma âhir gelür ol kan benim* (G. 160/2)

Söz konusu deyimlerin bir kısmında bir âşık olarak Sehî Bey'in bazen sevgili, bazen de rakip karşısındaki hâlleri, tavırları, hisleri sergilenmektedir. Sehî Bey, bu deyimlerin birçoğunda, Klâsik Türk Şiiri'nin âşık tipine uygun olarak, ıstırap çeken, başına türlü felaketler gelen, hiçbir şeye gücü yetmeyen bir âşık kimliğindedir:

³ Bu konuda geniş bilgi için bk. Özdemir 2012: 98-100.

⁴ Divan'da karşılaşılan atasözleri ve deyimlerin tespitinde istifade edilen kaynaklar arasında genel ağ üzerinden <https://sozluk.gov.tr/> (Son Erişim Tarihi: 09.01.2020) bağlantı adresiyle erişim sağlanan (Türk Dil Kurumu Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü) de yer almaktadır.

⁵ Bütün beyit örnekleri, şu çalışmadan alınmıştır: Hakan Yekbaş. (2010). *Sehî Bey Divânı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

⁶ Sehî Bey Divanı'nda dinî tiplerle ilgili yapılan bir çalışma için bk. İlhan 2016: 82-105.

⁷ Geniş bilgi için bk. Aksoyak 2004: 7-28; Dikmen-Çetin 2016: 191-204.

⁸ Klâsik Türk Şiiri'nde sürme konusunda geniş bilgi için ayrıca bk. Tuzcu 2015.

Acısını çekmek (G. 83/5), *ağız (ağzını) açmak* (G. 72/2), *ah etmek* (K. 10/4; G. 19/4; G. 22/4; G. 23/3; G. 41/3; G. 76/5; G. 82/5; G. 104/6; G. 130/4; G. 200/4; G. 275/2), *ayağa düşmek* (K. 15/47, K. 25/5, K. 29/43, G. 12/7), *ayağa düşürmek* (G. 209/2), *ayağını öpmek* (G. 35/3, G. 125/4), *bağrı kebab olmak* (K. 12/26), *bağrına basmak* (G. 129/3, G. 297/3), *bağrına taş basmak* (Murabba, 3/1), *bağrını delmek* (K. 12/30; K. 15/12; G. 47/2; G. 142/3), *bağrını kan etmek* (G. 159/1; G. 217/2), *bağrını kebab etmek* (K. 13/34), *baş koymak* (G. 137/6), *baş vermek* (G. 118/6; G. 158/2), *başına taç etmek* (G. 39/4), *bahtı kara olmak* (G. 145/2), *başını kurtarmak* (G. 200/2), *belaya çatmak* (girmek, uğramak) (G. 248/6), *baştan aşmak* (G. 36/2), *bıçak kemiğe dayanmak* (G. 119/2, Matla 3), *(bir şeyde) gönlü olmak* (G. 100/5), *bir şeye kul olmak* (G. 183/5), *hastası olmak (bir şeyin)* (G. 296/5, G. 297/7), *can atmak* (G. 147/1, G. 202/2, G. 234/5), *can çekişmek* (G. 93/3), *can vermek* (ölmek anlamında; G. 10/7, G. 60/2, G. 61/2, G. 79/6, G. 85/4, G. 108/3, G. 110/6, G. 125/3, G. 129/3, G. 139/6, G. 163/3, G. 205/2, G. 210/4, G. 216/5, G. 232/4, G. 234/3, G. 235/1, G. 235/5, G. 243/1, G. 275/3, G. 278/2, G. 291/4, Müfred 8), *canı çıkmak* (G. 36/3, G. 184/1), *can ve baş oynamak* (G. 182/6), *canuna geçmek* (işlemek veya kâr etmek) (G. 220/2, G. 283/1), *canından usanmak* (G. 39/3), *dil ağız vermemek* (G. 60/6), *destan etmek* (G. 49/2, G. 162/1), *dili varmak* (Rubai, 6), *ecel terleri dökmek* (G. 216/4), *el çekmek* (G. 175/1), *eli erişmemek* (K. 13/40), *feryat etmek* (G. 98/5, G. 240/5), *göklere çıkmak* (G. 102/5, G. 164/1, G. 239/4), *gönlüne doğmak* (G. 19/2), *gönlünü eğlemek* (G. 69/2), *gönül açmak* (G. 148/4, G. 259/2), *gönül vermek* (G. 235/5), *gözle yemek* (G. 186/1), *gözünde uçar olmak* (G. 294/3), *gözüne hiçbir şey görünmemek* (G. 259/5), *gözünü yummamak* (G. 149/5, G. 240/5), *güreş etmek* (tutmak) (G. 111/4), *haber vermek* (G. 159/4), *hâlden anlamak* (bilmek) (Murabba, 1/5), *hayran olmak* (kalmak) (K. 11/34, G. 161/5), *heves etmek* (G. 168/2), *hizmet etmek* (G. 247/5), *işi Allah'a kalmak* (G. 47/7), *kan ağlamak* (K. 12/28, K. 31/20, G. 15/2, G. 64/2, G. 114/3), *kan dökmek* (G. 82/3, G. 210/1), *kan olmak* (G. 67/1, G. 196/2), *kana susamak* (G. 151/3), *kanına girmek* (G. 151/3, G. 220/5), *kanlı yaş (yaşlar) dökmek* (K. 14/22, G. 9/7), *korku düşmek* (G. 216/2), *kulağına koymamak* (G. 120/6), *kuş kadar canı olmak* (G. 105/2), *ocağına su konulmak* (G. 50/7), *oda yakmak* (G. 276/1), *odlar yağmak* (G. 300/3), *pula bozmak* (G. 120/6), *su kapmak* (G. 23/4, G. 82/5), *su gibi akmak* (G. 247/1, G. 303/1), *şu denli* (G. 273/3), *takat getirmek* (G. 145/3), *tek durmak* (G. 137/4), *üstüne düşmek* (G. 224/6), *yakadan geçmek* (G. 203/2), *yakadan geçirmek* (G. 297/3), *yanıp yakılmak* (G. 238/5), *yele varmak* (G. 165/5), *yele vermek* (G. 212/1), *yıldızları saymak* (G. 240/2), *yoluna can (canını) vermek* (K. 10/7, G. 53/2, G. 141/5, G. 269/3), *yolunda ölmek* (G. 93/1, G. 184/5, G. 185/2, G. 188/5, G. 269/3), *yiüreği dayanmamak* (G. 133/1), *yiüreği parçalanmak* (G. 213/3), *yüz sürmek* (G. 10/1, G. 28/5, G. 122/3, G. 137/6, G. 146/3, G. 178/1, G. 195/1, G. 247/5, G. 255/3), *yüz vurmak* (G. 156/3, G. 178/2, G. 198/3).

Acısını çekmek: Deyim; “yapılan yanlış işin doğurduğu sıkıntı ve üzüntü içinde bulunmak” (Aksoy 1984: 430) anlamındadır. Aşka esir olan Sehî Bey, “çeke çeke” ifadesinden anlaşıldığı üzere, sürekli gönül acısı çekmekte, yaşlı genç herkes onun bu hâline acımaktadır:

*Cân acısın çeke çeke oldum yine esîr
Anun için Sehî'ye begüm şeyh ü şâb acır*

(G. 83/5)

Hastası olmak (Bir şeyin): “Uğraşıp ele getirmediğe rahat edemeyecek kadar bir konuya düşkün olmak” (Aksoy 1984: 711) karşılığındadır. Şair, yıllardır kapısında bekleyen bir hasta olmasına rağmen yine de sevgili, bir buse ile hatırını sormuş dahi değildir:

*Hâtrum bir buse ile lebleri sormuş degül
Kapusında olmuşam yıllarla cânân hastası* (G. 296/5)

Su kapmak: “(Yaralar için) azmak” demektir (Parlatır-Gözyaydın-Zülfikar 1998: 2034). Sehî Bey’in korkusu, bağındaki yaranın su kapması, yani iltihaplanıp daha kötü hâle gelmesidir:

*Aglar hevâ-yı zülfünile âh ider Sehî
Bildüm ki bagrı başı su kapar hevâlanur* (G. 82/5)

Tek (dek) durmak: Rahat durmak” anlamına gelmektedir (Tanyeri 1999: 231). Sevgilinin kadehe benzeyen dudağı çifte dolular içmiş ve nihayetinde tek duran, akli başında şairi bütün dünyada kötü namlı bir kimse hâline getirmiştir:

*Çifte tolular içüp cân-ı lebün mest itdi
Tek dururken beni ‘âlemlere bed-nâm itdün* (G. 137/4)

Yakadan geçmek, yakadan geçirmek: Şair, “evlatlık olarak almak” (Aksoy 1984: 931), “evlatlığa kabul etmek” ve “evlat edinmek” manasına gelen bu deyim⁹, aşağıdaki beyitte âşıklık hâline bağlı olarak gözyaşı dökmenin küçüklükten beri âdeta kaderi olduğunu ifade için kullanmıştır:

*Hakk oguldur yakadan geçme begüm eşk-i yetîm
Tıfl iken dahi bırakmışdı gözüm dâmenüme* (G. 203/2)

Bir başka beyitte ise, Sehî Bey’in güzellerin aşkıyla divane olduğunu gören zindan, onu yakadan geçirmiş, yani evlat ediniş bağına basmıştır:

*Dil-rübâlar şevkına dîvâne oldugum görüp
Yakadan geçirdi basdı bagrına zindân beni* (G. 297/3)

Sehî Bey, bir kısım deyimler vasıtasıyla ise, çektiği acıların neticesinde emellerine kavuşmuş, isteği olmuş, neşeli bir âşık görünümü çizmektedir:

Bahtı açılmak (G. 158/5), başı göğe ermek (değmek) (K. 17/34), başına gün doğmak (G. 162/2), bayram etmek (G. 272/1), (birinin) koynuna girmek (G. 166/3), can bulmak (G. 169/1), el vermek (G. 161/6), fena bulmak (G. 143/3), gözü gönlü açılmak (G. 41/1), selam etmek (G. 47/1), yelken açmak (G. 6/2).

Bahtı açılmak (Eyüboğlu 1975: 48): Sevgili, şaşırtacak bir şekilde şaire öpmesi için elini uzatmamış, öpsün diye yüzünü açmıştır. Bu durum, Sehî Bey’in bahtının açıldığının en önemli göstergesidir:

*Sunmadı elini öp didi yüzini açdı yâr
Bahtum açıldı gör nice el virdi devletüm* (G. 158/5)

⁹ Bu deyim hakkında bk. Akın 2011: 335-346.

Başı göğe ermek (değmek): Bu deyim, “uğraşa uğraşa lâyük olmadığı şeyi elde ettiğinden çok sevinip böbürlenmek” (Aksoy 1984: 510) demektir. Memduhun kapısında kulu olmakla şöhrat bulduğunu söyleyen şair, durumunu *başı göğe ermek* deyimıyla ifade etmiştir:

*Başum irerse göklere gün gibi vechi var
Kapunda kulun olmagıla buldum iştihâr* (K. 17/34)

Yelken açmak (Eyüboğlu 1975: 424): Aşağıdaki beyitte, ah havasıyla yelken açan gönlün ten gemisini gam denizinden kurtardığından söz edilmiştir:

*Bahr-i gamdan kurtulup fülk-i ten olmazdı halâs
Bâd-bân açup gönül bulmasa âhumdan hevâ* (G. 6/2)

Sehî Bey, hatalarından dolayı maruz kaldığı sonuçları veya af talebini dile getirirken şu deyimlere yer vermiştir:

Göz göre göre (G. 124/2), *secde etmek* (G. 156/6), *yüz çevirmek* (G. 123/3, G. 156/6), *yüz vurmak* (Münâcât, 4), *yüzüne vurmak (çarpmak)*, (Mukattaat, 5/3), *yüzünü düşürmek* (K. 2/25).

Yüzüne vurmak (çarpmak): Deyim, “Kabahatini yüzüne karşı söyleyip kendisini ayıplamak” (Aksoy 1984: 960) anlamını taşımaktadır. Sehî Bey, muhababından özür dileyerek suçunun yüzüne vurulmaması, aksine bağışlanması temennisinde bulunmuştur:

*Yüzüme urma suçumu bağışla
Ki olur 'özü' inde'n-nâs makbûl* (Mukattaat, 5/3)

Yüzünü yere getirmek (düşürmek): “Utanmasına yol açacak bir davranışta bulunmak” (Tanyeri 1999: 267) anlamındaki bu deyimde yer veren ve kendisini “yüzü kara” bir kimse olarak nitelendiren şair, günahlarının yüzünü düşürdüğünü söyleyerek bağışlanma temennisini dile getirmiştir:

*Yüzüm karasına kalma eyâ şefî'-i zünûb
Terahhum eyle bana kim yüzün düşürdi günâh* (K. 2/25)

Şair, bir kısım deyimleri içinde bulunduğu menfi hâle işaret için zikretmiştir. Sehî Bey, bu yolla, muhtemelen talebini dile getirmeden önce, isteğini temellendireceği bir hazırlık sahnesi canlandırmak amacındadır:

Aç kalmak (Münâcât, 1), *aklı gitmek* (G. 161/3), *ayakta koymak/bırakmak* (K. 31/45), *baş verip baş almak* (K. 21/45), *başından aşağı kaynar sular dökülmek* (G. 107/6), *benzi sararmak* (Trk. Bend 1/1-5), *bir şeye kul olmak* (G. 143/9), *(birinin) üstüne yürümek* (G. 282/2), *canı boğazına gelmek* (K. 21/6), *canına kastetmek* (G. 87/1, G. 172/2), *ciğer kebab olmak* (G. 31/1, G. 254/4), *dağ üstü bağ* (G. 298/5), *dağlara düşmek* (G. 130/1), *derdini çekmek* (G. 164/2, Mukattaat 4/2), *dili dolaşmak* (K. 22/31), *divanesi olmak* (G. 280/1), *el çekmek* (G. 192/3), *elinden kapmak* (K. 21/7), *elinden tutmak* (Mukattaat 1/1), *gelip geçmek* (G. 155/3), *gönül kırmak (yıkmak)* (K. 12/31, G. 233/2), *hâli harap olmak* (İstiftâ 16), *heves etmek* (Trk. Bend 1/IV-29), *mat etmek* (K. 21/48), *sele vermek* (G. 198/2, G. 302/2), *yer öpmek* (G. 182/6), *yola çıkmak* (K. 21/15), *yüz sürmek* (K. 20/30, K. 27/28, K. 30/22).

Aklı gitmek: “Çok beğenmek, bayılmak” (Aksoy 1984: 454) manasına gelmektedir. Şairin bir türlü onmayan başına türlü işler gelmiştir. Diğer taraftan hasta gönlü de gam okuyula yaralanmış, böylece aklı, fikri büsbütün gitmiştir:

*‘Akl u fikrüm gitdi kaldı tîr-i gamdan haste-dil
Gör nelerden arta kaldı onmaduk başum benüm* (G. 161/3)

Canı boğazına gelmek: Deyimin karşılığı, “çok tehlikeli bir durum karşısında, ölecekmiş gibi bir korku geçirmek” (Yurtbaşı 2013: 376) şeklindedir. Sehî Bey, arabozucu kimselerin bir araya gelip âdeta canını boğazına çıkardıklarını söylemiştir:

*Gördüm ki fikre varmuş iken benî müfsidîn
Bir yire cem’ olup bogazuma çıkardılar* (K. 21/6)

Şair, bazen de sevgiliden bir talepte bulunacağında, onun kendisi gibi aşka müptela olmasını dileyeyeceğinde, derdinin dermanının sadece onda bulunduğunu söyleyeceğinde veya ona dair hayallerini ifade edeceğinde bazı deyimlerden yararlanmıştı:

Aralarından su sızmamak (G. 248/5), ayakta kalmak (G. 34/7), bağına basmak (G. 141/2), bağırı delmek (G. 146/4), baş (başı) çekmek (G. 218/6), başı göğze ermek (değmek) (G. 291/7), başına (...) gelmek (G. 226/1), (bir yere) yolu düşmek (G. 227/2), (birinin) koynuna girmek (G. 160/4), boynuna almak (G. 163/4), boyun eğmek (G. 124/3), can vermek (diriltmek anlamında) (G. 20/4, G. 38/5, G. 85/4, G. 142/5, G. 216/5, G. 253/1, Mukattaat 10/1), cana kıymak (G. 279/5), dillere destan olmak (G. 23/5), dokuz dolanmak (G. 84/3), eğri oturup doğru konuşmak (K. 15/21), el vermek (G. 10/1, G. 10/2, Rubai, 9), ele almak (K. 23/41, G. 200/5, G. 277/3), elini almak (G. 209/2), gönlü açılmak (G. 180/2), gönlünü yapmak (G. 288/3), gözü gönlü açılmak (G. 123/2), hâlden anlamak (bilmek) (G. 154/3), hatırını sormak (G. 256/4), kadrini bilmek (G. 99/5), kana boyamak (bulamak) (G. 285/3), kanı kanla yıkamak (G. 23/4), kulak tutmak (G. 248/7), od vurmak (G. 44/3), söz dinlemek (tutmak) (G. 248/1), suçundan geçmek (G. 163/3), toprak olmak (G. 163/3, G. 164/5), yabana atmak (G. 209/2), yanıp yakılmak (G. 177/1), yaş akıtmak (dökmek) (G. 70/3), yer vermek (G. 10/6), yüreğine su serpmek (K. 10/25), yüz çevirmek (G. 27/4), yüz göstermek (G. 5/1), yüzü kara (Münâcât, 1/1, yüzüne gülmek (G. 43/7), yüzünü çevirmek (G. 114/1), zemzem suyu ile yıkanmak (G. 156/4).

Gönlünü yapmak (Eyüboğlu 1975: 197): Gönlül, sevgilinin hayalinin makamıdır. Bu sebeple, Sehî Bey’in sevgiliden talebi, gönlünü yapmasıdır:

*Yap gönlümü didüm ki hayâlün makâmıdur
Seng-i cefâ urup yüregüm muhkem eyledi* (G. 288/3)

Suçundan geçmek (Eyüboğlu 1975: 381): Şair, sultan sevgili için can verip onun yolunda toprak olmuştur. Ondandır temennisi bu, eğer bir suç ise, lütfedip kendisinin suçundan geçmesidir:

*Suç ise cânlar viriüp yolunda toprag oldugum
Geç suçundan ben kulun lutf eyle sultânım benim* (G. 163/3)

Yabana atmak (atmamak) (Eyüboğlu 1975: 411): Sevgili, şair, onun zülfü gibi ayağa düşürülecek olsa lütfedip elini almalı, onu yabana atmamalıdır:

*Ayaga düşürse beni zülfün gibi cânâ
Lutf eyle elimi aluban atma yabana* (G. 209/2)

Yüzü kara: “Utanacak bir durumu bulunan” anlamında bir deyimdir (Aksoy 1984: 959). Bir münâcaat kasidesinde yer alan beytinde şair, kendisini yüzü kara, günahı çok bir kimse olarak nitelendirmiş ve aç kalıp hiç doymadığını ifade etmiştir. Sehî Bey, burada muhtemelen manevi nimetlere olan açlığı kastetmiştir:

*İlâhî aç kaldım olmadum tok
Yüzüm kara günâhum çok ‘amel yok* (Münâcât, 1/1)

Zemzem suyu ile yıkanmak: “Hiçbir suçu veya günahı olmamak” (Parlatır-Gözyaydın-Zülfikar 1998: 2505) anlamındadır. Sevgilinin hem kendisi hem de bulunduğu yer, âşık için Kâbe’dir. Vuslat Kâbesi’ne ulaşma şevkiyle ölen bir âşğın zemzem suyuyla yıkanmak istemesinde şaşılacak bir taraf yoktur. Burada, Kâbe’nin yılın belirli dönemlerinde zemzemle yıkanması (Küçükaşcı 2013: 243) ve kefenlerin üzerine zemzem dökülmesi âdetine (Türkmen 2011: 68) gönderme vardır:

*Ölen Ka’be visâlün şevki ile berr-i mihnetde
Yunursa âb-ı Zemzemle n’ola a Ka’be’ m a kiblem* (G. 156/4)

Sehî Bey, kendisine bir tavsiyede bulunacağı durumlarda şu deyimlere müracaat etmiştir:

Ağlayıp sızlamak (K. 9/26), ayağa salmak (K. 32/20), baş eğmek (G. 211/5), başını kavgaya vermek (G. 283/4), (birini) görüp gözetmek (K. 18/26), can vermek (G. 2/5), can ve baş oynamak (G. 177/5), cetvelden çıkmak (G. 81/3), el çekmek (G. 25/6, G. 26/3, G. 53/5, G. 132/4, G. 141/7, G. 303/2), elden koymamak (bırakmamak) (G. 143/5), gam yememek (G. 71/4, G. 71/5, G. 119/4), gönül vermek (K. 18/1, G. 17/2, G. 141/7, G. 252/1), göz göre göre (Rubai, 10), gözünü açmak (Mev’iza, 4), hizmet etmek (K. 20/16, G. 56/3), kulak vermek (K. 20/13), oda yanmak (G. 23/2), ses etmek (G. 105/6), silip süpürmek (K. 3/3, K. 18/21), söz dinlemek (tutmak) (K. 20/13), sözü uzatmak (K. 14/24), yiyip içmek (G. 270/1), yoluna can (canını) vermek (G. 151/5), yüz çevirmek (Murabba, 1/7), yüz sürmek (K. 5/1, K. 20/32, Trk. Bend 2/II-15, G. 221/5), yüz vurmak (K. 20/31, G. 177/5), zahmet çekmek (G. 20/3).

Ses etmek (Eyüboğlu 1975: 371): Gönül, sevgilinin zülfünün derbendinden geçerken harami gözlerinin hişmine uğrayacağı korkusuyla figanı bırakmalı, ses etmemelidir:

*Der-bend-i zülf-i yârı geçerken figânı ko
Gözi harâmîsinden üşen ey dil itme ses* (G. 105/6)

Gözleri dolmak (dolu dolu olmak) (Eyüboğlu 1975: 214): Her Klâsik Türk şairi gibi Sehî Bey’i de en çok rahatsız eden kimselerin başında rakib gelmektedir. Şair, rakibden duyduğu rahatsızlığı dillendirmek istediğinde yine bazı deyimlerden yararlanmıştı. Nasıl ki

insanın gözüne toprak girince acırsa, rakibi görünce gayriihtiyari şekilde şairin de gözleri dolmaktadır:

*Görse gözüüm rakîbi efendi tola gelür
Elbette çeşm-i merdüme girse turâb acır* (G. 83/3)

Yüzüne gülmek (Eyüboğlu 1975: 454): Sehî Bey, gönlüne; sevgili, rakibin yüzüne gülse dahi gam yememesi gerektiğini söylemiştir:

*Yüzine gülse rakîbün gam yime ey dil habîb
Meclis-ârâdur ne yüzden gözlesen lâ-büd çerâg* (G. 119/4)

Klasik Türk Şiiri'nin genel anlayışına uygun çerçevede şairin kendi gönlüne, sevgiliye, feleğe, diğer kozmik unsurlara, rakibe vs. karşı elindeki en büyük kozu olan ahı¹⁰, Sehî Bey Divanı'nda da birtakım deyimlerle söz konusu edilmiştir:

Ah etmek (G. 171/4), *ahı tutmak* (Rubai, 11), *ahı yerde kalmamak* (Rubai, 11), *(dünya) sevdasına düşmek* (K. 18/7), *yele vermek* (G. 100/2).

Ahı yerde kalmamak (Ahı çıkmak) (Birinin): Mazlumun bedduasının tesirli olduğunu ifade eden bir deyimdir (Aksoy 1984: 449). Şairin gece boyu ettiği ahlar aya kadar ulaşmıştır. Çünkü ay yüzlü sevgilinin de çok iyi bildiği üzere, âşığın ahı yerde kalmaz:

*Âhum gice dutdı yine şol gökteki mâhı
Yirde kala mı ya güzelüm 'âşıkun âhı
Görinse kaşı nûni hayâli gözüüm içre
Bir kâse suya kondı sanasın iki mâhı* (Rubai, 11)

Yele vermek: “Savurup telef etmek, boşuna harcamak” (Aksoy 1984: 940) karşılığındadır. Gül yüzlü sevgili, âşığın bir rüzgâra benzeyen ahından sakıncalıdır. Çünkü bu ah yeli, sevgilinin bir gül bahçesine benzeyen güzelliğini ansızın yele verebilecek kuvvettedir:

*Gül-zâr-ı hüsnî yile virir ansuzın sakın
Âhum yilinden ey yüzi gül eyle ihtirâz* (G. 100/2)

Sehî Bey, sevgilinin yapmaması gereken bir hususu bildirirken bazı deyimleri zikretmiştir:

Ah almak (G. 1/3), *gönlüne dokunmak* (Mukattaat, 4/1), *göz etmek* (G. 279/5), *yüz çevirmek, yüzüne bakmamak* (G. 72/5).

Gönlüne dokunmak (Eyüboğlu 1975: 195): Sevgiliyle şairin tanışıklığı çok eskiye dayandığı için, âşığın gönlüne dokunmak ona düşmez:

*Ey bizüm ile hem-dem olan yâr-ı kadîmî
Gönlüme dokınmak sana düşmez idi zîrâ* (Mukattaat, 4/1)

Sehî Bey, kendisini ideal bir kişilik olarak resmederken şu deyimleri zikretmiştir:

¹⁰ Bu konuda bazı çalışmalar için bk. Pezük 2012: 142-151; Çakıroğlu 2013: 1969-1982.

Baş eğmek (G. 251/5), *baş vermek* (G. 118/6, G. 158/2), *bir şeye kul olmak* (G. 85/3, G. 155/2), *dünyadan geçmek* (*el çekmek*) (G. 193/2), *ekmeğini taştan çıkarmak* (G. 40/1), *elden koymamak* (*birakmamak*) (G. 154/5), *koluna kuvvet* (G. 20/6), *parmakla gösterilmek* (G. 297/6), *sağ olsun* (G. 187/1-5), *suya salmak* (G. 272/3), *yiüz vurmak* (*Mukattaat* 7/3).

Baş eğmek (Boyun eğmek): “Güçlünün buyruğuna uymayı kabul etmek” (Aksoy 1984: 509) manasında bir deyimdir. Sevgilinin eşiğinin taşının kendisine yeteceğini söyleyen şair, esasen dünya için baş eğmeyecek bir kimsedir:

Baş egmeyem kimesneye dünyâ için dahi
Dünyâda bana işigi taşı yeter penâh (G. 251/5)

Ekmeğini taştan çıkarmak: Geçimini en güç işleri yaparak sağlayan kişiler için kullanılır (Aksoy 1984: 623). Er olan kimse, çalışarak rızkını taştan çıkarır. Oysa aşığın ahi, sevgilinin taştan katı gönlüne tesir etmemiştir:

İtmedi 'âşık âhi katı gönlüne eser
Sa'yıla gerçi rızkını taştan çıkarur er (G. 40/1)

Parmakla gösterilmek: Deyimin anlamı; “Çok ünlü bir kimse olmak”tır (Aksoy 1984: 851). Şairin niyazı, mahşerde güzellerin, kendisinin yiğit bir kimse olduğunu anlamaları ve birbirlerine parmakla göstermeleridir:

Umaram mahşerde ser-bâz olduğumdan bileler
Barmag ile birbirine göstere hûbân beni (G. 297/6)

Sehî Bey, şiir kabiliyetini, şairliğini övmek veya sadece şiir sanatından söz etmek amacıyla bazı deyimlere yer vermiştir:

Adını ağzına almamak (G. 164/6), *ağız (ağzını) açmak* (K. 14/17), *baş kısmak* (*Müfred*, 1), *(bir işten) el yıkamak* (G. 205/5), *(birinin) koynuna girmek* (G. 163/5, G. 204/5, G. 204/6), *can vermek* (G. 186/6), *çalıp çağırmak* (G. 294/7), *diz çökmek* (G. 246/7), *dünyayı tutmak* (K. 15/9), *gönül açmak* (G. 46/7), *göz değmek* (G. 94/2), *hayran olmak* (*kalmak*) (K. 25/39), *heves etmek* (K. 22/32), *kemale ermek* (*gelmek*) (G. 93/7, G. 157/6, G. 196/5, G. 284/5), *kıyamete kadar* (*Trk. Bend 1/1-2*), *odlara düşmek* (G. 124/6), *oda yanmak* (G. 36/5), *ön vermek* (K. 21/44), *parmak ısırarak* (K. 14/17, K. 25/39), *rağbet görmek* (*kazanmak*) (K. 19/50), *şeytan kulağına kurşun* (*Müfred* 4), *yele vermek* (G. 34/8), *yer etmek* (G. 48/5), *yüksekten uçmak* (G. 162/4).

Ağız açmak (Eyüboğlu 1975: 5), **parmak ısırarak** (Eyüboğlu 1975: 357; Aksoy 1984: 850): Şairin memduhunun anlatımına dair yazdığı nazmında kalemin mücevherler dizdiği gören divit, hayretinden parmağını ısırarak, ağzını açmıştır:

Gördi kim vâsfunda nazmumdan güher dizer kalem
Barmagın ısırdı agzın açdı hayretten devât (K. 14/17)

Baş kısmak: Sehî Bey, çağdaşı Revânî'ye ¹¹ kendisiyle aynı yaşta olduğunu hatırlatarak şairlik konusunda iddiada bulunup pek de kendini sıkıması tavsiyesinde bulunmuştur:

*İNende baş kısmasun Revânî
Bile dogdı benim ol yaştaşumdur* (Müfred, 1)

Diz çökmek (Eyüboğlu 1975: 143; Aksoy 1984: 606): Asıl adı Melikü'ş-şuarâ Hâce Cemâlüddîn Selmân b. Hâce Alâiddîn Muhammed Sâvecî (ö. 778/1376) olan İranlı şair Selmân-ı Sâvecî'nin¹² (Karaismailoğlu 2009: 446) ruhu, Sehî'nin şiirdeki ehliyetini işitecek olsa gelip önünde diz çökmekten kendini alamayacaktır:

*Rûh-ı Selmân işidürse Sehî ehliyyetini
Gele diz çöke önünde radya'llâh diye* (G. 246/7)

Ön vermek: Sehî Bey, memduha övgüsüne dair yazdığı şiirlerinin başarısını anlatmak için şairlik kabiliyetiyle kimseye ön vermediğini söylemiştir. Burada “ön vermek”, anlamları arasında “geçmesine izin vermek” de bulunan *yol vermek* deyimini (Aksoy 1984: 950) anlamında kullanılmış olmalıdır:

*Tab'um semendi 'arsa-i medhünde husrevâ
Ön virmez oldu kimseye bulduğunu geçer* (K. 21/44)

1.2. Sevgiliyle İlgili Olarak Kullanılan Deyimler

Sehî Bey Divanı'nda sevgili ve ona ait bazı özellikler de deyimlerden yararlanılarak ortaya konulmuştur. Şair, sevgiliyi ¹³ birtakım özellikleriyle tarif ve tasvir ederken şu deyimlere yer vermiştir:

Ağız açıp gülmek (G. 24/5), *ağız (ağzını) açmak* (G. 87/2), *ağız açtırmamak* (Murabba, 4/2), *ağzı var dili yok* (G. 208/3), *aş yermek* (G. 292/4, Murabba, 3/1), *ayağa salmak* (G. 33/5), *ayak basmak* (G. 48/3, G. 236/3, G. 269/4), *baş eğmek* (G. 107/4), *baş koşmak* (G. 199/4), *başı göğe ermek (değmek)* (G. 279/3), *başına üşüşmek* (G. 87/2), *bayram etmek (yapmak)* (G. 137/3, G. 272/2), *bir içim su* (G. 265/5, Matla 1), *bir içim su vermemek* (G. 129/6), *birbirine düşürmek* (K. 20/28), *(birine) diş bilemek* (G. 139/7), *(birini) haraca kesmek* (G. 217/4), *kanına ekmek batırmak (doğramak)* (G. 228/3), *bir şeye kul olmak* (G. 193/1, G. 246/1), *buluttan nem kapmak* (G. 40/3), *can almak* (G. 10/7, G. 162/5, G. 142/5, G. 234/4, G. 294/1), *can atmak* (G. 196/3), *can başışlamak* (G. 173/5), *davet etmek* (G. 249/1), *dert olmak* (G. 7/5), *deli etmek* (Murabba, 4/1), *dil uzatmak* (G. 233/5), *dile gelmek* (G. 58/4), *el birliği etmek* (G. 48/1, G. 199/4), *el çekmek* (G. 175/1), *el karmak* (G. 115/3), *gönlünü eğlemek* (G. 253/5), *gönül (gönlünü) almak* (G. 61/4, G. 165/1, G. 299/5), *gönül kırmak (yıkamak)* (G. 233/2), *görmezden gelmek* (G. 276/2), *göz göre göre* (G. 142/5, G. 228/3), *göz etmek* (G. 279/5), *göz süzmek* (G. 58/5), *gözden*

¹¹ Şair ve divanı hakkında geniş bilgi için bk. Avşar 2017.

¹² Şairin Klâsik Türk Şiiri'ndeki etkisi için bk. Yekbaş 2009: 1165-1168.

¹³ Klâsik Türk Şiiri'nde sevgili hakkında geniş bilgi için bk. Erdoğan 2013.

sürmeyi çalmak (G. 64/4), *göze göz* (Murabba, 3/1), *gözüne koruk* (suyu) (*sıkmak*) (G. 127/6), *güreş etmek* (*tutmak*) (G. 111/1), *haber açmak* (G. 77/5), *hatırını sormak* (G. 67/6), *hayra yormak* (G. 210/6), *hayran olmak* (*kalmak*) (Murabba, 4/3), *helak olmak* (G. 194/4), *kana girmek* (G. 9/5, G. 262/5), *laf atmak* (G. 233/5), *mat etmek* (G. 246/2), *ne denli* (G. 212/6), *nispet etmek* (G. 184/3, G. 220/4, G. 235/1, G. 265/2, G. 284/4), *odlar yakmak* (G. 228/2), *parmak basmak* (G. 55/4), *saf bağlamak* (Murabba, 2/5), *saf tutmak* (G. 279/2), *savaş açmak* (*ilan etmek*) (G. 50/1), *silip süpürmek* (G. 133/2, G. 189/5), *söz atmak*, *su gibi akmak* (G. 42/4), *suya götürüp susuz getirmek* (G. 264/4), *şu denli* (G. 205/3), *yakalar yırtmak* (G. 120/5), *yazıp çizmek* (G. 115/5), *yelken açmak* (G. 53/6), *yok yere* (K. 9/13), *yüreğine su serpmek* (K. 10/25), *yüze gelmek* (G. 89/3), *yüzü yere düşmek* (G. 138/4), *yüzüne bakmamak* (G. 29/3), *yüzünü dürmek* (G. 57/2).

Kanına ekmeek doğramak (birinin) (Eyüboğlu 1975: 284): Birinin felakete düşmesine sebep olduktan sonra bu felaketten menfaat elde etmek karşılığında kullanılan bir deyimdir (Aksoy 1984: 763). Sevgilinin dudağı, bir karabibere benzeyen benini, âşığın yarasına tuz ekmesi için bırakmamaktadır. Bu da, âşıқта onun göz göre göre kanına ekmeek doğradığı şeklinde bir korkuya yol açmıştır:

Yaraya n' için lebiün tuz ekmege hâliün komaz
Yogsa göz göre benüm itmek mi dograr kanuma (G. 228/3)

El karmak: Bu deyim; “Bir işe karışmak, müdahale etmek, yardımcı olmaya çalışmak” (Sefercioğlu 2010: 179) anlamına gelmektedir. Sevgilinin yüzünde fitneye benzeyen ayva tüyleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu gidişle söz konusu ayva tüyleri güzellik diyarına da el karacak gibidir:

Başladı zâhir olmaga yüzünde fitneler
Bir gün diyâr-ı hüsnе sakın el karar hat (G. 115/3)

Gözden sürmeyi çalmak (Eyüboğlu 1975: 214): Hırsızlıkta çok ustalaşmak manasındadır (Aksoy 1984: 679). Gönül, sevgilinin gözlerinin hilesine alınmamalıdır. Çünkü onun fitneci gamzesi, gözden sürmeyi çekecek kadar usta bir kimsedir:

Key sakın ey dil alınma gözlerinin âlına
Gamze-i fettânı anun sürmeyi gözden siler (G. 64/4)

Gözüne koruk (suyu) (sıkmak) (Eyüboğlu 1975: 223): Sevgili, şaşılacak şekilde ağyar, zülfüne el sunduğu hâlde, kara yüzlü rakibin gözüne koruk sıkmamaktadır:

Nigârün hüşe-i zülfine agyâr el sunar likin
Rakîb-i rû-siyâhun ol sızurmaz gözine koruk (G. 127/6)

Sehî Bey, sevgiliyi muhatap aldığı beyitlerde sevgilinin kendisine veya başka âşıklara karşı tavırlarını ifade ederken bazı deyimlere yer vermiştir:

Ar etmek (G. 51/1), *cana (canına) can katmak* (G. 140/2), *candan usandırmak* (G. 186/3), *çiğerini dağlamak* (G. 88/3), *dilim dilim etmek* (G. 64/3, Rubai, 6),

el sunmak (G. 142/4), el uzatmak (K. 30/23), el vermek (G. 23/7, G. 146/3), helak etmek (G. 179/5, G. 200/1), kan etmek (G. 49/3), kanını dökmek (K. 19/22), kanını içmek (G. 8/4, G. 18/1, G. 47/3, G. 52/1), paşa borcu (G. 201/2), sıkıp sızmak (G. 59/2), yaraya tuz biber ekmek (G. 140/3, G. 228/3), yele vermek (G. 212/1), yer etmek (G. 168/1, G. 265/1).

Candan usandırmak/bezdirmek: Deyimin, “öldüresiye sıkmak, yaşadığına pişman etmek; canından vazgeçirmek” (Yurtbaşı 2013: 375-376) anlamları vardır. Sevgilinin gamzeleri, nihayetinde âşığı canından usandırmıştır:

*Câna geldüm lebünün fikri ile n'eyleyeyin
Âh kim gamzen usandurdu beni cânımdan (G. 186/3)*

Paşa borcu: Sultan sevgiliye kendisine buse sözü olduğunu hatırlatan âşık, naz edip gülen dilberden “Buna paşa borcu denilir” karşılığını almıştır:

*Büse 'ahd itmiş idiün virmedün ey şâh didüm
Nâz idüp güldi didi kim paşa borcu dinile (G. 201/2)*

Yaraya tuz (biber ekmek) (Eyüboğlu 1975: 419; Aksoy 1984: 936): Sevgilinin şeker saçan dudaklarına mukabil, gamzeleri de âşığın yarasına tuz ekmektedir:

*Gamzeler zahmuma tuz ekmek neden
Sözde çünkü şeker-efşândur lebün (G. 140/3)*

Şair, sevgiliye bilhassa kendisine karşı olan davranışlarına ve tavırlarına çekidüzen vermesi gerektiğine dair tavsiyede bulunurken de birtakım deyimlerden yararlanmışır:

Ar etmek (G. 218/6), göz göre göre (G. 10/5), göze göz (G. 279/5), yüreğine su serpmek (Mukattaat, 2/4).

Göze göz (dişe diş): Bir kötülüğü yapandan aynı kötülükle intikam almak karşılığında söz konusu edilir (Aksoy 1984: 680). Şair, başkalarına buse verip kendisine *göz etmekle* yetinen sevgiliden göze göz anlayışıyla hareket edip canına kıymaması niyazında bulunmaktadır. Beyitte geçen göz etmek ifadesi de bir deyim olup “birine kaş göz hareketleriyle isteklerini bildirmek” (Yurtbaşı 2013: 465) demektir:

*Gayrıya büse virüp bana göz itme kerem it
Göze göz cânıma kıyma be-hey âdem cânı (G. 279/5)*

Yüreğine (soğuk) su serpilmek: Mihnet ocağında yakılınca güzel kokulu duman çıkaran öd ağacı (Erdem 1992: 384) gibi yanan Sehî Bey, sevgiliden lütuf eliyle yüreğine su serpmesini istemektedir. Beyitte, “duyduğu üzüntü, kaygı, sıkıntı; yeni ve ferahlatıcı bir durum ya da haber dolayısıyla hafiflemek” (Aksoy 1984: 955) yüreğine (soğuk) su serpilmek deyimini hatırlatan bir söyleyiş vardır:

*Yüreğüme su sep lutfun eliyle
Ki yandum mihnet ocagında çün 'ûd (Mukattaat, 2/4)*

Sehî Bey, sevgilinin gidişinden, vefatından vs. kaynaklanan durumları dile getirmede de deyimlere yer vermeyi seçmiştir:

Göz göre göre (G. 118/7), *yere batmak* (Mukattaat, 17/1), *yere geçmek* (Mukattaat, 11/2).

Göz göre göre: “Çok açık olduğu hâlde” (Aksoy 1984: 681) karşılığındadır. Şairin, gözünün nuru olarak nitelendirdiği sevgili, şairin gözünden göz göre göre kaybolup gitmiştir:

Tolunup gitdün gözümden göz göre
El-vedâ' ey nûr-ı 'aynum el-vedâ' (G. 118/7)

Yere batmak: Deyimin anlamlarından biri, “yok olmak”tır (Aksoy 1984: 942). Bir vefat dolayısıyla kaleme alındığı anlaşılan beyitte servi boylu sevgili, varıp kara toprağı kucaklayıp yatmış, yere batmıştır:

O serve n'oldı yâ Rab yire batdı
Kara toprağı vardı kocdı yatdı (Mukattaat, 17/1)

Yere geçmek (Eyüboğlu 1975: 425): Ay kadar parlak olan sevgili varken şairin gözünde dünyayı aydınlatan güneşin zerre kadar hükmü yoktur. Diğer taraftan, böyle bir durumda, Hz. Musa ve Hz. Harun döneminde yaşamış olup zenginliğiyle tanınan ve Allah'ın emirlerine karşı çıktığı için cezalandırılan Karun'un (Şener 2001: 520) malı için de ancak “yere geçsin” ifadesi münasiptir:

Gözüme zerre gelmez ey kamer hûrşîd-i 'âlem-tâb
Yire geçsün ko sensüz n'eyleyeyin mâl-ı Kârûn'ı
(Mukattaat, 11/2)

Sevgilinin âşıktan taleplerinin dile getirildiği örnek beyitte anlamlarından biri “ölmek” olan (Tanyeri 1999: 73) “can vermek”, deyiminden istifade edilmiştir. Sevgili, fitneci gamzesiyle *canlar almasına* rağmen, yine de şaşılacak şekilde âşıktan kendisinin yolunda can vermesini istemektedir. Beyitte, “ölümüne yol açmak, öldürmek” (Yurtbaşı 2013: 373) anlamındaki *can almak* deyimini de, sevgili için söz konusu edilmiştir:

Dir imiş yolunda cân virsün benüm-çün ol nigâr
Cânlar alur gamze-i fettânı ne minnet bana (G. 10/7)

1.3. Klâsik Türk Şiiri'nde Söz Edilen Bazı Karakterlerle İlgili Kullanılan Deyimler

Sehî Bey, “memduh, muhtesib, rakib, saki, sufi, imam, vaiz, nâsıh” gibi Klâsik Türk Şiiri'nin meşhur karakterleri yanında Hz. Ali gibi tarihî bir şahsiyeti yine deyimler yardımıyla tasvir ve tasavvur etme yoluna gitmiştir.

1.3.1. Hz. Ali

Hz. Ali, Sehî Bey Divanı'nda birtakım özellikleri ile anlatılıp methedilirken *bir yakadan baş çıkarmak* (K. 2/15), *her derde deva olmak* (K. 2/6), *yol kesmek* (K. 2/8) deyimlerine müracaat edilmiştir:

Bir yakadan baş çıkarmak (Eyüboğlu 1975: 84): “Bir çatı altında dirlik ve düzenlik içinde yaşamak” anlamında bir deyimdir (Aksoy 1984: 538). Hz. Ali'nin Hz. Muhammed ile akraba oluşu *bir yakadan baş çıkarmak* deyimiyile karşılanmıştır:

*Muhammed ile çıkardı o bir yakadan baş
Bir olduğuna ikisi yeter bu denli güvâh* (K. 2/15)

Her derde deva (Eyüboğlu 1975: 243): Hz. Ali, Allah'ın emriyle her derde deva olan bir kimse olarak tasvir edilmiştir:

*Odur ki nâr-ı 'Alî'ye sebep düşüp zâtı
Cemî'-i derde devâ oldu ol bi-emri'llâh* (K. 2/6)

Yol kesmek: Deyimin anlamı, “yol almak, yolda ilerlemek” şeklindedir (Tanyeri 1999: 253). Sehî Bey tarafından Hz. Ali, aynı zamanda Dülül adlı merkebiyle (Yardım 1994: 20; Uzun 1994: 20-21) mekânları hızla aşarak göklere yol kesen usta bir at binici olarak tasavvur edilmiştir:

*Ne şeh-sivâr olur ol k'oldı merkeb-i Dülül
İderdi tayy-ı mekân u keserdi göklere râh* (K. 2/8)

1.3.2. İmam

Sehî Divanı'nda, Klâsik Türk Şiiri'nde zahid grubuna dâhil edilen menfi bir karakter olarak söz edilen (Sucu 2007: 241) imamdan bahsedilirken *harf atmak* (G. 236/2), *kendinden geçmek* (G. 75/4) deyimlerine yer verildiği görülmüştür.

Harf atmak: Deyimin manası, “söz atmak” şeklindedir (Aksoy 1984: 709). Sevgili, âşîğın kiblesidir. Tamamen yanlış bir hayal peşinde olan imam ise, sevgili, mihraba geçecek olsa, onun kaşlarına harf atacaktır:

*Hây kiblem key sakın yanlış hayâl eyler imâm
Kaşlarına harf atar gel varma mihrâb üstine* (G. 236/2)

Kendinden geçmek (Eyüboğlu 1975: 301; Aksoy 1984: 776): İmam, sevgilinin sarhoş gözünün şevkiyle kendinden geçmiştir. Öyle ki, onun kaşının mihraba geçip *nûn* harfi okuduğunu, harf attığını görür olmuştur:

*Çeşm-i mestün şevki ile kendüden geçmiş imâm
Gördi harf atar kaşun mihrâba geçmiş nûn okur* (G. 75/4)

1.3.3. Memduh

Sehî Bey, memduhunu, yani kasidelerinde övdüğü kişiyi bazı özellikleriyle zikrederken, ondan talepte bulunurken veya ona dua ederken deyimlerden ve onların çağrışım güçlerinden yararlanmıştır. Bazı deyimler, memduhun özelliklerini veya yapıp ettiklerini dile getirmek, onu methetmek gibi bir işlevle Sehî Bey Divanı'nda söz konusu edilmişlerdir:

Adam olmak (K. 9/41), *ant içmek* (K. 9/48), *ayağa binmek* (K. 28/25), *ayağına düşmek* (K. 13/25, K. 17/26, K. 20/26), *ayağını öpmek* (K. 21/35), *baş (başı) çekmek* (K. 9/44), *baş eğmek* (K. 21/39, K. 27/25), *baş koymak* (K. 18/41), *benzi solmak* (Tr. 2/2), *(bir şeye) hayat vermek* (K. 9/3), *bir şeye kul olmak* (K. 4/3, G. 143/9), *birbirine düşmek* (K. 1/9), *birine kul köle olmak* (K. 4/1, K. 4/2), *can bulmak* (K. 15/6, K. 17/24), *can vermek* (K. 1/8, K. 17/2, K. 19/33, K. 26/30, K. 29/26), *cennete dönmek* (K. 20/4, K. 28/12, K. 28/22), *derde*

(*derdine*) *derman olmak* (K. 18/42), *dil uzatmak* (K. 9/44), *elden bırakmamak* (*düşürmemek*) (K. 26/8), *elinden kurtulmak* (K. 28/31), *el uzunluğu etmek* (K. 22/26), *elini almak* (K. 2/27, K. 15/47, K. 29/43, *Trk. Bend 1/V-44*), *eyer vurmak* (K. 21/32, K. 21/37), *farz etmek* (K. 22/30), *göz değmek* (K. 20/23), *göz dikmek* (K. 18/39), *gülüp oynamak* (*söylemek*) (K. 13/31), *haber vermek* (K. 3/1), *hayır dua etmek* (K. 30/43), *helak etmek* (K. 27/21), *hizmet etmek* (K. 12/23), *hükümü geçmek* (*hüküm yürütmek*) (K. 25/28), *içini kurt yemek* (*kemirmek*) (K. 12/17), *kılıcından kan damlamak* (K. 9/50), *kıyamete kadar* (K. 30/44), *mat olmak* (K. 14/8), *örnek olmak* (*Mukattaat, 3/1*), *saf tutmak* (K. 11/25), *sofra donatmak* (K. 31/37), *sünnet etmek* (K. 28/34), *şeref vermek* (K. 22/14, K. 22/17, K. 30/28), *taç giymek* (*Trk. Bend 2/III-18*), *vacip olmak* (K. 7/12), *vatan tutmak* (K. 17/29), *yan basmak* (K. 15/37), *yanıp yakılmak* (K. 9/38), *yer bulmak* (K. 28/26), *yere geçmek* (K. 2/11), *yok olmak* (K. 9/49, K. 12/20), *yol kesmek* (K. 21/34), *yüz sürmek* (K. 3/7, K. 6/4, K. 10/5, K. 10/22, K. 12/10, K. 17/25, K. 22/22, K. 22/29, G. 169/5), *yüz vurmak* (K. 7/4, K. 11/26), *yüzi gülmek* (*Trk. Bend 2/I-7*).

Örnek olmak (Eyüboğlu 1975: 354; Aksoy 1984: 842): Memduhun yaptırdığı “hükümdarların kullanımına ayrılmış saray, saraya bağlı veya müstakil yapı” anlamındaki kasır (Çoruhlu, 2001: 555), şekil bakımından cennet köşküne örnek olacak bir güzelliğe sahiptir:

Örnek oldun şekl-i kasr-ı cennete
Habbezâ ey suffe-i sahn-ı safâ (Mukattaat, 3/1)

Vatan tutmak: “Bir yeri yurt edinmek, o yerde devamlı yaşamaya başlamak” (Tanyeri 1999: 240) demektir. Memduhun toprakta durması mümkün olmayan kaza okuna benzeyen oku, düşmanın sinesinde vatan tutmamakta, onu delip geçmektedir:

Okun ki hasm sînesin itmez vatan geçer
Tîr-i kazâdur ol ide mi hâkde karâr (K. 17/29)

Yüz vurmak (Eyüboğlu 1975: 451): Şairin memduhu, bütün dünya sultanlarının eşliğine yüz vurup canı gönülden onun kulu olmaya istekli oldukları bir kimsedir:

Şu şâhdur ki bu dünyâ selâtini cümle
İşigine yüz urup kulluğa olur râğıb (K. 7/4)

Memduhtan talepte bulunan Sehî Bey, yine birtakım deyimlerin anlam ve çağrışım dünyalarına başvurma ihtiyacı hissetmiştir:

Ayağa düşmek (K. 29/43), *şifa bulmak* (K. 16/11), *yüz çevirmek* (K. 23/42).

Ayağa düşmek: Deyimin, “kuvvetten düşmek” ve “itibardan düşmek” anlamları vardır (Tanyeri 1999: 30). Ayağa düşmüş bir kimse olarak Sehî Bey’in memduhundan talebi, lütfedip kendisinin elini almasıdır:

Koma ayaga düşmüşü lutf eyle al elin
Yiter iki cihânda sana bu kadar nişân (K. 29/43)

Şifa bulmak: “İyi olmak, onmak” (Parlatır-Gözaydın-Zülfikar 1998: 2093) manasına gelmektedir. Can tabibi olan memduhun kapısından bayram zülâli erişecek olsa, bütün hasta gönüllü âşıklar şifa bulacaktır:

*Dil-hasteler bulurdu şifâ ey tabîb-i cân
Dil-teşneye irürse kapundan zülâl-i 'id* (K. 16/11)

Yüz çevirmek (bir kimseden): Birinden ilgiyi kesmek demektir (Aksoy 1984: 957). Nasıl ki, gül, bülbülünden ar etmezse memduh da kendisine dua okuyan şairden yüz çevirmemelidir:

*Yüz çevürme ben du'â-güyundan ey ârâm-ı cân
'Andelîbinden bilirsin eylemez hod 'âr gül* (K. 23/42)

Memduha dua ettiği örnek beyitte Sehî Bey, “dünya durdukça, uzun süre” anlamına gelen “kıyamete kadar” (Parlatır-Gözaydın-Zülfikar 1998: 1313) deyiminden yararlanmışır. Şair, sevgilinin temiz zatına kıyamete kadar izzet, yardım ve devlet sahibi olması duasında bulunmuştur:

*Dilerem Hak'dan ki zât-ı pâkiine tâ haşr dek
Ola 'izzet hem-nişîn ü nusret ü devlet mu'în* (K. 30/50)

1.3.4. Muhtesib

Sehî Bey Divanı'nda, deyimler ekseninde söz konusu edilen şahıslardan biri de, sanat erbabının koyduğu fiyatlarla ölçülerini kontrol eden, düzgün ölçüler kullanmayan ve satışlarda hile yapanları cezalandırmakla görevli memur manasına gelen (Pakalın 1993: 572) muhtesiptir. Muhtesip, “yüzsuyu dökmek” (Eyüboğlu 1975: 448) deyimiyile söz konusu edilmiş ve onun bir hafiflik, bir hoppalık yaparak şairin elindeki büyük, ağır ve dolu kadehi kırdığı, böylece yüz suyunu döktüğü söylenmiştir:

*Rat-ı girân elümde iken sıdı muhtesib
Yüzüm suyını dökdi yire hiffet eyledi* (G. 299/3)

1.3.5. Nâsîh

Sehî Bey, “öğüt veren kişi” anlamına gelen ve yine Klâsik Türk Şiiri'nin anlam dünyasında menfî bir tip olarak takdim edilen nâsîh (Sucu 2007: 241) için *dilini tutmak* (Eyüboğlu 1975: 139) deyimini zikretmiştir. Nâsîhin anladığı manada ar sahibi olmayan âşıklar katında onun sözlerinin bir itibarı yoktur. Bu sebeple şair, ona dilini tutmasını söylemiştir:

*Dilün tut ko bizi nâsîh sözüne i'tibâr olmaz
Bilirsin 'âşk-ı rüsvâyî olanlarda 'âr olmaz* (G. 92/1)

1.3.6. Rakib

Rakib¹⁴ ile ilgili olarak Sehî Bey, olumsuz çağrışımlar taşıyan deyimlere yer vermiştir:

¹⁴ Klâsik Türk Şiiri'nde rakib hakkında geniş bilgi için bk. Şentürk 1995.

Ar etmek (G. 141/4), canına kastetmek (G. 172/2), el sunmak (G. 127/6), gözüne koruk (suyu) (sıkmak) (G. 127/6), tek (dek) durmak (G. 185/3), uyuzu bulaşmak (G. 99/4).

Başına (...) gelmek (Eyüboğlu 1975: 62): Şairin yârin uzun boyunu anıp can veren rakibe dair dileği, Hak'tan başına bir bela gelmesidir:

*Bâlâ-yı kadd-i yârı anup cân virür rakîb
Hak'dan dilegüm ol başına bir belâ gele* (G. 226/5)

Tek (dek) durmak: “Eşek mizaçlı rakib, yârin kapısında köpek olmanın kendisi için devlet olduğunu söyleyip tek dururken nihayetinde karakterinin bir gereği olarak, bu devleti tepmiştir:

*Devletümdür yâr iti dirken rakîb-i har-mizâc
Tek dururken yâr itine urdı depdi devletin* (G. 185/3)

Uyuzu bulaşmak: Alt metinde köpek olarak nitelendirilen rakib, yanına geldikçe sevgilinin hem ondan hem de âşıktan kaçmasına şaşmamak gerekir. Zira onun korkusu, her ikisinden de kendisine uyuz bulaşmasıdır:

*Kaçsa bizden ne 'aceb yanına geldikce rakîb
Kim bile dil-bere şâyed üleşir uyuzumuz* (G. 99/4)

1.3.7. Saki

Bezmin en önemli unsurlarından biri olan sakiye (Canım 1998: 14) isteklerini sıraladığı beyitlerde Sehî Bey'in *ayağa düşmek (Matla 6)*, *el üstünde tutmak (G. 88/5)*, *el çekmek (G. 165/3)*, *gönlünü almak (G. 210/2)*, *kan dökmek (G. 94/5)* deyimlerine başvurduğu görülmektedir.

Gönlünü almak (Eyüboğlu 1975: 196): Kadehe benzeyen dudacağının damlası şairi mest ve harap etmişken saki, yalancı bir buseyle şairin gönlünü almıştır:

*Cür'a-i câm-ı lebün mest ü harâb itdi beni
Gönlüm aldun sâkiyâ bir bûse-i tezvîrle* (G. 210/2)

Kan dökmek: Bu deyim anımları arasında “yaralamak ya da öldürmek” de vardır (Aksoy 1984: 762). Gözleri sarhoş bir nergise benzeyen saki, Sehî Bey'in kanını dökmektedir. Şairin ondan talebi, bu zulme son vermesidir:

*Dökersin kanımı yire yazıkdur
Ko sâki nergis-i mestün yeter söz* (G. 94/5)

1.3.8. Sufi

Klâsik Türk Şiiri'nin önde gelen ve daha ziyade olumsuz bir çağrışım dünyası içinde zikredilen tiplerinden biri olan sufi¹⁵, Sehî Bey tarafından menfi anlamı bulunan deyimler ekseninde söz konusu edilmiştir. Bu bağlamda şair, sufiye nasihatte bulunmak istediği zamanlarda *emek çekmek (G. 133/6)*, *olmayacak duaya âmin demek (G. 153/4)* deyimlerinden yararlanmışır.

¹⁵ Klâsik Türk Şiiri'nde sufi hakkında geniş bilgi için bk. Sucu 2007: 233-235.

Emek çekmek (Eyüboğlu 1975: 172; Aksoy 1984: 641): Sehî Bey, sufiye sevgilinin semtini cennete benzeterek oraya varmasının mümkün olmadığını, bunun ancak Hakk'ın yardımıyla gerçekleşebileceğini söylemiş, boşuna emek çekmemesi tavsiyesinde bulunmuştur:

*Cennete benzetmek ile varırmazsın küyına
Dâd-ı Hak'dur kişiye ol sûfi gel çekme emek* (G. 133/6)

Olmayacak duaya âmin demek (Eyüboğlu 1975: 348; Aksoy 1984: 831): Aşağıdaki beyitte şair, sufiye virt ve namazla sevgiliye kavuşmanın mümkün olmadığını söylerken olmayacak duaya âmin dememesini salık vermiştir:

*Vird ü namâz ile iremezsin habibe sen
Sûfi bu himmeti ko olacak du'â degül* (G. 153/4)

1.3.9. Vaiz

Sehî Bey Divanı'nda, Klâsik Türk şairleri tarafından yine olumsuz bir tip olarak takdim edilen vaiz (Sucu 2007: 236-237) için, *bağırıp çağırarak* (G. 35/4), *başını kavgaya vermek* (G. 35/4), *dil uzatmak* (G. 105/5) deyimleri söz konusu edilmiştir.

Bağırıp çağırarak: Aşağıdaki beyitte minbere dayanmış hâlde nasihatte bulunan vaizin vaazı, şair tarafından “öfkeyle bağırarak” anlamındaki *bağırıp çağırarak* (Parlatır-Gözaydın-Zülfikar 1998: 195) tabiriyle karşılanmıştır:

*İnen dayanmasun minberde vâ'iz
Ne çağırur bağırur derdine derd* (G. 35/4)

Dil uzatmak (Eyüboğlu 1975: 136): Şair, vaize başını kavgaya vermemesi, sözünü kesmesi, âşiklara dil uzatmaması tavsiyesinde bulunmuştur:

*Uşşâ[ka] dil uzatma eyâ vâ'iz epsem ol
Gavgâya virme başını lutf eyle sözi kes* (G. 105/5)

1.3.10. Diğer Kimseler

Sehî Bey, bazı deyimleri Çeşte (*bir şey*) *kapak atmak*, Hacı Efendi (*ayağa düşmek*, K. 6/5; *dünyayı hiçe satmak*, K. 6/2; *yüz sürmek*, K. 6/4), Lala Kasım (*yüzünü buruşturmak* (*ekşitmek*), Tr. 4/1) gibi ismi belli olan kimselerle bir arada zikretmiştir. Diğer taraftan âşik (*göz dikmek*, G. 101/3), Zeyd (*aklı başına gelmek*, Matla, 15), gaziler (K. 15/49), gedâ (*yanıp yakılmak*, G. 2/3), Hz. Peygamber'in temiz ruhunu gören kimse (*baş üzere yer etmek*, G. 192/2), bir yerin kadısı (*silip atmak*, K. 21/4), kıssahan (*el vermek*, Mukattaat 8/3) deyimlerle söz konusu edilen diğer şahıslardır. Divan'da ayrıca *bıyığını balta kesmez* (Müfred, 7), *çekip almak*, K. 28/39), *eksik olmamak* (K. 18/48), *el üstünde tutulmak* (G. 33/3), *hizmet etmek* (G. 299/1), *sağ tutmak* (K. 21/15), *selam vermek* (Mukattaat, 14/2) gibi tabirler, daha belirsiz şahıslar bağlamında yer verilen deyimler durumundadır. Şair, bu tür deyimlerde bahsi geçen kimseleri, ya olumlu-olumsuz özellikleri bakımından tasvir etmekte ya onlardan beklentilerini dile getirmekte ya da onlara nasihat vermeyi amaçlamaktadır.

Bıyığını balta kesmez: Ağız sıçana benzetilen bir kişinin kimseden korkusu kalmadığını ifade için “zorbalık ile kendini büyük sanan biri” (Yurtbaşı 2013: 352) anlamındaki *bıyığını balta kesmez* deyimine yer verilmiştir:

*Sıçana benzeyelden ağızında
Göre kedi bıyığın balta kesmez*

(Müfred, 7)

Kapağı atmak (Eyüboğlu 1975: 290): *Târih-i Katl-i İbrâhîm Paşa vü 'Azl-i Çeşte* başlıklı şiirin ikinci beytinde Çeşte isimli şahsın azli *kapağı atmak* deyiminden yararlanılarak anlatılmıştır:

*Çün İbrâhîm götürdi kopuzu
Kapagın atdı Çeşte dinle hâli*

El üstünde tutulmak (Ellerde gezmek) (Bir kimse): “Bir kimseye çok sevgi, saygı gösterilmek” manasında bir deyimdir (Aksoy 1984: 640). Sevgilinin lâl taşına benzeyen dudağı gibi iyi ad kazanan kimsenin, hâtem gibi *el üstünde tutulmasına* şaşılmanması gerekir:

*Hâtem gibi el üzere dutulsa 'aceb degül
La'l-i lebün gibi şu ki kazandı yahşı ad*

(G. 33/3)

Selam vermek (Aksoy 1984: 869): Aşağıdaki beyitte önceleri başıyla selam verirken ağa olduktan sonra onu da kesen bir kimseden söz edilmiştir:

*Ezel başıyla virürdi selâmı
Aga olalı anı dahi kesdi*

(Mukattaat, 14/2)

2. Objelerle İlgili Kullanılan Deyimler

Sehî Bey Divanı'nda şahısların yanında “anberîne, kadeh, hâtem, kalem, kerrenay, kılıç, mum, nişan, buhurdan, ayna, sürahi, kabâ, kopuz, keman, kabak, sayfalar” olmak üzere birtakım objelerin anlatımında da deyimlere yer verilmiştir.

2.1. Anberîne

Bir şeye kul olmak (Matla 11) deyiminin “Klâsik Türk Şiiri'nde yapma ben ve kolye” karşılığında kullanılan anberîne (Dikmen-Çetin 2012: 81) ile birlikte kullanıldığı beyitte sevgilinin misk kokulu saçının düğümünü gören anberînenin boynu bağlı bir kul olduğundan söz edilmiştir. Anberîne, tıpkı misk gibi, sevgilinin saçının kokusuyla ilişkilendirilen unsurlardandır (Demir 2015: 5):

*Görüp miskîn saçunun 'ukdesini
Kul oldu boynu bağlı 'anberîne*

(G. 249/3)

2.2. Âyine (Ayna)

Sehî Bey, Klâsik Türk şairleri tarafından farklı özellikleriyle söz konusu edilen âyine (ayna) (Pala 1991: 262) için tek bir beyitte *bağırına basmak, koynuna girmek, yüz berkitmek (bekitmek)* deyimlerini bir arada zikretmiştir. Aynanın her gördüğü ay parçası kadar güzeli bağırına basması, yüz berkidip güzellerin koynuna girmesi sebebiyledir:

*Bağırına basmazdı her bir gördüğü meh-pâreyi
Âyine yüz berkidüp girmese hübân koynuna*

(G. 204/3)

2.3. Câm/Kadeh

Sehî Bey Divanı'nda Klâsik Türk Şiiri'nde en çok zikredilen unsurlardan olan kadehle¹⁶ ilgili zikredilen deyimler şu şekildedir:

Ayağa düşürmek (K. 26/36), *başı üstünde yeri olmak* (K. 26/10), *canı acımak* (G. 261/2), *el açmak* (K. 26/46), *el üstünde tutmak* (K. 26/33), *gönlünü eğlemek* (G. 30/4), *göz süzmek* (K. 26/16), *laf etmek* (G. 82/2), *laf vurmak* (urmak) (laflamak) (K. 26/32), *ne denli* (K. 26/28), *yüreği ağzına gelmek* (G. 199/3), *yüz kızartmak* (G. 30/2), *zerre kadar* (K. 26/35).

Ayağa düşürmek (Eyüboğlu 1975: 35): Memduhun ağzının sırrını aşikâr ettiği için mecliste kadehi elden ayağa düşürmüşlerdir. Şair, aynı zamanda, “ihtiyarlamak, güçsüzleşmek, yürüyemez olmak, çalışamaz hâle gelmek” (Yurtbaşı 2013: 431) anlamlarındaki *elden ayaktan düşmek* deyimini de tedai ettirmiştir:

Bezmünde anı elden ayağa düşürdiler
Sırr-ı dehânun itdügi-çün âşikâr câm (K. 26/36)

Laf vurmak (urmak) (laflamak) (Eyüboğlu 1975: 330): Memduhun lâl taşına benzeyen dudağındaki şarapla övünen kadehin, onun gönül parlatan meclisini görüp *laf vurmasına* şaşmamalıdır:

Lâf ursa tan mı bezm-i dil-firûzunı görüp
La'l-i lebün meyinden ider iftihâr câm (K. 26/32)

Yüz kızartmak (Eyüboğlu 1975: 448): Kadehin dudağa değmesi gerçeğinden yola çıktığı beytinde Sehî Bey, onun bezme rindâne bir şekilde gelip her güzeli öpmek istediğini söylemiştir. Kadeh, söz konusu mecliste bir dilenci gibi yüz kızartıp buse cer etmekte, yani dilenmektedir¹⁷:

Bezme rindâne gelüp her hûbı bir öpmek diler
Meclisinde yüz kızardup bûse cerr eyler kadeh (G. 30/2)

2.4. Hâme (Kalem)

Sehî Bey'in esasen bir kalemiyye¹⁸ örneği olan “hâme” (kalem) redifli kasidesinde kalemlle ilgili olarak zikredilen deyimler aşağıdaki şekildedir:

Ağzını aramak (K. 32/6), *can vermek* (K. 29/26), *dilinde tiy bitmek* (K. 32/14), *dumanı tepesinden çıkmak* (K. 32/10), *haber almak* (k. 32/6), *haber vermek* (K. 32/7), *kan ağlamak* (G. 134/5), *şu denli* (K. 32/14), *yanıp tutuşmak* (K. 32/10), *yüz sürmek* (K. 32/5, K. 32/18).

Ağzını aramak (yoklamak): Deyim, “Bir kimseyi konuşurarak belli bir konu üzerindeki düşüncesini öğrenmeye çalışmak” demektir (Aksoy 1984: 446). Kıl kalem, memduh sevgilinin ağzından kıl ucu kadar da olsa *haber almak* için *dividin ağzını aramaktadır*:

¹⁶ Geniş bilgi için bk. Kurnaz 1993: 41-42.

¹⁷ Cer etmek tabiri ve Klâsik Türk Şiiri'ndeki yansımaları hakkında geniş bilgi için bk. Dikmen-Çetin 2008: 527-528.

¹⁸ Kalemiyye kasideleri hakkında geniş bilgi için bk. Şengün 2008: 730-758.

*Kıl ucu denlü haber çekmege dehânundan
Devâtun agzını görösen nice arar hâme* (K. 32/6)

Dilinde tüy bitmek (Eyüboğlu 1975: 138): Göğsü gümüş gibi olan yârin belini çokça anlattığı için nihayetinde kalemin *dilinde tüy bitmiştir*. Burada, eski kalemlerdeki tüy kısma (Özönder, 2003: 110) işaret vardır:

*Şu denlü söyledi yârün miyânı vasfını kim
Bitürdi tü agzında bu sîm-ber hâme* (K. 32/14)

Dumanı tepesinden çıkmak (Eyüboğlu 1975: 148): Memduh sevgilinin ayrılık ateşine dair söz söyleyecek olsa kalemin tutuşup yanması ve *dumanının tepesinden çıkması* içten değildir:

*Tutuşa yana duhânı düte depesinden
Firâkun odı sözünü diye eger hâme* (K. 32/10)

2.5. Hâtem

Divan'da kelime anlamı “mühür”; “yüzük, üzerinde mühür bulunan yüzük” demek olan “hâtem¹⁹”, şu deyimlerle ilişkili şekilde ele alınmıştır:

Ağız (ağzını) açmak (K. 25/36), *ad yapmak* (K. 25/11), *ağız birliği etmek* (K. 25/1), *ağzı sulanmak* (K. 25/14), *avucunun içine almak* (K. 25/19), *başka kakmak* (K. 25/23), *başına odlar yakmak* (K. 25/8), *başını taşlara vurmak* (K. 25/26), *(birinin) kulağını bükmek* (K. 25/31), *ezber etmek* (K. 25/9), *gözüne kan görünmek* (K. 25/7), *sıkıp sızurmak* (K. 25/8), *zerre denli* (G. 220/4).

Ad yapmak (Parlatır-Gözyaydın-Zülfikar 1998: 19): Sehî Bey'in “hâtem” redifli kasidesinde mührün üzerinde bulunan tel iplikle işlenmiş, farklı yazı stilleriyle ortaya konulmuş yazıların, nakışların her birinin amacının sevgilinin lâl renkli dudağı gibi ad yapmak, tanınmak, üne kavuşmak olduğu söylenmiştir:

*Bir tel iplige yazup Rûmî Hutâyî yaprak
Nakş idüp la'lüne ad eylemek ister hâtem* (K. 25/11)

Ağzı sulanmak (Eyüboğlu 1975: 8): Şair, aşağıdaki beyitte hâtemin tükrükle ıslatılması ve üzerinde sahibinin adının yazması gerçeğinden istifade etmiştir. Aynı zamanda, “hâtem”in inci hokkası ile sevgilinin içinde inci gibi dişlerinin bulunduğu kırmızı renkli dudağı arasında bir benzerlik kurulmuştur. Şairin tasavvuruna göre, hâtem, sevgilinin adını diline alınca ağzı sulanmaktadır:

*Diline nâm-ı lebün alsa sulanur ağzı
Mîhr kim hokka-i dîr-pûşına basar hâtem* (K. 25/14)

Avucunun içine almak (Eyüboğlu 1975: 35; Aksoy 1984: 488): “Hâtem”, her işini adaletle ve elbette üzerinde memduhun adı yazılı olarak yapmaktadır. Durum böyle olunca, onun mührünün bütün dünyayı avucuna almasında şaşılacak bir şey yoktur. Burada, “hâtem”in avuç içine, daha doğrusu ele alınarak kullanılması gerçeğine işaret söz konusudur:

¹⁹ Geniş bilgi için bk. Tunç-Yeniterzi 2013: 2633-2650.

*Mühri dünyâyı bütün avcuna olsa n'ola kim
'Adl idüp her işini adıla işler hâtem* (K. 25/19)

2.6. Kabâ

Önü daima açık duran, kapanmayan kaftan demek olan *kabâ* (Koçu 1969: 136), *Sehî Bey Divanı*'nda *yüz kızdırmak* (Eyüboğlu 1975: 448) deyimiyile birlikte ve tek bir beyitte söz konusu edilmiştir. Gömlek, sevgiliyi çıplak şekilde koynuna alıp sarmışken kabâ, beklendiği gibi, yüz kızdırıp bu hâle incinmektedir:

*Koynuna 'uryân koyup sarar habîbi pîrehen
Nicesi yüz kızdırup ana kabâ incinmesün* (G. 190/4)

2.7. Kabak

Boyun eğmek ve "*bağrı yufka*" (Eyüboğlu 1975: 46), *Sehî Bey Divanı*'nda kadeh olarak kullanılan (Onay 2007: 211; Saral 2016: 51) kabakla bir arada ve tek bir beyitte zikredilen deyimlerdir. Kabak, bir bağrı yufka, öksüz ve düşkün bir kimseye benzemektedir. Bu durumda muhitemelen sevgili karşısında boyun eğen kabağa yapılacak tek şey, onu esirgeyip bağışlamaktır:

*Bir bağrı yufka öksüze benzer fütâdedür
Rahm it esirge karşuna boynun eger kabak* (Müfred, 19)

2.8. Keman

Sehî Bey'in kemanla ilişkilendirdiği tek deyim, bir beyitte söz konusu ettiği *kendini satmak* (Eyüboğlu 1975: 303) deyimidir. Keman, güzellik pazarında sevgilinin kaşı gibi mezat olduğu için, âşığa kendisini satmaktadır:

*Hüsn bâzârında kaşun gibi olmuşdur mezâd
Ol sebebden 'âşıkına kendüyi satar kemân* (G. 189/3)

2.9. Kerrenay

Şair, *Türk Müsikîsi*'nde kullanılan eski nefesli sazlardan kerrenayın (Öztuna 2000: 213) bir musiki aleti oluşunu ifade ederken *nara atmak* (*vurmak*) (Eyüboğlu 1975: 340) deyiminden yararlanmışır. Memduh, bir kez düşmana karşı öfkelenecek olsa, kılıcı saflar yararken kerrenay da nara atmaktadır:

*Saflar yarar kılıcun urup na'ra kerrenây
Bir kez 'adüya karşı eger eylesen 'itâb* (K. 13/26)

2.10. Kılıç

Bazı deyimler de kılıç bağlamında söz konusu edilmiştir. Bu deyimlerin listesi şu şekildedir:

Ağzının suyu akmak (K. 15/36), *arka vermek* (K. 15/25), *(biriyle) başa çıkmak* (K. 15/38), *diş bilemek* (K. 15/36), *göz göre göre* (K. 15/16), *gözüne sokmak* (K. 15/38), *belini bükme* (K. 15/43), *böğrünü delmek* (K. 15/43), *dili (başka bir dile) çalmak* (K. 15/35), *el üstünde tutulmak* (K. 15/19), *el vurmak* (K. 15/4), *ezber okumak* (K. 15/20), *gözüne sokmak* (K. 15/18), *kesip biçmek* (K. 15/42), *şöhret bulmak* (K. 15/29), *yanıp yakılmak* (K. 15/16), *yüz vermek* (K. 15/38).

Ağzının suyu akmak (Eyüboğlu 1975: 12; Aksoy 1984: 447), **diş bilemek** (Aksoy 1984: 604): Kılıç redifli kasidede yer alan beyitte düşman üzerine yürüyen kılıç, düşmanın kanına diş bileyen, onu düşününce ağzının suyu akan bir kimse olarak tasavvur edilmiştir. Beyitte kılıç yapılırken çeliğe su verilmesi âdetine (Bozkurt, 2002: 406) telmih vardır:

*A'dâya karşı yollanup agzı suyu akar
Hûn-ı hasûda diş biler açup dehân kılıç* (K. 15/36)

Arka vermek (Eyüboğlu 1975: 30): Kılıç, padişahın eşiğine arka verdiği için zamanede bütün cihani zaptetmiştir:

*Sen şâh âsitânesine arka virmese
Olmazdı bu zamânede gîf-sitân kılıç* (K. 15/25)

Dili (başka bir dile) çalmak: “Konuşması, başka bir dil konuşmasına benzetmek”tir (Aksoy 1984: 600). Sehî Bey, kılıcın çelikten yapılışını “içi aydın” ifadesiyle karşılamış ve aynı zamanda kılıcın ağır oluşundan söz etmiştir. Diğer taraftan kılıç, düşmanın yüzüne karşı destan okuyamayan, dili çalan bir kimse olarak da teşhis edilmiştir:

*Rûşen zamîri gerçi ağırdur dili çalar
Düşmen yüzüne okıyamaz dâstân kılıç* (K. 15/35)

2.11. Kopuz

Sehî Bey, Türk musikisinin millî sazı olan kopuz²⁰ için tek bir beyitte ve *tek (dek) durmak* deyimini zikretmiştir. Şair, mutribe seslenmiş ve ondan bir öksüz olarak nitelendirdiği kopuzu irfan meclisinden götürmemesini, tek dururken onu ağlatmamasını istemiştir:

*Eyâ mutrib götürdükçe kopuzu bezm-i 'irfândan
Ko tek dururken aglatma yazukdur ol bir öksüzi* (G. 293/4)

2.12. Mücmer

Şamdan şekilli olan, amber ve diğer hoş kokulu ağaç tozlarından yoğrulmak yoluyla yapılan mum şekline getirilen çubuklara micmer (mücmer) adı verilmektedir (Gedük 2013: 132). Sehî Bey Divanı'nda micmer için, *bağrı delinmek* (Eyüboğlu 1975: 44) deyimine yer verilmiştir. Aştan içi yanan bir kimse olan âşıkla ilişkilendirilen beyitte, micmer, karar olmayan, yanan ve bağrı delinmiş bir kişi olarak teşhis edilmiştir:

*Kararı yok yanar bağrı delinmiş
Olup bencileyin köynüklü mücmer* (G. 80/6)

2.13. Nişân (Tuğra)

Sehî Divanı'nda yer alan “nişân” redifli kasidede²¹ Türkçe tuğra kelimesinin Farsça karşılığı olan nişânla²² ilgili kullanılan deyimler şu şekildedir:

²⁰ Kopuz hakkında geniş bilgi için bk. Feyzioğlu 2006: 233-245.

²¹ Necâti Bey'in nişân redifli kasidesi için bk. Mermer 1997: 199-218.

²² Geniş bilgi için bk. Derman 2012: 336-339.

Avucuna almak (K. 29/3), *çekip çevirmek*, *haber vermek*, *sefer etmek* (K. 29/13) ve *yanıp tutuşmak* (K. 29/23).

Çekip çevirmek: Çekip çevirmek deyiminin bir karşılığı da, “bir yönetimi dağınıklıktan kurtarıp düzenli duruma getirmek”tir (Aksoy 1984: 574). Nişân, aşağıdaki beyitte bütün cihanı avucuna alan, çekip çeviren bir kimse olarak tasavvur edilmiştir:

Çekdi çevürdi avcına koydı cihâni hep
Hükmiyle halka söylese n'ola ne var nişân (K. 29/3)

Haber vermek (Aksoy 1984: 701): Bir başka beyitte nişân, bu defa da gaip sırlarına vakıf olduğu için halka hayırla şerden haber veren bir kimse durumundadır:

Esrâr-ı gayba olmasa elbette muttali'
Virmezdi halka hayırla şerden haber nişân (K. 29/29)

2.14. Sahâif (Sayfalar)

Sehî Bey tarafından *el açmak* (Eyüboğlu 1975: 156; Aksoy 1984: 625) deyimini, sayfaların açılarak çevrilmesinden dolayı sayfalarla ilişkilendirilmiştir. Sehî, ne zaman sevgiliyi anlatıp yazacak olsa kalem, dua dilerken sayfalar da ellerini açmaktadır:

Ne dem ki vâsf-ı nigârı Sehî idem tahrîr
Sahâyif ellerin açar du'â diler hâme (K. 32/21)

2.15. Sürahi

Sehî Bey Divanı'nda sürahi, şekli özellikleri, kullanımı ve içindeki kırmızı şarap münasebetiyle *baş koymak* (K. 9/27), *kan ağlamak* (K. 9/27), *kan yutmak* (G. 83/2) deyimleriyle ele alınmıştır.

Baş koymak (Eyüboğlu 1975: 55), **kan ağlamak** (Eyüboğlu 1975: 274): Sürahinin padişahın bezmine yol iletmesinin sebebi, her güzelin ayağına baş koyup kan ağlamasıdır:

Baş koyup her güzel ayagına kan ağlamasa
Bezî-i şâhâ yol iletmezdi surâhî ebedâ (K. 9/27)

Kan yutmak (Eyüboğlu 1975: 280): Âşîğin canı ve gönlü, mihnet ateşinde o kadar yanmıştır ki, kebab, onun hâline acırken sürahi ise, kanlar yutmaktadır:

Ol-denli yandı âteş-i mihnetde cân u dil
Kanlar yudar surâhî benim-çün kebâb acır (G. 83/2)

2.16. Şem' (Mum)

Klâsik Türk Şiiri'nde en çok yer verilen objelerden biri olan mumun (Pala 1995: 508) içindeki fitille yanışı *dil uzatmak* deyimleriyle karşılanmıştır. Mum, gece vakti, yüzüne karşı dil uzattığı için çerağ, divane olduğu gerekçesiyle ona demir bent yapmıştır. Burada, muhtemelen mîkrâz denilen mum makasına²³ gönderme vardır:

Gice yüzüne karşı dil uzatduğün şem'
Dîvâne diyü itdi çerâğ ana demür bend (G. 38/2)

²³ Geniş bilgi için bk. Ünlü 2017: 321-329.

3. Tabiat Unsurlarıyla İlgili Kullanılan Deyimler

Sehî Bey, çiçekler, ağaçlar, tabiata ait bazı mekânlar, bahar, rüzgâr, hayvanlar ve kuşlar, akarsu, seher, su gibi tabiat unsurlarının anlatımında deyimlere müracaat etmiştir.

3.1. Çiçekler

Sehî Bey Divanı'nda deyimlerden yararlanılarak tasvir edilen çiçekler; gonca, gül, lale, menekşe, nergis, nesrin, semen, süsen ve sümbüldür.

3.1.1. Benefşe (Menekşe)

Klâsik Türk Şiiri'nde kokusu, rengi ve şekliyle türlü benzetmelere konu olan benefşe (menekşe)²⁴ Sehî Bey Divanı'nda şu deyimlerle bir arada zikredilmiştir:

Ayağa düşmek (G. 242/4), ayağını almak (G. 271/1), başını eğmek (G. 242/5), dağlara düşmek (G. 242/2), el uzunluğu etmek (G. 241/3), heves etmek (G. 242/3), kulağını çekmek (G. 271/5), sevdasına düşmek (G. 119/3), tere batmak (G. 241/7), yüzü yere düşmek (G. 242/5).

Ayak (ayağın) almak: Goncanın, kabağını gül renkli şarapla doldurduğu bir tabloda, menekşe de sarhoş nergisin ayağını almıştır. Sehî, *ayak almak* deyiminin, “aleyhte bulunarak kuvvet ve itibardan düşürmek” anlamının yanında, “çelme takıp yere sermek” manasını da (Tanyeri 1999: 36) hatırlatmıştır:

*Gül-gûnî meyle gonca pür idüp kabagını
Aldı benefşe nergis-i mestün ayagını* (G. 271/1)

Kulağını çekmek (Eyüboğlu 1975: 319; Aksoy 1984: 794): Miskinlik eden misk kokulu sümbül, sevgilinin ayva tüylerine baş eğmiştir. Bu hâli gören menekşe de kulağını çekmiştir:

*Miskînlük itdi hattuna baş egdi sünbülün
Anı görüp benefşe de çekdi kulagını* (G. 271/5)

Yüzü yere düşmek (Eyüboğlu 1975: 454): Sevgilinin zülfüne öykündüğünden beri yüzü yere düşen menekşe, utançtan başını aşağı eğmiştir:

*Öyküneli zülfüne yüzi yirlere düşdi
Hacletden eger başını aşaga benefşe* (G. 242/5)

3.1.2. Gonca

Sehî Bey Divanı'nda gonca, daha ziyade ağızla ilgili deyimlerle bir arada söz konusu edilmiştir:

Ağzı açık (G. 12/1, G. 57/1), ağız (ağzını) açmak (G. 181/1, Müfred, 18), ağzında bakla ıslanmamak (G. 133/4), ağzını eğmek (G. 31/2). Yüzünü buruşturmak (ekşitmek) (G. 31/2), zerre denli (G. 57/1) gonca için zikredilen diğer deyimlerdir.

Ağzı (bir karış) açık kalmak: Şaşakalmak manasında bir deyimdir (Aksoy 1984: 442). Sevgiliye hayran olan gül, bu sebeple sararıp solmuştur. Gonca ise, ona olan hayranlığı sebebiyle ağzı açık şekilde gülüp öylece kalakalmıştır:

²⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. Çelebioğlu 2016: 161-182; Yıldız 2017: 433-450.

*Za'ferân keyfiyyeti var gülde handândur sana
Ağzın açdı güldi kaldı gonca hayrândur sana (G. 12/1)*

Ağzında bakla ıslanmamak: “Hiç sır saklayamamak” karşılığındadır (Aksoy 1984: 445). Aşağıdaki beyitte sevgilinin beni mercimekle ağzı da gonca ile ilişkilendirilmiştir. Gonca, şairin sevgilinin benini saba rüzgârına anlatırken bunu işiten süsen, “Senin ağzında mercimek durmaz” karşılığını vererek “ağzında bakla ıslanmamak” deyimini çağrıştıran bir ifadeye yer vermiştir:

*Vasf iderken hâlünü gonca sabâya dâstım
İşidüp süsen didi ağzunda durmaz mercimek (G. 133/4)*

Ağız eğmek, yüzünü (suratını) buruşturmak (eksitmek): Ağız eğmek, “yalvarıncasına istemek, yüzü dökme” (Aksoy 1984: 440), yüzünü (suratını) buruşturmak (eksitmek) ise, “yüzüne memnun olmadığını belirten bir anlam vermek” demektir (Aksoy 1984: 961). Şair, sevgilinin tatlı dudaklarının sevincinden acı şarap içecek olsa, gül bahçesinde gonca ağzını eğip yüzünü buruşturacaktır:

*Gül-şende gonca ağzın eger burtarur yüzün
Şîrîn lebün safâsına içsem şarâb-ı telh (G. 31/2)*

3.1.3. Gül

Türk Edebiyatı’nda en sık söz edilen çiçeklerden biri olan gül, (Kurnaz 1996: 219) Sehî Bey Divanı’nda birçok deyimle bir arada söz konusu edilmiştir:

Ağzını aramak (K. 23/14), alı al, moru mor (G. 144/2), bahtı açılmak (K. 23/37), baş açıp dua etmek (K. 31/47), el bağlamak (G. 149/3), gönül (gönlünü) almak (K. 20/7), gözünü yummamak (G. 149/5), güler yüz göstermek (G. 90/1), gülüp oynamak (söylemek) (K. 23/12), (herhangi bir şeye) talim etmek (K. 23/11), odlara yanmak (K. 23/23), tuzak kurmak (G. 150/4), yazıp çizmek (G. 144/5), yele varmak (K. 23/23), yele vermek (G. 289/2), yüz sürmek (G. 150/4), yüzüzlük etmek (G. 262/3), yüzü gülmek (K. 23/31).

Ağzını aramak (yoklamak): Çimenlikte goncanın üzerinde bulunan çiy taneleri, şairde goncanın şarap içtiği şeklinde bir imaja sebep olmuştur. Şairin tahayyülüne göre, gül, çimenlikte şarap içtiği gerekçesiyle goncanın ağzını koklamakta, nazikçe ağzını aramaktadır. Burada, Osmanlı’da görevi, Müslüman bir kimsenin içki içip içmediklerini anlamak maksadıyla ağzını koklamak görevi bulunan muhtesip (Bahadır 2013: 80) mazmunu yer almaktadır:

*Koklar ağzın çemenden sen şârâb içdün diyü
Goncanın nâzıklığıyle ağzını arar gül (K. 23/14)*

Alı al, moru mor: Deyimin karşılığı, “koşup yorulmaktan, telaş ve heyecandan yüzü kıpkırmızı kesilmiş (olarak)” şeklindedir (Aksoy 1984: 461). İki renkli gül, gül bahçesinin ayağa düşmüş, orta malı güzeli olarak tahayyül edilmiştir. Onun iki renkli oluşu, gül bahçesinde akının ak, kızılının kızıl olduğu şeklinde ifade edilmiştir. Burada, “alı al, moru mor”deyimine gönderme söz konusudur:

*Agı ag u kızılı kızıl olup gül-zârda
Şâhid-i gül-şen gibi ra'nâ cemâli var gülün (G. 144/2)*

Yüzsüzlük etmek: Gül, sevgilinin yüzüne öykünerek yüzsüzlük etmiştir. Sevgiliyle yüz yüze geldiğinde kuvvetle muhtemel ki, bu durumdan dolayı utanca kapılacaktır:

*Yüzüne n 'içün öyküne yüzsüzlüg idüp gül
Yüze yüz olıcak hele utana dimez mi* (G. 262/3)

3.1.4. Lale

Sehî Bey, Klâsik Türk Şiiri'nde rengi ve şekliyle farklı teşbihler ve tedailer bağlamında söz konusu edilen laleyle²⁵ ilgili olarak *bağrı yanmak* (G. 298/4) ve *yüz kızdırmak* (G. 199/2) olmak üzere iki deyim yer vermiştir.

Bağrı yanmak (Eyüboğlu 1975: 45): Lale, sevgilinin yanağındaki benin gamı yüzünden gece gündüz bağı yanan, bağında yaralar açılan kederli bir kimsedir:

*Hâl-i ruhsârın gamundan lâlenün
Gice gündüz bağı yanar dâg idi* (G. 298/4)

Yüz kızdırmak (Eyüboğlu 1975: 448): Baharın gelişi lalenin dağ eteğine yaslanıp yattığı, sevgilinin yanağından renk ve koku umduğu bir zaman dilimidir:

*Demdür yakada tag etegin yasadunp yatur
Yüz kızdurup ruhundan umar lâle reng ü bü* (G. 199/2)

3.1.5. Nergis

Nergis, hem görüntüsü hem de kokusuyla Klâsik Türk şairlerinin söz konusu ettiği çiçeklerden biridir²⁶. Sehî Bey, nergisi şu deyimlerle bir arada zikretmiştir:

(bir şeyi) gözü gibi sakınmak (saklamak veya esirgemek) (G. 40/2), *(bir şeyin) hastası olmak* (G.296/2), *gözünü kızartmak* (G. 234/2), *yüz vurmak* (G. 234/2).

Gözü gibi sakınmak: “Bir zarar gelmesin diye özenle korumak” anlamındadır (Aksoy 1984: 686). Sevgilinin izinin tozu, gül bahçesinde nergisin gözü gibi sakınması gereken bir cevherdir. Zira saba rüzgârının dahi onu çalma ihtimali vardır:

*Ey nergis izi tozunı gözle gözünde tut
Gül-şende bir gün anı sabâ da sakın çalar* (G. 40/2)

Hastası olmak (Bir şeyin): Sevgilinin cadı gözü, güzellik bağında sihir yaptığı için nergis, çimenlikte sevgilinin fettan gözünün hastası olmuştur:

*Bâg-ı hüsnünde eger cādû gözün sihr itmese
Nergis olmazdı çemende çeşm-i fettân hastası* (G.296/2)

Gözünü kızartmak, yüz vurmak: Nergis, servi boylu sevgilinin ayağına yüz vurup saçmak için gözünü kızartıp altın üstüne düşmektedir. Burada, nergisin, sarı renkli bir çiçek oluşu ve ortasındaki kısmın göze benzemesinden hareket edilmiştir:

*Yüz urup ayagina sen servün isâr itmege
Göz kazardup nergisi gör kim düşer zer üstine* (G. 234/2)

²⁵ Bu konuda geniş bilgi için bk. Kartal 1998.

²⁶ Bu konuda geniş bilgi için bk. Bayram 2007: 214; Açıl 2015: 16-17.

3.1.6. Nesrin

Yaban gülü, Van gülü, Mısır gülü manasındaki nesrin (Bayram 2007: 211), Sehî Bey tarafından tek bir beyitte ve *yele vermek* deyimiyile söz konusu edilmiştir. Yele vermek, “savurup telef etmek, boşuna harcamak” karşılığındadır (Aksoy 1984: 940). Nesrinin rüzgâr tarafından savrulması, bir delikanlının başından Yeniçeri borkünün sırma işlemeli bir türü olan üsküfünün (Koçu 1969: 236) kapılması şeklinde bir hayalle anlatılmıştır:

*Kapıldı bir delükanlunun üsküfi başdan
Ya rüzgâr yele virdi bir gül-i nesrîn* (K. 28/40)

3.1.7. Semen

Sehî Bey, Klâsik Türk Şiiri’nde yasemin kelimesini karşılayan çiçeklerden biri olarak zikredilen semen²⁷ için tek bir beyitte ve *el almak* deyimine yer vermiştir. Deyim, “bir müridin, müşhidinden başkalarına yol göstermek için iznini alması” anlamındadır (Tanyeri 1999: 95). Çimenlikte saba rüzgârından el almışa benzeyen semen, on iki dilimli Bektaşî tacı (Sunar 1975: 10²⁸) giyip ak elbiselere girmiştir. Bu hâliyle de, elbette bir dervişi andırmaktadır:

*Bektâşî tâc geydi girüp ak ‘abâlara
Benzer semen çemende alupdur sabâ elin* (G. 183/2)

3.1.8. Sümbül

Sehî Bey Divanı’nda, Klâsik Türk Şiiri’nde şekli ve kokusuyla türlü edebî sanatlarla ele alınan sümbül²⁹ ile birlikte kullanılan deyimler; *baş eğmek* (G. 271/5) ve *sakalı bitmek* (oyununun...) (G. 294/6) şeklindedir.

Sakalı bitmek (oyununun...) (Eyüboğlu 1975: 366): Sehî Bey, kendisine gülün açıldığını, çimenlikten yana gitmesini tavsiye ederken sümbüllerin de sakalının bittiğini söylemiştir. Sümbül-sakal ilişkisi, şekil benzerliği dolayısıyla olmalıdır:

*Gül açıldı çemenden yana gel git
Sehî sümbüllerün bitdi sakalı* (G. 294/6)

3.1.9. Süsen

Klâsik Türk şairlerince şekli ve rengi itibariyle bir benzetme ögesi olarak kullanılan süsen³⁰, Sehî Bey tarafından şu deyimlerle bir arada söz konusu edilmiştir: *Ağzını tutmak* (G. 22/3), *dil uzatmak* (K. 11/11), *karalar bağlamak* (giymek) (G. 266/3).

Ağzını tutmak (Eyüboğlu 1975: 12): Aşağıdaki beyitte, gonca-ağız ve süsen-dil benzetmesine yer verilmiştir. Goncanın sehven kendisini sevgilinin ağzına benzetmesi üzerine süsen, acı bir dille ona ağzını tutmasını söylemiştir:

*Gonca sehville dehân-ı yâra benzetmiş özin
Acı diller virdi süsen didi var agzum tut* (G. 22/3)

²⁷ Bu konuda geniş bilgi için bk. Bayram 2007: 214-215.

²⁸ Derviş tacı konusunda geniş bilgi için ayrıca bk. Ceyhan 2011: 113-172.

²⁹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Karaman 2012: 288-319.

³⁰ Bu konuda geniş bilgi için bk. Bayra, 2007: 215; Açıl 2015: 19.

Dil uzatmak: Dil uzatan süsen, hâl diliyle eğlence mevsimi olan baharın geldiğini ve eğlenmeye başlamak gerektiğini söylemektedir:

*Dil uzaduban hâl lisânıyla süsen
Dir mevsim-i 'ayş irdi gelün 'ayş idelüm hâ* (K. 11/11)

Karalar bağlamak (giymek) (Eyüboğlu 1975: 294; Aksoy 1984: 768): Her gonca dudaklı güzelin bülbül için kan ağladığı bir durumda, süsen de sevgilinin zülfü gibi karalar giymiştir. Burada, yas alameti olarak siyah kıyafetler giyilmesi âdetine (Albayrak 2008: 8; Hacıgökmen 2013: 399) göndermede bulunulmuştur:

*Bülbül için yalnız kan ağlamaz her gonca-leb
Karalar geymiş durur zülfün gibi süsen dahi* (G. 266/3)

3.2. Ağaçlar

Sehî Bey Divanı'ndaki dıraht (ağaç) ifadesi yanında, çınar, servi, söğüt, şimşâd (şimşir ağacı) ve Tuba ağacı, deyimler ekseninde söz konusu edilen ağaçlar olarak dikkati çekmektedir. Divan'da dıraht (ağaç) için *saçı kılmak (atmak)* deyimine yer verilmiştir. Bir bahar tablosunun söz konusu edildiği beyitte, her bir ağaç, çiçekler meclisine saçı saçmak³¹ amacındadır. Bu amaçla da, hem ellerine birer çiçek almışlar hem de eteklerini çiçekle doldürmüşlardır:

*Meclis-i ezhâra saçu saçmag için her dıraht
Elde tutmuşdur idüp her biri pür dâmânıdur* (K. 19/18)

3.2.1. Çenâr (Çınar)

Klâsik Türk Edebiyatı'nda sevgilinin boyuyla ilişkilendirilen ağaçlardan biri olan çınar, Sehî Bey tarafından aşağıdaki deyimler ekseninde söz konusu edilmiştir:

Dağlara düşmek (K. 31/19), *el uzunluğu etmek* (G. 201/6), *eli yufka* (K. 31/9), *figân etmek* (K. 17/).

Dağlara düşmek: “Büyük bir üzüntü dolayısıyla insanlardan kaçıp ıssız, kırsal yerlerde dolaşır olmak” karşılığına gelir (Aksoy 1984: 585). Servi, memduh sevgilinin boyunu görünce kendi isteğiyle bağın köşesine çekilmeyi seçmiştir. Çınar ağaçlarının her biri ise, delirip dağa düşmüştür:

*Boyun görüp delirdi düşüp taga her çenâr
İtdi cihânda güşe-i bâg ihtiyâr serv* (K. 31/19)

El uzunluğu (Eyüboğlu 1975: 161): Servi boylu sevgiliye çınar ağacı el uzunluğu etmektedir. Böyle bir durumda Sehî Bey de, ona “kolun kopsun” bedduasında bulunmaktan kendini alamamaktadır:

*El uzunluğın idermiş sana ey serv çenâr
Koli kopsun uzamaya senün iken dikile* (G. 201/6)

Eli yufka (Eyüboğlu 1975: 169): Servi, iktidar sahibi olduktan sonra görünüşte çınardan başka eli yufka kimse kalmamıştır. Burada, çınar yapraklarının şekil bakımından ele benzetilmesi durumuna işaret vardır:

³¹ Klâsik Türk Şiiri'nde saç geleneği hakkında geniş bilgi için bk. Kurtoğlu 2009: 99.

*Zâhirde eli yufka yog illâ meger çenâr
Ma'nî yüzinden olalı zü'l-iktidâr serv* (K. 31/9)

3.2.2. Servi

Klâsik Türk Şiiri'nde başka birçok çağrışımın yanında, daha çok sevgilinin boyuyla ilişkilendirilen bir ağaç olan servi³² için Sehî Divanı'nda kullanılan deyimler şunlardır:

Ayağa binmek (K. 31/329, *ayakta koymamak* (G. 268/3), *başı göğe ermek* (*değmek*) (G. 247/2), *başı üstünde yeri olmak* (K. 31/31), *(bir işten) el yıkamak* (K. 31/7), *bostan korkuluğu* (G. 57/4), *el götürmek* (K. 22/35), *hayran olmak* (*kalmak*) (G. 43/3), *saf tutmak* (K. 31/14), *silip süpürmek* (K. 31/10), *yüz sürmek* (K. 31/24), *zerre denli* (K. 31/33), *zevale ermek* (K. 31/49).

Baş göğe ermek (değmek): Servinin gül bahçesinde sadece salınmakla gül endamlı güzellere benzemesi beklenemez. Hatta baş göğe erse dahi yine de bu benzerliğin gerçekleşmesi mümkün değildir:

*Benzemez başı göğe irse dahi gül-şende
Kuru salınmag ile serv gül-endâmlara* (G. 247/2)

Bostan korkuluğu: Deyimin manaları arasında, “kuşlar ürküp yaklaşmasınlar diye tarlaya dikilen insan biçimindeki nesne” de yer almaktadır (Aksoy 1984: 544). Güzelliğin gül bahçesinde sevgilinin boyunun bir benzeri yoktur, olamaz. Serviye gelince, o, sadece bostanda yatan bir kuru oyuktan, bir başka deyişle bostan korkuluğundan başka bir şey değildir:

*Gülzâr-ı hüsn içinde boyun misâli olmaz
Büstânda servi anma ol bir kuru oyukdur* (G. 57/4)

Silip süpürmek (Eyüboğlu 1975: 373; Aksoy 1984: 875): Servi, memduha ait olan gül bahçesinin avlusunu süpürge gibi silip süpürmüş, hiç toz bırakmamıştır:

*Cârû misâl sâyesi gül-zâr sahnını
Sildi süpürdi komadı hergiz gubâr serv* (K. 31/10)

3.2.3. Söğüt

Sevgilinin boyu için teşbih ve mukayese unsuru olarak zikredilen bir başka ağaç olan söğüt, Sehî Bey Divanı'nda, tek bir beyitte *işten kalmak* (*kesilmek*) (Eyüboğlu 1975: 266), *ayağına balta vurmak* (Eyüboğlu 1975: 36), *öğüt almak* (Eyüboğlu 1975: 351) deyimleriyle söz konusu edilmiştir. Söğüt, sevgilinin boyuna benzediğinden beri her işten kalmış, öğüt tutmamış, böylece de kendi ayağına balta vurmıştır:

*Kadd-i yâra benzeyelden kaldı her işden söğüt
Kendü ayacağına balta urdı tutmadı öğüt* (G. 22/1)

3.2.4. Şimşâd (Şimşir Ağacı)

Serviyle birlikte sevgilinin boyuyla ilgili bir benzetme ve karşılaştırma aracı olan şimşâd (şimşir ağacı) için, tek bir beyitte ve *hayran kalmak* (Eyüboğlu 1975: 242) deyimini

³² Bu konuda geniş bilgi için bk. Hakverdioğlu 2016: 215-230.

zikredilmiştir. Güzeller salınarak yürüse, servi ve şimşir ağacı, oldukları yerde hayran şekilde kalırlar:

*Kalur bir yirde hayrân serv ü şimşâd
Salınsa gelse refâtâra güzeller* (G. 43/3)

3.2.5. Tuba

Klâsik Türk Şiiri'nde sevgilinin boyuyla ilişkilendirilen bir ağaç olan Tuba (Uzun 2012: 317-319), iki beyitte *başı göğe ermek (değmek)* (G. 130/3, G. 152/5) deyimleriyle birlikte ele alınmıştır. Sevgilinin boyu, “Hz. Peygamber’in, Mi’rac gecesi yanında ilâhî sırlara mazhar olduğu ağaç” olan sidreden (Uludağ 2009: 151) daha yüksektir. Dolayısıyla Tuba’nın başı göğe erse de, onun boyuna benzemesi mümkün değildir:

*İrerse göklere başı boyına benzemez tûbâ
Olupdur sidreden a’lâ kad-i bâlâsı Ferhâd’un* (G. 130/3)

3.3. Hayvanlar ve Kuşlar

Sehî Bey Divanı'nda at, bülbül, pervane ve karınca deyimler vasıtasıyla ele alınan hayvanlar ve kuşlardır.

3.3.1. At

Sehî Bey, Klâsik Türk Şiiri'nde başka örnekleri de görülen at talebinde bulunduğu kasidesinde³³ kendi atının ne kadar zayıf ve cılız bir hayvan olduğunu anlatmak üzere bazı deyimlerden istifade etmiştir. Şair, bu bağlamda, *başına üşüşmek (K. 21/16)*, *gözünü oymak (K. 21/16)* ve *zerre kadar (K. 21/19)* deyimlerine yer vermiştir.

Başına üşüşmek (Eyüboğlu 1975: 64), **gözünü oymak** (Eyüboğlu 1975: 226): Sehî Bey’in atı, kargaların üzerine konduğu, başına üşüştüğü, gözlerini oyduğu çok çelimsiz, âdeta bir deri bir kemik kalmış bir hayvandır:

*Geh sâgrısına pençe urur hışmıla zagan
Geh kargalar başına üşüp gözlerin oyar* (K. 21/16)

Zerre kadar: “Hiç mi hiç” anlamındadır (Aksoy 1984: 965). Arkası büsbütün kızıl et olan, yani yara bere içinde bulunan, kanlar akan bu atın, sırtında da zerre kadar sağlam bir yer yoktur:

*Sırtında sag yer eseri zerre denlü yok
Arkası büsbütün kızıl et kanları akar* (K. 21/19)

3.3.2. Bülbül

Güle olan aşkı bağlamında âşığın sembolü olarak Klâsik Türk şairleri tarafından en çok zikredilen ve hoş sesli bir kuş olan bülbül, (Kurnaz 1992: 485-486) Sehî Divanı'nda beklenildiği gibi *ah eden (G. 19/7)* bir âşik rolünde ve görünümündedir.

Ah etmek (Eyüboğlu 1975: 13): Güle karşı çok ah ve figan eden bülbül, bu hâliyle yine serviden, servi boylu sevgiliden şikâyet ediyor gibidir:

*Çok âh u figân eyledi bülbül güle karşı
Benzer Sehî serviden ider yine şikâyet* (G. 19/7)

³³ Bu konuda geniş bilgi için bk. Kaya 2008: 39-42.

3.3.3. Mûr (Karıncı)

Hız. Süleyman ile karınca kıssasına³⁴ telmihte bulunulan beyitte, *cana kıymak* (*cana başa kıymak*) (Eyüboğlu 1975: 99) deyimini yer almaktadır. Burada hiç beklenmedik şekilde Hız. Süleyman'ın yüzüğüne³⁵ kasteden, cana kıyan bir karınca anlatımı söz konusudur:

*Didi bu mûra bak kıyup cânâ
Kasd ider hâtem-i Süleymân'a* (İstiftâ, 11)

3.3.4. Pervane

Bütün Doğu edebiyatlarında aşkın ve âşıklığın sembollerinden biri olan şem ve pervane hikâyesine³⁶ atıfta bulunulan beyitte pervane, her gece, sevgilinin yanağının ateşiyle *can vermektedir*. Mecliste bulunan mum da, onun üstüne ezberinden Nur Suresi okumaktadır. Burada, ölünün ardından Kur'an okunması hadisesine gönderme söz konusudur:

*Her gice nâr-ı ruhunla cân viren pervânenün
Şem'-i meclis sûre-i Nûr okur ezber üstine* (G. 234/3)

3.4. Tabiata Ait Diğer Unsurlar

Sehî Bey Divanı'nda akarsu, bağ, bahar, dağ, saba rüzgârı, seher ve su olmak üzere tabiat unsurlarının birtakım deyimlerle tasvir edildiği görülmüştür.

3.4.1. Akarsu

Sehî Bey, akarsuyun insanı rahatlatıcı etkisine (Şahin 2013: 65) atıfta bulunduğu beyitte *gönül açmak* deyimini söz konusu etmiştir. Gönül açmak, "neşelendirici şeylerle sıkıntıyı gidermek" anlamını taşımaktadır (Aksoy 1984: 673). Aslında akarsu, gönül açmasına rağmen, bir akarsuya benzeyen gözyaşı, şairi bir an dahi olsun güldürmemiştir:

*Beni güldürmedi göz yaşı bir dem
Gönül açar egerçi kim akar su* (G. 195/2)

3.4.2. Bağ

Baharın gelişinin anlatıldığı kasidede bağ için *cennete dönmek* (Eyüboğlu 1975: 110) deyimini söz konusu edilmiştir. Baharda, bağın her tarafı gül yüzlülerle cennet bahçesine ve cennet çimenliklerine dönmüştür:

*Cennet çemenlerine dönüpdür fezâ-yı bâg
Gül yüzlülerle bâg-ı behişt oldı her kenâr* (K. 17/4)

3.4.3. Bahar

Baharla ilgili olarak Sehî Bey Divanı'nda *can vermek* (K. 30/3), *kıyamet kopmak* (K. 20/12), *sürme çekmek* (K. 30/9) ve *şeref vermek* (K. 20/10) deyimleri zikredilmiştir.

Can vermek: Can vermek deyiminin anlamlarından biri de, "diriltmek, canlandırmak" şeklindedir (Tanyeri 1999: 73). Baharın gelişi cihana taze can vermiş, saba rüzgârının nefesi de gül bahçesini cennete çevirmiştir:

³⁴ Geniş bilgi için bk. Akkaya 2010: 61.

³⁵ Geniş bilgi için bk. Pala 2006: 524-526.

³⁶ Bu konuda geniş bilgi için bk. Armutlu 2009: 877-907; Armutlu 2010: 495-497.

*Tâze cân virdi cihâna nev-bahârın makdemi
Gülsitâni itdi enfâs-ı sabâ huld-ı berîn* (K. 30/3)

Kıyamet koparmak (...kopmak) (Eyüboğlu 1975: 310): Baharın gelişiyle âdeta kıyamet kopmuş, kabirdeki bütün ölüler dirilmiştir. Bu zaman dilimi, kâinata ibretle bakılması gereken bir vakittir:

*Gel imdi 'ibretile kâyinâta bak gör kim
Nicesi kopdı kıyâmet dirildi ehl-i kubûr* (K. 20/12)

Sürme çekmek: İlkbahar, allıkla laleyi süslemiş, nergisin gözüne ise, cennet hurilerine benzer şekilde sürme çekmiştir. Beyitte kadın makyaj ustası denilebilecek olan “yüz yazmacısı” olarak adlandırılan, mâşıta veya meşşâta mazmunu (Çetinkaya 2010: 63) vardır:

*Viridi zînet lâleye gül-güne ile nev-bahâr
Çekdi sürme nergisün yüzine misl-i hûr-ı 'în* (K. 30/9)

3.4.4. Dağ

Sehî Bey Divanı'nda dağ merkezinde yer verilen deyimler; *bağrına taş basmak* (K. 1/13), *baş açmak* (K. 22/35) ve *yanıp yakılmak* (G. 87/3) şeklindedir.

Bağrına taş basmak: Memduh, dünyanın sevgilisidir ve her şey, onun sevgisiyle doludur. Onun ayrılığı sebebiyle dağlar dahi bağrına taş basar olmuştur. “Derdini kimseye açmaksızın her türlü acıya katlanmak”, *bağrına taş basmak* deyiminin karşılığıdır (Aksoy 1984: 503):

*Sen cihân mahbûbısın her şeyde mihrün toludur
Basdı derd ü fûrkatünden taglar bağrına seng* (K. 1/13)

Baş açmak: Sehî Bey, övgü gül bahçesinde memduhun övgüsünü yapacak olsa serviler ellerini kaldırırken bütün dağlar da başlarını açacaktır. Baş açmak, “bir işi yapmaya büyük bir istekle koşmak” anlamındadır (Aksoy 1984: 507). Beyitte, Türklerde baş açmak ile dua etmek arasındaki ilgiden (Develi 1997: 87-92) yararlanılmıştır:

*Gül-şen-i midhatünün olsa senâ-hânı Sehî
Servler el götüre başın aç a cümle cibâl* (K. 22/35)

Yanıp yakılmak: Sehî Bey'in feryadından ve ahından cihan yankılansa şaşmamalıdır. Çünkü onun sinesindeki ateş sebebiyle dağlar dahi yanıp yakılmıştır. Yani, derdini döküp sızlanmıştır (Aksoy 1984: 935):

*Yankılansa ne 'aceb feryâd u âhumdan cihân
Süz-ı sînemden benim yandı yakıldı taglar* (G. 87/3)

3.4.5. Saba

Sehî Bey, Klâsik Türk Şiiri'nde rüzgâr denildiğinde ilk akla gelen unsurlardan biri olan saba rüzgârıyla³⁷ ilgili olarak *ayağının tozu ile* (G. 76/1), *haber vermek* (G.84/4), *tarak vurmak* (K. 19/3) ve *yel yepelek yelken kürek* (K. 27/3) deyimlerine yer vermiştir.

³⁷ Bu konuda geniş bilgi için bk. Batıslam 2005: 95-117.

Ayağının tozuyla: Ayağının tozuyla (Aksoy 1984: 492) yoldan gelen saba rüzgârı, sevgilinin zülfüne ve aşığın yolunu şaşırmış gönlüne de uğramıştır:

*Ayağı tozu ile sabâ râhdan gelür
Zülfüne uğradı dil-i güm-râhdan gelür* (G. 76/1)

Tarak vurmak: Saba rüzgârı, mâşita gibi sevgilinin zülfüne tarak vurmuştur. Zaten âlemi, hoş kokuyla dolduran da bu tarağın dişleridir:

*Şâne urmuş zülfüne yârun sabâ meşşâta-vâr
‘Âlemi hoş-bû iden ol şânenün dendânıdur* (K. 19/3)

Yel yepenek (yepenek) yelken kürek: Aşağıdaki beyitte ise, saba rüzgârı, yel yeperek yelken kürek, yani “ivedilikle ve telaşla” (Aksoy 1984: 941) yola düşmüş bir kimse kimliğindedir:

*Nicesin nitedir neden düşdi
Yel yepek nitekim sabâ gördüm* (K. 27/3)

3.4.6. Seher

Divan’da seher vaktinin kıymeti, “diriltmek” manasındaki *can vermek* deyiimiyle ifade edilmiştir. Doğunun padişahı ufukta bayram cemalini açtığından bu yana seher de, Mesih gibi, ölü bedenlere can vermiştir. Burada, bir bayram sabahı ufukların ardından doğan güneş, şairde böylesi bir tahayyüle yol açmış olmalıdır:

*Cân virdi mürde cisme Mesîhâ gibi seher
Maşrik şehi ufukda açalı cemâl-i ‘îd* (K. 16/3)

3.4.7. Su

Sehî Bey, “âb” (su) redifli kasidesiyle “su” redifiyle kaleme aldığı gazelinde³⁸ suyla ilgili aşağıdaki deyimlere³⁹ yer vermiştir:

Ayağna dolanmak (dolaşmak) (K. 13/36), *başını taştan taş vurmak* (G. 198/4) ve *yüksekten uçmak* (G. 198/1).

Ayağna dolaşmak (dolanmak): Suyun, gül bahçesinde durmadan servinin ayağna dolanmasının bir sebebi vardır. O da, servinin, kendisini sevgilinin gül fidanını andıran boyuna benzetmesidir. Burada, ayağna dolaşmak (dolanmak) deyiminin “iş yapmakta olan birine engel olmak” manası (Aksoy 1984: 490) kastedilmiştir:

*Benzetdüğü-çün özini sen gül nihâline
Gül-şende serve turmadın ayak tolar âb* (K. 13/36)

Başını (kafasını) taştan taş vurmak (taşlara çarpmak): Su, zincirini sürüyerek dağlara düşen, başını taştan taş vuran, “fırsatı bir daha ele geçiremeyeceği ya da çaresiz kaldığı için çok üzülmüş dövmek” (Aksoy 1984: 516) durumunda kalan bir divane kimliğindedir:

³⁸ Klâsik Türk Şiiri’nde su konusunda geniş bilgi için bk. Batislam 2013: 43-61.

³⁹ Deyimlerde su konusu hakkında geniş bilgi için bk. Demir Aslan 2013: 155-158.

*Başını taşdan taşa urup döginür taş ile
Düşdi zencîrîn sürer dîvânedür taglara su* (G. 198/4)

Yüksekten uçmak (Eyüboğlu 1975: 438; Aksoy 1984: 954): Su, eğer sevgilinin semtine varabilse güneş gibi yüksekten uçacaktır. Bununla birlikte yardan, yüksek yerlerden uça dahi, bir gün, eninde sonunda yere inecektir. Beyitte, yar kelimesiyle sevgili anlamındaki yâr kelimesine de atıfta bulunulduğuna dikkat edilmelidir:

*Gün gibi yüksekten uçar varsa küy-yî yâra su
Yârdan uçar gör iner bir gün ol bî-çâre su* (G. 198/1)

4. Kozmik Unsurlarla İlgili Kullanılan Deyimler

Sehî Bey Divanı'nda, tabiat unsurlarının yanında ay, felek, güneş ve Kehkeşan gibi kozmik unsurlar da deyimler vasıtasıyla tasavvur edilmiştir.

4.1. Ay

Klâsik Türk Şiiri'nde kozmik unsurlardan biri olan ay⁴⁰, Sehî Bey Divanı'nda överek göklere çıkarmak (G. 221/4), mum olmak (K. 7/8) deyimleriyle zikredilmiştir.

Överek göğe çıkarmak (Eyüboğlu 1975: 354): Güzeller padişahı olan sevgilinin eşğine öykündüğü için yeni ayı öve öve göklere çıkarmışlardır:

*Mâh-ı nevi öge öge göge çıkardılar
Öykündügiyçün ol şeh-i hûbân işigine* (G. 221/4)

Mum olmak: “Yola gelmek, itaat etmek” mum olmak deyiminin karşılığıdır (Tanyeri 1999: 194). Hz. Peygamber (s.a.v.) için yazılan kasidede yer alan aşağıdaki beyitte Miraç hadisesinden söz edilmektedir. Miraç gecesi, burçlar, feleği hayal fanusu etmiştir. Ay ise, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) döne döne mum olmuştur:

*Çarhı eşkâl-i bürûc itmişdi fânûs-ı hayâl
Döne döne meh şeb-i isrâda mûm oldu sana* (K. 7/8)

4.2. Felek

Klâsik Türk Şiiri'nin önde gelen unsurlarından olan felek⁴¹ için *mat etmek* (G. 17/4), *peşkeş çekmek* (Trk. Bend 2/V-36) ve *sagu sağmak* (ağıt yakmak) (G. 87/4) deyimlerine yer verilmiştir.

Mat etmek (Birini): Satrançla ilgili terimlerin⁴² yer aldığı beyitte, dünya üzerinden birçok padişahın gelip geçmesi yine bir satranç terimi olan *mat etmek* ifadesiyle karşılanmıştır. Burada, nice nice padişahı mat eden ve satranç taşlarından ferzi süren felektir. Beyitte şair, *mat etmek* deyimini, hem “satranç oyununda karşısındakini kıpırdayamaz duruma getirmek, yenmek” hem de “tartışmada ve deyişte, karşısındakini yanıt veremez duruma getirmek” (Aksoy 1984: 811) manalarını tedai ettirecek şekilde söz konusu etmiştir:

*Nat'-ı felekde döne döne çarh-ı ferz-rev
Bir mansıbıla itdi niçe niçe şâhı mât* (G. 17/4)

⁴⁰ Bu konuda geniş bilgi için bk. Kalpaklı 2016: 173-179.

⁴¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Şentürk 1994: 131-180; ayrıca bk. Kul 2015.

⁴² Klâsik Türk Şiiri'nde satranç hakkında geniş bilgi için bk. Kaplan-Poyraz 2010: 152-154.

Peşkeş çekmek: Felek, kendi kır atını peşkeş çekmek, yani “bir kimseye yaranmak için ya kendisinin ya da başkasının malını armağan olarak sunmak” (Aksoy 1984: 854) maksadıyla güneşi boncuk ve hilali de nal yapmıştır:

*Pîş-keş çekmek için yâhûd felek hinkini çarh
Eyledi mihri kutâs u na'lini itdi hilâl (Trk. Bend 2/V-36)*

Sagu sağmak: Ağıt yakmak karşılığında kullanılan tabirlerden biridir (Şenel 1988: 472). Dış âlemden görülen yağmurun yağması veya gök gürlmesi değildir. Felek Zâl'i, âşık Rüstem kimliğindeki şairin gönü için sagu sağıp (ağıt yakıp) ağlamaktadır. Sehî Bey, diğer Klâsik Türk şairlerinde de görüldüğü üzere, Şehnâme kahramanlarından Zâl ile felek (Tökel 2000: 272), Rüstem ile aşk ve âşıklık arasında (Tökel 2000: 256) bir ilgi kurmuştur:

*Sanma kim yağmur yagar gök gürler ey dil Zâl-ı çarh
'Âşık-ı Rüstem dil için sagu sagup aglar (G. 87/4)*

4.3. Güneş/Şems

Sehî Bey, Klâsik Türk Şiiri'nde en çok söz edilen gök cisimlerinden biri olan güneşle⁴³ ilgili *nispet etmek* (G. 299/6), *üstüne (üzerine) titremek* (G. 234/6), *yüzü düşmek* (G. 80/1), *yüzü yere düşmek* (G. 99/2) ve *yüz karası* (G. 99/2) deyimlerini söz konusu etmiştir.

Üstüne (üzerine) titremek: Güneşin nerede su görse üstüne düşüp üzerine titremesinin, yani “çok sevdiği şeyi, kimseyi, bir zarar gelmesin diye özenle korumasının” (Aksoy 1984: 923) sebebi, sevgilinin latif cisminin sudaki yansımaları görmüş olması ihtimalidir:

*Suda görmüştür güneş cism-i latîfin gâlibâ
Kanda su görse düşüp su gibi ditrer üstine (G. 234/6)*

Yüzü düşmek: Ay yüzü sevgilinin cemalinin ışığını görecektir olsa, muhtemelen utançtan ve kıskançlıktan güneşin yüzü düşecektir:

*Cemâlün pertevin ey mâh-peyker
Yüzün düşer görürse şems-i hâver (G. 80/1)*

Yüzü yere düşmek (...gelmek, ...koymak, ...vurmak) (Eyüboğlu 1975: 451), **yüz karası:** Ayın sevgiliye öykündüğünü gören güneş, mahcubiyetinden olsa gerek, “Bu ne yüz karasıdır; yüzümüz yerlere düştü” demiştir. Buradaki, *yüz karası* da, “utanılacak durum” (Tanyeri 1999: 263) karşılığında bir deyimdir:

*Sana öykündüğünü ay işidüp didi güneş
Bu ne yüz karasıdır yerlere düşdi yüzümüz (G. 99/2)*

4.4. Kehkeşan

Sehî Bey Divanı'nda, farklı efsanelerde adı geçen Samanyolu adlı yıldız kümesi demek olan Kehkeşan (Polat 2002: 190) için karşılıklarından biri, “düşmana ansızın hücum etmek” (Aksoy 1984: 506) olan *baskın yapmak* deyimini zikredilmiştir. Kehkeşan, gece baskını yapmak için felek eteğiyle toprak taşıyıp dökmektedir. Burada, hem Kehkeşan'ın

⁴³ Bu konuda geniş bilgi için bk. Küçük 1988: 149-176; Ay 2009: 117-162.

oluşumuna dair efsane hem de gece vakti gökyüzündeki görünüşü şairde böylesi bir tahayyüle yol açmış olmalıdır:

*Dün başgınıni itmek için gice keh-keşân
Taşır dökerdi dâmen-i gerdûnula tûrâb* (K. 13/5)

5. Yer Adlarıyla İlgili Kullanılan Deyimler

Sehî Bey, Bursa, Karaferye, Mora gibi bir münasebetle seyahatte bulunduğu yerlerin yanı sıra, Kâbe'nin tasvirinde de deyimlere müracaat etmiştir.

5.1. Bursa

Sehî Bey, kaplıcaları (Karakaya 2001: 352) ve yeşil alanlarıyla meşhur olan Bursa'yı *can vermek* (G. 244/1), *cennete dönmek* (G. 208/1, G. 244/5), *el üstünde tutmak* (G. 244/3), *yüz sürmek* (G. 244/8) deyimlerinin çağrışım dünyalarından yararlanarak tasvir etmiştir.

Can vermek: Sıcak su kaynağı olan ve günümüzde Çekirge adıyla bilinen Kaplıca, (Hızlı 2001: 42) aynı zamanda bir şifa membaidir. İçine sevgilinin de girmesiyle bu şifa verme özelliği daha da artacak, hatta ölmek üzere olan hastaya dahi can verecektir:

*Germ olsa koysa koynına cânânı Kabluca
Ölmeli hasteye vire cân anı Kabluca* (G. 244/1)

Cennete dönmek: Bursa şehri, bağları, bahçeleri ve kaplıcası ile güzellikte âdeya cennete dönmüştür:

*Dönse 'aceb mi Bursa güzellikte cennete
Bir yana bâg u bâgçe bir yanı Kabluca* (G. 244/5)

El üstünde tutmak: İnsanların kaplıcalarda şifa aramaları, şair tarafından Kaplıca adlı yerin, misafirleri el üstünde tuttuğu şeklinde ifade edilmiştir:

*Başdan ayaga lutf u kerem ıssı kalbi sâf
Oldur el üzre tuduğu mihmâni Kabluca* (G. 244/3)

5.2. Kâbe

Kâbe tasvirinde, örtüsüne binaen *karalar* (bağlamak) *giymek* deyimine başvurulmuştur. Kâbe'nin üzerindeki siyah örtü, Sehî Bey tarafından memduhun kaybindan duyulan üzüntüye bağlanmış ve söz konusu üzüntü, yas hâlini ifade için karalar giyilmesi âdetine göndermede bulunulmuştur:

*Fürkatünden Ka 'be toprak döşenür taş yasadnur
Meryem-âsâ kara geymiş ihtiyâr itmiş fenâ* (K. 7/5)

5.3. Mora

Yunanistan'ın güneyindeki tarihi Peloponnesos yarımadasına verilen isim olan Mora, (Kiel-Alexander 2005: 280) *lal etmek* (Trk. Bend 1/1-4) deyimiyile olumsuz şekilde tasvir edilmiştir.

Lal etmek: Aşağıdaki beyitten anlaşıldığına göre, Mora'nın insanı âdeta lâl eden, son derece rahatsız edici, çok kuru bir havası vardır:

*Sefer ârzusun ideliden berü
Mora 'nun hevâsı beni itdi lâl* (Trk. Bend 1/1-4)

6. Ramazan (Oruç) ve Bayramla İlgili Kullanılan Deyimler

Divan'da bayram ve oruca (Ramazan) dair izlenimler anlatılırken de deyimlerin yol açtığı çağrışımlara başvurulması söz konusudur.

6.1. Bayram

Klâsik Türk Şiiri'nde sıklıkla yer verilen sosyal hayat unsurlarından biri olan bayram (Sungurhan 2011), *baş çıkarmak* (K. 12/8), *fal açmak* (*bakmak*) (K. 16/8), *şeref vermek* (K. 12/37) deyimleriyle bir arada söz konusu edilmiştir.

Baş çıkarmak: Sehî Bey, bayramı yakasına altın iplikle ayın sırma olarak işlendiği, bir cebe benzeyen ufuklardan baş çıkaran bir güzel tasavvuruyla söz konusu etmiştir:

Baş çıkarmış hûbdur ceyb-i ufukdan rûz-ı 'îd
Yakasına düğme dikmişdür meh-i zer-rişte-tâb (K. 12/8)

Fal açmak (bakmak): Sultan Bâyezid'in zamanını övmek isteyen ve tefeül âdetine atıfta bulunan şair, bunun için bayramın fal açmasıyla karşısına bu yılın güzel olacağına dair bir alamet çıktığını söylemiştir:

Hâssa ki devr-i Hazret-i Şeh Bâyezîd ola
Kim hüsnî nüshasından açar fâl-i sâl 'îd (K. 16/8)

Şeref vermek: Güzeller, ellerine kına yaktıkça bayram günü de her yıl cihana şeref vermektedir. Bayramda kına yakılması âdetine (Yılmaz 2010: 23) göndermede bulunulan beyitte, bayramın gelişi güzellerin ellerine kına yakmasına bağlanmıştır:

Nitekim vire şeref her yıl cihâna rûz-ı 'îd
Hûblar hinnâ ile destini itdikce hizâb (K. 12/37)

6.2. Ramazan (Oruç)

Klâsik Türk şairleri, Ramazan'ı ve dolayısıyla orucu⁴⁴ şiirlerinde geniş şekilde söz konusu etmişlerdir. Bu bağlamda, *ayağını almak* (G. 261/4), *kilit vurmak* (K. 12/7) Sehî Bey Divanı'nda oruç için kullanılan deyimler durumundadır.

Ayak (ayağın) almak: Şairin tahayyülüne göre şahneye, yani bir şehir veya bölgenin emniyet ve asayişinden sorumlu askerî valiye (Merçil 2010: 292) benzeyen oruç, sürahinin boğazını sıkmış, meclis ehlinin de ayağını almıştır:

Devşürdi surâhi bogazın şahne-i rûze
Bezm ehlinin ayagını aldı tutun anı (G. 261/4)

Kilit vurmak: “Bir yerin çalışmasına son vermek; bir iş yerini kapamak” demektir (Yurtbaşı 2013: 545). Oruç ayı meyhanenin kapısına kilit vurduysa da, arkasından gelen ve anahtara benzeyen bayram hilâli o kapıyı açmıştır. Beyitte, Ramazan ayında meyhanelerin kapatılmasına, hilâlin görülmesiyle bayramın başlamasına, dolayısıyla meyhane yasağının kalkmasına (Bahadır 2013: 319) işaret edilmiştir:

Mâh-ı rûze gerçi kufl urdı der-i mey-hâneye
Yine miftâh-ı hilâl-i 'îd eyler feth-i bâb (K. 12/7)

⁴⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. Dursunoğlu 2003: 9-29.

7. Diğer Unsurlarla İlgili Kullanılan Deyimler

Nâfe, ney-şeker ve şarap, Divan'da deyimlerden istifade edilerek söz konusu edilen diğer unsurlar durumundadır.

7.1. Nâfe

Nâfe; Hoten bölgesinde sürüler hâlinde yaşayan misk ahusunun göbeğinde biriken ve yılda bir kez düşürdüğü donmuş pıhtı hâlindeki kan olup miskin hammaddesidir ve kara renklidir (Tasağıl 1998: 253). Nâfe; (*birinin*) *koyununa girmek* (G. 204/4), *dilinde tüy bitmek* (G. 199/1), *kanı kurumak* (G. 34/5) deyimleriyle bir arada kullanılmıştır.

Dilinde tüy bitmek: Sevgilinin zülfünün kıvrımındaki sevdâyı arzu eden nâfenin, onun misk kokulu olduğunu söyleye söyleye dilinde tüy bitmiştir. “Miskîn” kelimesini, hem miskin hem de misk kokulu anlamlarını çağrıştıracak şekilde kullanan şair, dilinde *tüy bitmek* deymiyle aynı zamanda miskin, misk ahusu adlı hayvanın göbeğinden çıkarılması gerçeğine de işaret etmiştir:

Sevdâ-yı çîn-i zülfün idüp nâfe ârzû
Miskîn bunu diye diye agzında bitdi tü (G. 199/1)

Kanı kurumak: Sümbülün sevgilinin hoş kokulu zülfüne öykündüğünü işittiğinden beri nâfenin kanı kurumuş, âdeta bir deri bir kemik kalmıştır. Şair, kanı kurumak deyimini, “kansız kalmak, üzülme” manasında (Yurtbaşı 2013: 524) zikretmiş olmalıdır. Burada yine miskin nasıl üretildiğine dair hakikate gönderme söz konusudur:

Zülfüne sümbülün öykündüğünü işideli
Nâfenün kanı kuruyup kakadı oldı kadîd (G. 34/5)

7.2. Ney-şeker (Şeker kamışı)

Klâsik Türk Şiiri'nin genel anlayışına uygun olarak ney-şeker⁴⁵, *feryat etmek* tabiriyle (Parlatır-Gözaydın-Zülfikar 1998: 774) teşhis edilmiştir. Sehî Bey, şeker kamışını sevgilinin tatlı dudağı için çok feryat eden bir kimse olarak tasavvur etmiştir. Bir de ona, asla tat bulamaması ve aynı zamanda yardım görememesi bedduasında bulunmuştur:

Lebün-çün ney-şeker çog itdi feryâd
Göreyin hergiz anı bulmasun dâd (G. 32/1)

7.3. Şarap

Sehî Bey, şarap için “adını ağzına almamak” (Eyüboğlu 1975: 4) deyimine yer vermiştir. Sevgilinin dudaklarının rengi ve sarhoşluk verici özelliği bakımından şarapla ilişkilendirilmesi, Osmanlı şiirinde çok sık yer verilen ilgilerden⁴⁶ biridir. Bu benzetmeye dayanan beyitte, halis şarap, sırları açığa çıkaran hayâsız bir kimse olarak nitelendirilmiş ve bu sebeple sevgiliden onun adını, sırları ifşa etmemesi özelliğiyle şaraptan daha kıymetli olan, ağzına almaması istenmiştir. Burada adını *ağzına almamak* deymi, hem deyim anlamında hem de ağzına içki koymamak manasında kullanılmıştır:

Mey-i nâb adın alma agzuna kim
Bî-hayâdur o keşf-i râz eyler (G. 66/4)

⁴⁵ Bu konuda geniş bilgi için bk. Bayram 2007: 84-85.

⁴⁶ Bu konuda geniş bilgi için mesela bk. Bahadır 2013: 135-136.

B. Atasözleri

Klâsik Türk Edebiyatı'nın başka edebî mahsullerinde olduğu gibi (Dilçin 2000: XIX-XXXI), Sehî Bey Divanı'nda da, bir kısım atasözlerine yer verildiği görülmektedir.

Ahuya köpek ini yatak olmaz: Klâsik Türk Şiiri'nin genel anlayışına uygun olarak rakibin bir it olarak (Aydın 2018: 73) nitelendirildiği beyitte, Sehî'nin bir ahuya benzeyen sevgiliden talebi, rakibin evine gitmemesidir:

*Çigzinüp varma rakîbün yıkılası evine
İt ini ey yüzi gül âhuya yatak mı olur* (G. 44/4)

Allah taş eder: Sehî Divanı'nda sevgilinin benini, hacerülesvet taşına benzetmekten imtina edilmesi gerektiği, “Allah taş eder” atasözüyle karşılanmıştır:

*Benzetme hâline hacerü 'l-esvedî gider
Tanrı urur sakın seni kapkara taş ider* (G. 50/3)

Arife bir gül yeter (Türk Atasözleri ve Deyimleri I 1997: 30): Şair, gül redifli kasidesinin makta beytinde, ehli lid olanlara bu kadar gülün kâfi olduğunu söyleyerek “Arife bir gül yeter” atasözüne yer vermiştir:

*Bu meseldür 'ârife bir gül yiter dirler Sehî
Ehl-i diller bezmidür yitmez mi bu mikdâr gül* (K. 23/44)

Bugünkü işini yarına bırakma (Türk Atasözleri ve Deyimleri I 1997: 70): Gönlünü muhatap aldığı beytinde Sehî Bey, ona vakit uygunken yiyip içip eğlenmesini söylerken bu atasözünden yararlanmıştı:

*'Ârif isen ey gönül koma bugünü yarına
'Aş u nûş eyle bilürsün çünkü irmez dem deme* (G. 222/3)

Ez de suyunu iç (Türk Atasözleri ve Deyimleri I 1997: 128): Sevgili, şaraba benzeyen dudaklarını âşîğın hasta gönlüne sunduğu zaman, şeker kamışının kıymetsiz hâle geleceğini bu atasözünü ifade etmiştir:

*Şarâb-ı leblerün sun haste câna
Yine kand-i nebâtün ez suyun iç* (G. 27/3)

Hangi taş katı ise başını ona vur (Türk Atasözleri ve Deyimleri II 1997: 9): “Hâtem”, üzerindeki işlemeli taşına rağmen, memduhun eşiğinin taşına arkadaş olmayı başaramamıştır. Bu durumda, onun hâlini en iyi ortaya koyan ifade de, “Hangi taş pekse (katıysa), başını ona vur” atasözüdür:

*Kankı taş katıysa başını ursa yiridür
Olmadı çün işiğün taşına hem-ser hâtem* (K. 25/27)

İki karpuz bir koltuğa sığmaz: Bir kimsenin aynı anda iki büyük işi yapamayacağını ifade eder (Aksoy 1984: 268). Sevgiliye çağrıda bulunan Sehî, ondan kendisi ve rakib arasında bir tercihte bulunmasını istemiş, bu talebini de “Bir koltuğa iki karpuz sığmaz” atasözünü ortaya koymuştur:

*Beni redd it yanundan yâ rakîbi
Ki bir koltukda sıgmaz iki karpuz* (G. 94/2)

İyilik et denize at balık bilmezse Hâlik bilir (Türk Atasözleri ve Deyimleri II 1997: 40): Şairin muhatabından talebi, gözünün yaşına bakıp kendisine acıması, keremde bulunmasıdır. Bu durumu ifade ederken gözyaşı-su münasebetinden yararlanmış ve “İyilik yap suya at” ifadesiyle bahsi geçen atasözüne atıfta bulunmuştur:

*Gözümün yaşına bak hâlîme rahm it kerem it
Ki dimişler ulular eylûgi iyle suya sal* (K. 22/33)

Kanı kan ile yumazlar (Türk Atasözleri ve Deyimleri II 1997: 46): Şairin korkusu, sinesindeki yaranın su kapıp çok daha kötü bir hâle gelmesidir. Bu sebeple de, sevgiliden insaf edip kendisini ağlatmamasını talep etmektedir. Nitekim kan, kanla değil, suyla yıkanır:

*Zahm-ı sînem su kapar ağılatma yazuk vâ beni
Kanı kanıla yuma lutfeyle gel kan oldu tut* (G. 23/4)

Kar yağdı iz örtüldü: Sevgilinin yasemin çiçeği kadar beyaz yüzündeki dudaklarının kenarını yeşil renkli ayva tüyleri kaplamıştır. Böylece de, diş yarası görünmez olmuştur. Bu durumu ifade için kullanılan atasözü ise, “Kar yağdı iz örtüldü” olmuştur:

*Lebleründen yâsemen rengin tutaldan hatt-ı sebz
Görmez olduk diş yarasın yağdı kar örtüldi iz* (G. 97/4)

Kaza, dur ben geliyorum, demez (Türk Atasözleri ve Deyimleri II 1997: 54): Kaza, hiç beklenmedik anda gerçekleştiği için onu önlemek imkânsızdır (Aksoy 1984: 288). Sevgilinin mahallesine, köyüne bekçilik eden köpeklerinin haberi olmaksızın düşman gelecek olsa şaşmamalıdır. Zira herkesin bildiği üzere, kaza geliyorum demez:

*İtleründen gizlü gelse kûyuna düşmen n'ola
Dôstum çünkü bilürsin görini gelmez kazâ* (G. 6/3)

Köpek hilale karşı ulur: Şairin, Necâfî'nin şiirlerini eleştirdiği anlaşılan Visâlî⁴⁷yi tenkit ederken “Köpek hilale karşı ulur” atasözüne başvurduğu görülmektedir:

*Necâfî şî'rine geh geh Visâlî agranur ammâ
Meseldür mâ-tekaddemden köpek ürer yeni aya* (Müfred, 5)

Ne ekersen onu biçersin (Herkes ektiğini biçer) (Eken biçer, konan göçer): Bir gün, herkesin her yaptığıının karşılığını alacağını ifade eden bir atasözüdür (Aksoy 1984: 322). İnsan ahlâkı, bir tarla olarak düşünüldüğünde iyilik ve kötülük de bu tarlaya ekilecek olan tohumlar durumundadır. O hâlde, insan, ne ekerse onu biçer:

*Tohumdur nîk ü bed ahlâk-ı insân mezra'atdır kim
Ne eksen hâsilun oldur eyü yatlu zirâ'atdur* (K. 18/29)

⁴⁷ Hakkında geniş bilgi için bk. Fatih Köksal. (2013). “Visâlî (d. ??-6??) Divan Şairi”. <http://www.turkedebiyatilismlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=345>. (Son Erişim Tarihi: 09.01.2020.

Ne şiş yansın ne kebab: Atasözünün karşılığı, her iki tarafın da zarar görmeyeceği bir yol bulmaktır (Aksoy 1984: 826). Sevgilinin oka benzeyen gamzesiyle bağı delinen âşğın ondan niyazi, ateşin sıcaklığını ne şiş yansın ne kebab atasözünde ifade edildiği üzere, herkesin yararına olacak şekilde ayarlamasıdır:

*Tîr-i gamzen deldi bagrum cevriye hey pür-belâ
Odi şöyle eyle kim ne sîh yansun ne kebâb* (K. 12/30)

Sakınlan (esirgenen) göze çöp batar: Bu atasözüne göre, bir şeye gereğinden fazla özen gösterilirse, o şey, mutlaka zarar görür (Aksoy 1984: 342). Sevgilinin fitne dolu gözünde bulunan kirpiği, âşğın gönlünü delmiştir. “Sakınlan göze çöp batar” atasözü, bu durumu ifade için zikredilmiştir:

*Müjen dil deldi ey çeşm-i pür-âşûb
Sakındık göze ‘âdetdür düşer çûb* (G. 14/1)

Sulu senek suda yiter: “Su testisi su yolunda kırılır” atasözüne benzer bir anlam dünyası vardır (Zülfe 2011: 185). Şairin gözlerinin kanlı gözyaşlarına boğulmasına şaşmamalıdır. Zira atasözünde de belirtildiği üzere, sulu senek suda yiter:

*Çeşümü kanlu yaşum itse n’ola garka-i âb
Bu meseldür güzelüm sulu sünük suda yiter* (Müfred, 16)

Şöhret afettir: Meşhur olmanın bazen, kişiye faydadan çok zarar getireceğini anlatan bir atasözüdür (Aksoy 1984: 356). Kişi, kanaat yolunu tercih etmeli, dünya beyliğini terk etmelidir. Zira herkesin malumu olduğu üzere, şöhret afettir:

*Bu hây u hûyî neylersün kanâ’at menzilin gözle
Ko dünyâ begligin terk it bilirsün şöhret âfetdür* (K. 18/9)

Yalnız taş, duvar olmaz: Atasözü, insanın tek başına önemli bir iş başarmasının mümkün olmadığını, başkalarıyla işbirliği yapmak durumunda bulunduğunu ifade etmektedir (Aksoy 1984: 376). Gönlüne nasihatte bulunan şair, aşkın iki gönlün bir olması neticesinde vuslatla sonuçlanacağını hatırlatmıştır. Bununla birlikte, yalnız taş, duvar olmayacağı için gayreti elden bırakmamalıdır. Beyte dair söylenmesi gereken bir husus da, “iki gönül bir olmak” ifadesinin, “iki gönül bir olursa (olunca) samanlık seyran olur” (Aksoy 1984: 267) atasözünü hatırlatmasıdır:

*İki gönül bir olmayınca vasl-ı yâra irmezsin
Gönül sa’y eyleyi gör kim yalnız taş dîvâr olmaz* (G. 92/3)

Yavuz (yürük) at yemini (yavuz it ününü) arttırır: Bu atasözü, görevini başarıyla yürütenin bunun mükâfatını göreceğini, kişinin gücü arttıkça görevini daha büyük bir gayretle yapacağını anlatmaktadır (Aksoy 1984: 379). Oysa Sehî Bey’in kalemi, bir başka deyişle, şairlik yeteneği, yeterince değer görmemekte, şair, uzun zamandan beri istediği ihšana nail olamamaktadır:

*Çok zamândur bilürem hidmet yolunda nâ-murâd
Kendü yemin artturur dirler egerçi yügrük at* (K. 14/20)

Sonuç

Sehî Bey, Klâsik Türk Şiiri'nin önde gelen temsilcilerinden olan Necâtî Bey'in hem yakın dostlarından hem de Necâtî Bey Mektebi olarak anılan şiir üslubunun muakkiplerinden biridir. Nitekim Sehî Bey Divanı'nda yapılan taramalar sonucu, şairin, hocası Necâtî Bey gibi deyim ve atasözlerine bir üslup özelliği olarak sıklıkla yer verdiği görülmüştür. Divan'da sayıları çok fazla olduğu için, deyimler bir tasnif dâhilinde verilmeye çalışılmıştır. Buna göre deyimler; şahıslar, objeler, tabiat unsurları, kozmik unsurlar, yer adları, Ramazan (oruç) ve bayram, diğer unsurlar ana başlıkları altında ele alınmıştır.

Şair, deyimlerden çoğunu kendisini bir âşık, talepkâr, günahkâr, suçlu bir kimse vs. olarak resmederken zikretmiş ve her durumda, o duruma özgü deyimlere yer vermeyi tercih etmiştir. Kendisinin dışında sevgili, memduh, muhtesib, rakib, vaiz, sufi, imam gibi Klâsik Türk Şiiri'nin çok bilindik karakterlerinin anlatımında, yine bahis konusu ettiği şahsın özelliklerine uygun deyimlere müracaat etmiştir.

Salt tasvirde çok daha başka mana ve çağrışımlarla şiirlere konu olan “anberîne, kadeh, hâtem, kalem, kerrenay, kılıç, mum, nişan, buhurdan, ayna, sürahi, kabâ, kopuz, keman, kabak, sayfalar” olmak üzere objeler, uzandıkları tedailer bağlamında deyimlerle ele alınan nesnelere durumundadır. Sehî Bey, gonca, gül, lale, menekşe, nergis, nesrin, sümbül, süsen; çınar, servi, söğüt, şimşâd ve Tuba ağacı; at, bülbül, karınca, pervane; akarsu, bağ, bahar, dağ, saba rüzgârı, seher ve su, deyimler ekseninde şiire malzeme yapılmış tabiat unsurlarıdır.

Şair, felek, ay, güneş gibi kozmik unsurları, bir vesileyle seyahatte bulunduğu yerleri, Ramazan (oruç), bayram gibi sosyal hayata dair hususları vs. olmak üzere birçok başka kavramı da yine deyimlerin mana ve çağrışım gücüne müracaat ederek söz konusu etmiştir. Deyimler kadar çok olmasa da, Divanı'nda atasözlerine de yer veren Sehî Bey, yine atasözlerinin anlatım gücünden yararlanma yoluna gitmiştir.

Sehî Bey, hem deyimleri hem de atasözlerini, ifade etmek istediği duruma uygun şekilde zikretmiş, mensubu bulunduğu Necâtî Bey Mektebi'nin anlayışına uygun şekilde ayırt edici bir üslup hususiyeti olarak şiirlerinde deyimlere ve atasözlerine yer vermiştir. Bu noktada Sehî Bey'in başarılı bir şair görünümünü sergilediği, şiirlerinde amacına veya anlatmak istediği duruma uygun atasözü ve deyimleri söz konusu ettiği söylenebilir.

Kaynaklar

- Açıl, Berat. (2015). “Klasik Türk Şiirinde Estetik Bir Unsur Olarak Çiçekler”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 5, Bahar, s. 1-28.
- Akkaya, Hüseyin. (2010). “Süleyman (Edebiyat)”. *DİA*. 38. İstanbul: TDV Yayınları, s. 61-62.
- Akın, Bülent. (2011). “Alevilikte “Yakadan Geçirme” Ritüeli ve Âşık Niyazi Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 60, s. 335-346.
- Akman, Eyüp. (2009), “Necâtî Beğ Divânı’nda Deyimler ve Tebbeti Ters Okutmak”. *I. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu, 15- 17 Nisan 2009, Ölümünün 500. Yılında Necâtî Beğ Anısına, Bildiri Kitabı*. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, s. 68-76.
- Aksoy, Ömer Asım. (1984). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. 1-2. Dördüncü Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aksoyak, İsmail Hakkı. (2004). *Râznâme (Süleymaniye, Hekimoğlu Ali Paşa No.539) (Çevriyazı ve Tıpkıbasımı)*. Harvard: Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.
- Akün, Ömer Faruk. (1988). “Sehî”. *MEB İslam Ansiklopedisi (İA)*. X, 316-320.
- Albayrak, Kadir. (2008). “Millî Dinlerde Renk Fenomeni”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8 (1), 1-41.
- Ankaralı, Ufuk Kemal. (2013), *Şeyhülislâm Yahyâ Divanı’nda Türkçe Deyimler ve Atasözleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Girne: Girne Amerikan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Öğretimi Anabilim Dalı.
- Armutlu, Sadık. (2009). “Kelebeğin Ateşe Yolculuğu: Klasik Fars ve Türk Edebiyatında Şem’ü Pervâne Mesnevileri”. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED) Prof. Dr. Hüseyin AYAN Özel Sayısı*. 39, Erzurum, s. 877-907.
- Armutlu, Sadık. (2010). “Şem’ u Pervâne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 38. İstanbul: TDV Yayınları, s. 495-497.
- Avşar, Ziya. (2017). *Revânî Dîvânı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü. Ankara, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/56143,revani-divanipdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 01.06.2019).
- Ay, Ümran. (2009). “Divan Şiirinde Güneşin Sevgili Tipine Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 2, İstanbul 2009, s. 117-162.
- Aydın, Abdullah. (2018). *Divan Şiirinde Rakib Portresi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Aydın, Metin. (2018). “Mirzâ-Zâde Sâlim Divanı’nda Deyimler”. *Külliyat Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 4, s. 1-23.
- Azlal, Eyyüp. (2009). “Necati Beyin Edebi Muhitleri”. *I. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu, 15-17 Nisan 2009, Ölümünün 500. Yılında Necâtî Beğ Anısına, Bildiri Kitabı*. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 628-634.
- Bahadır, Savaşkan Cem. (2013). “Şarap Yasağının XVI. Yüzyıl Divanlarındaki İzleri Ve Kanunî Sultan Süleyman Dönemi Şarap Yasağı”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 71-101.
- Bahadır, Savaşkan Cem. (2013). *Divan Edebiyatında Şarap ve Şarapla İlgili Unsurlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

- Batıslam, H. Dilek. (1997). "Nedim'in Şiirlerindeki Atasözleri ve Deyimler". *Türkoloji Araştırmaları Fuat Özdemir Anısı*. Çukurova Üniversitesi Basımevi, Adana, 107-123.
- Batıslam, H. Dilek. (2005). "Divan Şiirinde Sabâ". *Osmanlı Araştırmaları XXVI Prof. Dr. Mehmed Çavuşoğlu'na Armağan-II*. (Neşir Heyeti-Editorial Board: Halil İnalçık-İsmail E. Erünsal, Heath W. Lowry-Feridun Emecen-Klaus Kreiser; Misafir Editörler: Hatice Aynur-Mehmet Kalpaklı). İstanbul, 95-117.
- Batıslam, H. Dilek. (2013). "Divan Şiirinde Su ve Suyla İlgili Unsurlar". *Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su*. (Editör: Prof. Dr. Nurettin Demir). Ankara Büyükşehir Belediyesi Aski Genel Müdürlüğü Yayınları-8, Anadolu'da Su Medeniyeti-5, 43-61.
- Bayram, Yavuz. (2007). "Divan Şiirinde Tarımsal Ürünler". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, Özel Sayı*, 81-96.
- Bayram, Yavuz. (2007). "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler". *Turkish Studies* 2/4, 209-219.
- Bozkaplan, Şerif Ali. (2011). "Necatî Bey'in Türkçesi". *Turkish Studies*. 6/1 Winter 2011, 169-184.
- Bozkurt, Nebi. (2002). "Kılıç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 25. Ankara: TDV Yayınları, 405-408.
- Canım, Rıdvan. (2009). "Sehî Bey". *DİA*. 36. İstanbul: TDV Yayınları, 316-317.
- Canım, Rıdvan. (1998). *Türk Edebiyatında Sakî-nâmeler ve İşret-nâme*. Ankara, Akçağ Yayınları.
- Ceyhan, Semih. (2011). "Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı ve Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet Risâlesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 25, 113-172.
- Coşkun, Ali Osman. (1997). "Kafzade Fa'izi Divanı'ndaki Atasözleri ve Deyimlere Dair". *Öndokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 10, 63-74.
- Çakıroğlu Onat, Tuba. (2013). "Fuzûlî Divânı'nda Âh Kavramı". *Turkish Studies* 8/9, 1969-1982.
- Çelebioğlu, Ayşe. (2016). "Klasik Türk Şiirinde Menekşe". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi Journal of the Fine Arts Institute (GSED)*. 37, 161-182.
- Çetin, Kamile. (2008). "Hikemî Şiirin Temsilcilerinden İbrahim Râşid Divanında Atasözleri ve Deyimler". *I. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu (23-26 Ekim 2007) 1st International Symposium of Turkish Language and Literature (23-26 October 2007) Bildirileri*. Isparta: Fakülte Kitabevi: Isparta, 179-189.
- Çetin, Kamile. (2016). "Mektep Sahibi Bir Şair Olarak Necâtî Bey", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi Prof. Dr. Mine MENGİ Özel Sayısı, C.2 S.5*, 245-262.
- Çetinkaya, Ülkü. (2010). "Osmanlı Dönemi Kadın Süs Malzemelerinin Divan Şiirine Yansımaları", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 13, 61-89.
- Çoruhlu, Yaşar. (2001). "Kasır", *DİA*, TDV Yayınları, 24, İstanbul, 555-558.
- Demir Aslan, Sema. (2013). "Deyimlerimizde Su". *Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su*, (Editör: Prof. Dr. Nurettin Demir). Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi Aski Genel Müdürlüğü Yayınları-8, Anadolu'da Su Medeniyeti-5, 155-158.
- Demir, Muhammet Ali. (2015). *Divan Şiirinde Sevgilinin Saçının Kokusu*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı.
- Derman, M. Uğur. (2012). "Tuğra". *DİA*. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 336-339.

- Develi, Hayati. (1997). “Dua ve Yas Motifi Olarak “baş aç-” Tabiri”. *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Mecmuası*. XX, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 85-111.
- Dikmen, Melek-Çetin, Kamile. (2008). “Dilencilğin Klâsik Türk Şiirindeki Tezahürleri”. *Sempozyum Bir Kent Sorunu: Dilencilik “Sorunlar ve Çözüm Yolları” Tebliğler Kitabı*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Yılmaz Matbaası, 525-543.
- Dikmen, Melek-Çetin, Kamile. (2012). “Klâsik Türk Şiirinde Kadın Takı ve Aksesuarları”, *Bilig*, 61, 71-98.
- Dikmen, Melek-Çetin, Kamile. (2016). “Klâsik Türk Edebiyatında Tefe’ül Geleneği ve Kitap Falının Şiire Yansıması”. *Jass The Journal of Academic Social Science Studies*. N. 49, Autumn I, p. 191-204.
- Dilçin, Dehri. (2000). *Edebiyatımızda Atasözleri*. 2. Baskı. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Dursunoğlu, Halit. (2003) “Klâsik Türk Edebiyatında Ramazan Konulu Şiirler”. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 22, Erzurum, 9-29.
- Erdem, Sargon. (1992). “Buhurdan”. *DİA*. 6. TDV Yayınları, 384-385.
- Erdoğan, Mehtap. (2013). *Güzellik Unsurlarıyla Divan Şiirinde Sevgili*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Erol, Tuğba. (2016). “Necâtî Bey Dîvânı’nda Günlük Dilden Yansımalar”. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*. 8, 228-245.
- Eyüboğlu, E. Kemal. (1975). *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler Deyimler-Tabirler*. İkinci Kitap. İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık Sanayii A.Ş.
- Feyzioğlu, Nesrin. (2006). “Türk Dünyası’nda ve Anadolu’da Kopuz”. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, 31, 233-245.
- Gedük, Serkan. (2013). “Osmanlı Saray Kültüründe Buhur ve Gülsuyu Geleneği”, *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık-6*, İstanbul, 124-141.
- Güler, Zülfi. (2011). “Şeyh Galib Divanında Deyimler”. *E-Journal of New World Sciences Academy*. 6, (3), 433-455.
- Gülüm, Emrah. (2013). *XV. Yüzyılın İlk Yarısında Telif Edilen Dîvânlarda Atasözleri ve Deyimler*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: T.C. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Edebiyatı Bilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı.
- Gürbüz, Mehmet. (2012). “Rezmî Divanı’nda Deyimler”, *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 7/1, 1231-1267.
- Gürer, Abdülkadir. (1997). “Divan Edebiyatında Sürme ve Nâ’îli’nin Bir Gazeli”. *Türkoloji Dergisi*. XII, (1), 119-126.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. (2013). “Türklerde Yas Âdeti Temelleri ve Sonuçları”. *Tarihçiliğe Adanmış Bir Ömür Prof. Dr. Nejat Göyünç’e ARMAĞAN Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, 393-422.
- Hakverdioğlu, Metin. (2016). “Sevgili Neden Servi Boyludur?”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4, 7, 215-230.

- Hızlı, Mefail. (2001). "Bursa'da Selâtin İmaretleri". *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10, 1, 33-62.
- İçel, Hatice. (2004). "Necâti Beg Divanı'ndaki Deyimler". *TÜBAR-XV*, s.175-230.
- İlhan, Bilge. (2016). "Sehî Bey Dîvânı'nda Dinî Tipler", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 3, 6, 82-105.
- İnce, Ömer. (2009). "Necâti'nin Şiir Dilinde İşlemeyi Başardığı Türkî-i Basit'in Başaramadığı Dil Malzemesi: Deyimler ve Atasözleri". *I. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu, 15-17 Nisan 2009, Ölümünün 500. Yılında Necâti Beğ Anısına, Bildiri Kitabı*. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 132-148.
- İpekten, Halûk. (1996). *Divan Edebiyatında Edebi Muhitler*. İstanbul: MEB. Yayınları.
- İsen, Mustafa. (1994). *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: AKM Yayınları.
- Kalpıklı, Mehmet. (2016). "Divan Şiirinde Ay". *Sanat Dünyamu*. 68, İstanbul: YKY Yayınları, 173-179.
- Kaplan, Yunus-Poyraz, Yakup. (2010). "Divan Şiirine Kaynaklık Etmesi Bakımından Oyunlar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Klâsik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı -Prof. Dr. Turgut KARABEY Armağanı-*. 3, 15, 151-175.
- Karaismailoğlu, Adnan. (2009). "Selmân-ı Sâvecî". *DİA*. 36. İstanbul: TDV Yayınları, 446-447.
- Karakaya, Enis. (2001). "Kaplıca". *DİA*. 24. İstanbul: TDV Yayınları, 351-353.
- Karaman, Gülay. (2012). "Perişân Çiçek Sümbül ve Klasik Türk Şiirinde İşleniş". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. C. 1, 2, 288-319.
- Kartal, Ahmet. (1998). *Klâsik Türk Şiirinde Lâle*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaya, Bayram Ali. (1999). "Azmi-zâde Hâletî Dîvânı'nda Atasözleri ve Deyimler". *Türk Dünyası Araştırmaları*. 118, 149-168.
- Kaya, Bayram Ali. (2006). "Necâti Bey". *DİA*, 32. İstanbul: TDV Yayınları, 477-478.
- Kaya, Bayram Ali. (2011). "Atasözleri ve Deyimlerin Dîvân Şiirinde Kullanımı ile Dîvânların Bu Söz Varlıklarımız Bakımından Önemi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 6, 11-54.
- Kaya, Bülent. (2008). *Divan Şiirinde At*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: T.C. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı.
- Kaya, Hasan. (2011). "Emrî Divanı'nda Deyimler". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 6, 55-130.
- Kemikli, Bilal. (2007). "Divan Şiirinde Hastalık ve Tedavi". *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16, 1, 19-36.
- Kılıç, Filiz. (1996). "Aşık Çelebi Divanında Atasözü ve Deyimler". *Bilig*, 1, 24-30.
- Kiel, Machiel-Alexander, John. (2005). "Mora". *DİA*. 30. İstanbul: TDV Yayınları, 280-285.
- Koçu, Reşat Ekrem. (1969). *Türk Giyim Kuşam ve Beslenme Sözlüğü*. Sümerbank Kültür Yayınları.
- Köksal, Fatih. (2013). "Visâli (d. ?/?-ö?/?) Divan Şairi",
<http://www.turkedebyatiisimleri-sozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=345>.
 (Son Erişim Tarihi: 09.01.2020).
- Kul, Nuray. (2015). *16. Yüzyıl Şairlerinde Felek Kavramı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ordu: T.C. Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Kurnaz, Cemal. (1992). "Bülbül". 6. *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 485-486.
- Kurnaz, Cemal. (1996). "Gül". *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 14, 219-222.

- Kurtoğlu, Orhan. (2009). “Klasik Türk Şiirinde Saçı Geleneği”. *Millî Folklor*. Yıl: 21, 81, 89-99.
- Kurnaz, Cemâl. (1993). “Câm”. *DİA*. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 41-42.
- Kurnaz, Cemâl. (1996). “Gül”. *DİA*. 14. İstanbul: TDV Yayınları, 219-222.
- Kutluk, İbrahim. (1989). *Kınalı-zade Hasan Çelebi Tezkiretü’ş-Şu’arâ*. I-II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Küçük, Sabahattin. (1988). “Divan Şiirinde Güneş Üzerine Bir Deneme”. *Mehmet Kaplan İçin*. 149-176.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. (2013). “Zemzem”. *DİA*. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 242-246.
- Mengi, Mine. (1986). “Necati’nin Şiirlerinde Atasözlerinin Kullanımı”. *Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*. 2, (4), 47- 57.
- Merçil, Erdoğan. (2010). “Şahne”. *DİA*. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 292-293.
- Mermer, Ahmet. (1997). “Necâti Bey’in Nişân Kasidesi”. *İlmi Araştırmalar*. 5, 199-218.
- Millî Kütüphane Başkanlığı Türk Atasözleri ve Deyimleri I-II*. (1997). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Onay, Ahmet Talât. (2007). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, (Haz.: Cemal Kurnaz). 1. Baskı. Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi.
- Öge, Sevil. (2001). *15. yy. Şairlerinden Mesihî, Cem Sultan, Ahmed Paşa, Necati Beg, Üsküplü İshak Çelebi ve Şeyhi’nin Divanlarında Atasözleri ve Deyimler*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, Hakan. (2012). “Günümüze Göre Sehî Bey Dîvânı’ndaki Arkaik Unsurlar”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*. 1, 15, 90-100.
- Özmen, Vildan. (2016). “Derzizâde Ulvî Divanı’nda Atasözleri ve Deyimlerin Kullanımı”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 4, 31, 418-435.
- Özönder, Hasan. (2003). *Ansiklopedik Hat ve Tezhip Sanatları Deyimleri, Terimleri Sözlüğü*. Konya, Sebat Ofset Matbaacılık.
- Öztuna, Yılmaz. (2000). *Türk Müsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*. Ankara: AKM Yayınları.
- Öztürk, Zehra. (2018). “Süheylî Divanı’nda Atasözleri ve Deyimler”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (Asos)*. 6, 66, 460-499.
- Pakalın, Mehmet Zeki. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. II. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Pala, İskender. (1991). “Ayna” (Edebiyat). *DİA*. 4. İstanbul: TDV Yayınları, 262.
- Pala, İskender. (1995). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Genişletilmiş Üçüncü Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Pala, İskender. (2006). “Mühr-i Süleyman”. *DİA*. 31. İstanbul: TDV Yayınları, 524-526.
- Parlatır, İsmail-Gözyayın, Nevzat-Zülfikar, Hamza. (1998). *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*. 1-2, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Pezük, Zehra. (2012). “Ahmet Paşa Divanı’nda Ah Kavramı”, *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 1 (2), 142-151.
- Polat, Nazım H. (2002). “Kehkeşan”. *DİA*. 25. Ankara: TDV Yayınları, 190-191.
- Saral, Gizem. (2016). “16. Yüzyıl Divanlarında Mutfak Eşyaları”. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*. Yıl:4, 8, 44-65.
- Sefercioğlu, M. Nejat. (2010). “Helâkî Divanı’nda Türkçe Deyimler”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 4, 155-202.

- Sevgi, Ahmet-Sevindik, Hakan. (2016). *Cezerî Kasım Paşa Sâfi Divânı*. Konya: Palet Yayınları.
- Sevinç Kalaycı, Devrim. (2007). *18. Yüzyıl Şairlerinden Sünbülzade Vehbi (Lutfiyye), Bosnalı Sabit, Enderunlu Vasıf ve Nedim'in Divan ve Mesnevilerinde Atasözleri ve Deyimler*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Sinan, Ahmet Turan. (2000). *Türkiye Türkçesindeki Deyimler Üzerine Bir Dil İncelemesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Elazığ: T.C. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Sinan, Ahmet Turan. (2005), "Necati Beg Divanındaki Deyimler Üzerine". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 15, 2, 107-114.
- Sucu, Nurgül. (2007). "Zâhid-Sûfi Tipinin Kimliği, Divan Edebiyatındaki Yeri ve Sosyal Hayattaki Örnekleri". *İstem*, 5, (10), 229-255.
- Sunar, Cavit. (1975). *Melâmîlik ve Bektaşîlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Sungurhan, Aysun. (2011). *Klasik Türk Edebiyatında İdiyeye Bayram Şiirleri (İnceleme-Şiirler)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Şahin, Esmâ. (2013). "Klasik Şiirde Akarsu ile İlgili nanışlar ve Kalıplaşmış İfadeler". *Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su, (Editör: Prof. Dr. Nurettin Demir)*. Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi Aski Genel Müdürlüğü Yayınları-8, Anadolu'da Su Medeniyeti-5, 63-69.
- Şenel, Süleyman. (1988). "Ağıt" (Türk Edebiyatında Ağıt). *DİA*. 1. İstanbul: TDV, 472-473.
- Şener, H. İbrahim. (2001). "Karûn" (Edebiyat), *DİA*. 24. İstanbul: TDV Yayınları, 520.
- Şengün, Nejdî. (2008). "Klasik Türk Şiirinde Kalem Kasideleri (Kalemîyeler)", *Turkish Studies*-3/4, 730-758.
- Şentürk, Ahmet Atilla. (1994). "Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyâre ve Sâbiteler (Burçlar)". *Türk Dünyası Araştırmaları*. 90, 131-180.
- Şentürk, Ahmet Atilla. (1995). *Klasik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Râkib'e Dair*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Tanyeri, M. Ali. (1999). *Örnekleriyle Divan Şiirinde Deyimler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tanyıldız, Ahmet. (2007). "Klasik Türk Şiirinde Atasözü ve Deyim Kullanımı Bir Akımın Göstergesi midir?". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 4, 6, 93-105.
- Taşagül, Ahmet. (1998). "Hoten". *DİA*. 18. İstanbul: TDV Yayınları. 251-253.
- Tökel, Dursun Ali. (2000). *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar Şahıslar Mitolojisi*. 1. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tunç, Semra-Yeniterzi, Emine. (2013). "Osmanlı Mühür Sanatı ve Klasik Türk Şiirinde Mühür". *Turkish Studies*- 8/1, 2633-2650.
- Tuzcu, Gözdenur. (2015). *Klasik Türk Şiirinde Sürme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bingöl: T.C. Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türkmen, Nilgün. (2011). *Türkiye'de Hac Folkloru*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Uludağ, Süleyman. (2009). "Sidretü'l-Müntehâ". *DİA*. 37. İstanbul: TDV Yayınları. 151-152.
- Uzun, Mustafa. (1994). "Düldül" (Edebiyat). *DİA*. 10. İstanbul: TDV Yayınları. 20-21.
- Uzun, Mustafa. (2012). "Tübâ" (Kültür ve Edebiyat). *DİA*. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 317-319.

- Ünlü, Osman. (2017). “Klâsik Türk Şiirinde Mum Makası: Mıkrâz”. *littera turca Journal of Turkish Language and Literature*. 3, (1), 321-329.
- Yardım, Ali. (1994). “Düldül”. *DİA*. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 20.
- Yekbaş, Hakan. (2009). “Divan Şairinin Penceresinden Acem Şairleri”, *Turkish Studies-4/2*, 1158-1187.
- Yekbaş, Hakan. (2010). *Sehî Bey Divânı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yılar, Ömer. (2009). “Necâtî Bey’in Gazellerinde Atasözleri”. *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu 15-17 Nisan 2009 “Ölümünün 500. Yılında Necâtî Beğ Anısına”*. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kocaeli, 460-465.
- Yıldız, Ayşe. (2017). “Klasik Türk Şiirinde Menekşe İle İlgili Benzetmelerin Kökeni Üzerine”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 19, 433-450.
- Yılmaz, Gökçehan Aysel. (2016). “Prizrenli Şem’î Divânında Atasözü ve Deyimler”. *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri 02-04 Haziran 2016 Priştine/Kosova, Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi [Sempozyum Özel Sayısı]*, 2 (7). Trabzon: Eser Ofset, 557-566.
- Yılmaz, Meltem. (2010). *Türkiye’de Kına Yakma Geleneği ve Kına Türküleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Yılmaz, Müslüm. (2010). *Sehî Bey Divânı (İnceleme-Metin)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: T.C. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Yılmaz, Müslüm. (2019). “Sehî Bey’in Şiirlerinin Necâtî Bey’in Şiirleriyle Karşılaştırılması”, *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Mecmuası*. 29/1, 2, 215-248.
- Yurtbaşı, Metin. (2013). *Sınıflandırılmış Deyimler Sözlüğü*. Geliştirilmiş Üçüncü Baskı. İstanbul: Excellence Publishing Yayınları.
- Zülfe, Ömer. (2011). *Şiirin İzinde Sözü Gölgesinde Osmanlı Şiirinden Kelimeler, Kavramlar, Deyimler*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

İnternet Kaynakları

<https://sozluk.gov.tr/> (Türk Dil Kurumu Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü) (E.Tar. 09.01.2020).



DİVANI YAKMAK: KLASİK TÜRK ŞİİRİ ŞAİRLERİNİN ŞİİR ÜZERİNE
DEĞERLENDİRMELERİ
BURNING THE DIVAN: THE EVALUATIONS OF POETS OF CLASSICAL
TURKISH POETRY ABOUT POEMS

ORHAN KILIÇARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı
Assist. Prof. Dr., Duzce University, Faculty of Science and Literature, Turkish Language and Literature

orhankilicarslan@duzce.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-9479-6975>

Atıf / Citation

Kılıçarslan, O. 2020. "Divanı Yakmak: Klasik Türk Şiiri Şairlerinin Şiir Üzerine Değerlendirmeleri". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 165-186

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 19.08.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 21.11.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4256>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

DİVANI YAKMAK: KLASİK TÜRK ŞİİRİ ŞAİRLERİNİN ŞİİR ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELERİ

BURNING THE DIVAN: THE EVALUATIONS OF POETS OF CLASSICAL
TURKISH POETRY ABOUT POEMS

ORHAN KILIÇARSLAN

Öz

Klasik şiirde tasavvuf ve onun alt dalları, bu edebî geleneği besleyen en geniş kaynaklardan birisidir. Başlangıcından itibaren klasik dönem ve sonrasında tasavvufî unsurlar mesneviler başta olmak üzere şiirin/sözün her şekli, türü ve aşamasında işlenegelmiştir. Klasik şiir içerisinde şairin meşrebi veya mezhebinden bağımsız olarak tasavvufî altyapıdan hareketle sözün kaynağına ilişkin genel bir kabul vardır. Sözün ilahi bir noktadan temayüz etmesi ve beslenmesi, şiirlerde bu üslup özelliğinin sıklıkla dillendirilmesine zemin hazırlamıştır. Bu çalışmada klasik edebiyat içerisinde tasavvufî altyapıdan hemen bütün şairlerin yararlandığı ve gelenek içerisinde ortak bir hafızanın var olmasından dolayı benzer üslup özelliklerinin kullanıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. “Şiirden/sözden vazgeçmek, sözü/kelamı bırakmak, divanı yakmak” gibi tabirlerle ifade edilen bu durum, mutasavvıf kimliği ile bilinen ve tasavvufî unsurları şiirinin ana malzemesi yapan şairler yanında klasik üslupta şiirleri olan ve tasavvuf neşvesini diğerleri kadar kullanmayan şairler tarafından da işlenmiştir. Bu ortaklık, özellikle şiirin/sözün kaynağı ve tasavvufun klasik edebiyattaki genel algısını yine söz ve/veya şiir üzerinden gösteren en önemli unsurlardan birisidir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Şiir, Söz, Divanı Yakmak.

Abstract

In classical poetry, Sufism and its sub-branches are one of the largest sources of this literary tradition. From the beginning and after the classical period, especially Sufi elements and masnavis; every form, type and stages of poetry/words are processed. Within the classical poetry, there is a general acceptance of the source of the speech based on the sufistic background regardless of the poet's legitimacy or sect. The expression and nurturing of the word from a divine point prepared the ground for the frequent expression of this stylistic feature in poems. In this study, it is tried to be determined that almost all poets benefit from mystical background in classical literature and similar style features are used because of common memory in tradition. This situation, which is expressed in terms such as renouncing poetry / expression, abandoning the word / kalam , burning the divan, has been handled by the poets who are known as sufism and who are the main materials of Sufi poetry as well as poets who have poems in classical style and who do not use Sufism. This partnership is one of the most important elements that show the source of poetry/expression and the general perception of Sufism in classical literature respectively; on the basis of the expression and/or poetry.

Key Words: Sufism, Poetry, Expression, Burning the Divan.

Structured Abstract

Sufism and many sub fields that related with sufism are the main factors in classical poetry that create the theory base of poetry. Use of sufi elements from the beginning period of classical poetry, has enabled a certain structure of poetry to be formed. Especially besides sufi followers squeezing figurative sayings into verses rather than proses have provided the opportunity of wanting an existence of a sub information to a certain extent it also have enabled uses independent from this sub information in the later ages. Religious references that are accepted regarding saying in Islamic geography have accompanied a responsibility for those who interested in saying and poetry. Evaluations in Qur'an regarding poetry and poet have been accepted as main principles for those who work on poetry and saying and in evaluations that poets have made about their reasons for beginning poetry or about their own style, these points have been emphasized on. Tezkire authors who interpret pursuits of poets related to poetry in tezkire which is one of the primary sources of literature history, have made evaluations concerning how poets have been more appreciated after working on poems that depicting truth. In a way, this has been done to put poetry on a legitimate basis. Poets have explained in the preamble of their own divan what are they trying to express, how they write and for what by making quotations from Qur'an in reference to poetry and poet. Especially poets who are sufi and poets whose purpose in poetry are not that have met at a common ground and have included parallel structures in their sayings. Since the beginning, many elements of such literary tradition have been shaped to a certain degree and molds have been formed for each poets.

Although sufism is one of the main factors of classical poetry, poets have not got closer to poetry in its totality; however sufi principles or sufi spirit were hinted on almost every poem. General evaluation regarding the value of the word in sufi poets are at the point of caring about the essence rather than style and the moral rather than the form. Sufi poets who see letters as a mold are in the opinion that these molds do not have other function beside delivering the meaning. Main purpose in poems is the expression of unity in existence with heavy use of sufi figurative sayings. Even though sufi poets mention that they are not interested in the external form of the poem due to the fact that they place emphasis on essence in poetry, preferring poetical structure which enables a profound narration made it necessary to adapt to some standards and most of the time this situation has been actualized. This view which justifies occupying with poetry has accompanied determining some standards about addressee of the poem with itself. Symbolic or figurative sayings have been included based on the form in these sufi thoughts. At the point of reaching these subtile thoughts and dreams that are mentioned in the poem, it is expected from addressee to be equipped with irfanic knowledge. On the other hand, this restrictiveness has been pushed over for poet who blended their poem with the common culture of sufi basis, individualism/poesy has become important while similar views are expressed in evaluations regarding the meaning. About letters that form the words, even though some poets have the similar meaning-mold acceptance, it is not at the same level as it is in sufi poets. These poets who have common views on evaluations regarding the value of the words have sometimes opted for a dual structure despite using the same symbols about the addressee of the word. Essentially, the case of all words corresponding to one beloved/ true beauty has been interpreted on different bases by poets whose sufi identity is not as in the spotlight, different styles have revealed with other sayings that included into poetry.

In this study which is conducted about the effect of sufism on internal structure of poetry and especially how word conception is perceived by classical poets, how the word is perceived by the poets who write at the axis of sufism and along with other poets who are at the same cultural environment and which evaluations they made related to the word have been aimed. Sufism and its sub branches which is one of the primary sources that form poetry have enable the creation of a similar saying in almost every poet. Especially, acceptance of an instrument at the point of the word/poem expressing the unity of existence rather than a purpose has reflected to divans of many poets to a certain degree who have adapted the classical approach in poetry tradition. Determining certain sayings in all almost

these divans that are examined independently from their era strengthens this opinion. Valuelessness of words of poets whose sufi identity are not in the spotlight in their divans, is seen as a word being an instrument or poem is an object that separate from the truth/purpose. When these examples are individually examined, it may be thought it is sayings of poets whose forms are utterly based on sufism. This apparent feature related to word/poetry, shows itself in other poets as much as it does for sufi poets. These sayings that we see in pseudonym couplets where poets evaluate their poem and poesy in classical poetry, shows the existence of traditional thinking on poet's mind who established a divan. These thoughts which mostly described as burning divan, quitting the word, setting poetry/divan on fire, it comes across as an shared attitude in both poet groups who chose the either way. In poets whose sufi identity are not in the spotlight, although the thoughts that described around these sayings have been told specific to fruitlessness of an value pursuit, there are so many examples where the same poets make references to this sufi sub information in many divans. At this point, expressions of poets keeping it short during the prayer part of eulogies etc. should be evaluated within the context of this verse style and should not included into the approach of "burning divan, quitting the word/poetry approach".

Giriş

Arapça bir sözcük olan şiir, sözlüklerde “*bilmek, farkında/bilincinde/idrakinde olmak; hissetmek, algılamak, idrak etmek; şiir yazmak, söylemek...*” (Mutçalı 2012:486); “*şiir söylemek, vezinli, kafiyeli söz söylemek*” (Erkan 2012:1464); “*anlama, fehm, idrak; mevzun ve mukaffa ve manen güzel tahayyülât ve tasavvurâtı cami kelâm*” (Sami 2007:778) biçimlerinde tanımlanmıştır. Şiirin genel tanımı içerisinde yer alan “mevzûn ve mukaffâ” oluşu, onun ahengi sağlayan vezin unsuru ile birlikte icra edildiğini göstermektedir. Bu açıdan klasik metinlerde bu kavram için “*şiirden ziyade nazım ve manzume kullanılmıştır.*” (Pala 2004:432). Şiirin daha çok dış yapısı ile ilgili klasik tanımlarda çoğunlukla manaya ilişkin olan taraf ikinci plandadır. Yukarıdaki açıklamalarda şiir kelimesinin doğrudan karşılığı olan “anlamak, idrak etmek” fiilleri “tahayyülât ve tasavvurât” çerçevesinde ele alınmıştır. Bu iki tarif, şiirin manası ile ilgili kuşatıcı bir tarif değildir. Bu tanımlara mukabil doğrudan klasik şiirin kaynağı olan ve gelenek tarafından zemini bu unsurlarla sağlamlaştırılmış söyleyişlerin neredeyse bütünü, sözün mana ve hakikat tarafına dönüktür. Özellikle tasavvuf ve onun alt dalları, şiirin temel belirleyicisi ve besleyicisidir.

Gelenekte sözün ilahi bir noktadan temayüz ettiği fikri¹, İslam toplumunda söz ile hemhal olan zümrenin bu şuur ile şiir algısını kurguladığı ve dahası hazır bir birikim üzerinden ifade kanallarını oluşturduğunu göstermektedir. Klasik edebiyatın temel kaynaklarının neler olduğuna ilişkin Agâh Sırrı Levend “*tasavvuf, din ve felsefe; iman ve itikat*” (Levend 1984:9) konularını öncelmiştir. Bu sınıflandırmanın alt başlıkları olarak ise “*muhtelif tarikatler, şer’î akideler, kelâm, hikmet-i kadîme ve Allah ve kâinat*” (Levend 1984:11) kısımları yer almaktadır. Levend’in tasnifinde “Allah, insan ve kâinat” bahsi, şiirin İslam toplumunda temelden başlayarak nasıl şekillendiğini ve umumi bir çizginin oluşmasında ne gibi bir süreçten geçildiğini göstermektedir.² Bir genelleme ile bu algının yalnızca “*hakimane*” bakış açısına sahip şairler tarafından işlendiği sonucu çıkarılabilir. Nitekim bu konu ile ilgili olarak Fahir İz tasavvufun klasik şiire girişi ve şiir metinlerinde işlenmesi konusuna dair; “*Büyük düşünür ve kelâmcı (ilahiyatçı) Horasan’lı Gazâlî (ölm. 1111) tasavvufu İslâm esaslarıyla uzlaştırmağa ve birleştirmeye çalıştı. Eserleri yalnız İslâm dünyasını etkilemekle kalmadı. Lâtince’ye çevrilerek ortaçağ Avrupa düşüncesini de etkiledi. Tasavvuf tarih boyunca medresenin biçimciliği ve dogmacılığına karşı bir tepki olarak gelişmiştir. Divan şiirine girişi de böyledir. Divan şiirinde, yukarıda anılanların dışında, hakikat, mecaz, zamir, sıfat, şâhid, misal, mârifet, hulûl, vucûd, cevher v.b. gibi yüzlerce tasavvuf terimi kullanılır. Fakat sofilik bir düşünce sistemi değil, bir duyuş şekli olarak*

¹ Âlemin yaratılışının “kûn” kelamı ile sudur etmesine ilişkin şu tespit önemlidir: “Allah kâinatı bir lahzada كُن [kûn] emriyle meydana çıkarmıştır. Şu halde yaradılış كَلِمَةٌ [kelime]’nin içinde gizlidir. Bunun için İncil’in baş tarafında ‘Herşeyin evveli kelam idi’ denir. Eski Yunan’da Logos aynı mahiyettedir. Bektaşîlerin ‘*Kâf u Nûn hitabı izhar olmadan / Biz bu kâinatın iptidasıyız*’ dedikleri budur”. (Ülken 2017:232).

² Agâh Sırrı Levend, “Allah, insan ve kâinat” bölümünde şiir ve söz mefhumu ile onun biçimlenişini şu şekilde ifade eder; “gerek tasavvufun, gerek şer’î akidelerin tesiri altında teessüs etmiş olan Allah, insan ve kâinat telakkisi, divan şairlerinin dünya görüşünü hususî bir nizama bağlamış, bir (fikirler manzumesi) vücuda getirmiştir. Dünyayı bu zaviyeden ibretle temaşa eden hakîm şair, daima bir (müsebbibü’l-esbab)’ın, bir (illet-i ûlâ)’nın vücudunu görür. Bütün hadiseler onda nihayet bulacaktır. Her şey (takdir-i İllâhî) ile taayyün etmiştir. Bunu değiştirmeye imkân yoktur. Buna rızadan başka çare olamaz. İşte Allah, insan ve kâinat telakkisinin İslâm dünyası içindeki bu hususiyeti, fikrin bu tarzdaki teselsülüne meydan vermiştir. Bu görüş, divan edebiyatının bütün mahsullerinde kendini hissettirir.” (Levend 1984:88).

mizacla ilgili bulunduğu için bu terimleri kullanan her şâir mutasavvıf değildir” değerlendirmesini yapar. (İz 2014: XXXVIII-XXXIX). Bu değerlendirmeden hareketle söz mefhumunun tasavvuf umdeleriyle yoğrulmuş biçiminin klasik şiirdeki süreci ve bu sürece bağlı olarak genel tavır ve tarzların nasıl şekillendiği takip edilebilir. Şairler arasındaki bu ayırım ile ilgili olarak Ali Nihad Tarlan Fuzûlî³ hakkında; “*Leylâ ve Mecnûn mesnevisinde bu ulvî ve ilâhî aşkın ruhtaki seyrini açıkça görmek kabildir. ...eserlerinde öyle anlaşılıyor ki, ilk hareket noktası olan beşeri güzellik üzerinde fazla durmuyor ve derhâl bir karine ile güzelliğin hakiki menbana yöneliyor. Esasen tasavvufta her güzellik Hakk’ın güzelliğinin bir in’ikasıdır*” (Tarlan 2017:12) izahını yapar. Bunun yanında dış dünyayı şiirin ana malzemesi olarak kullanan ve tasavvufi açıdan yoğun söylemler kurgulamayan klasik şairlerde de -İslam toplumu içinde bulunup yetişmeleri yönüyle- temel ve hazır bir eğilimin olduğu muhakkaktır. Şiir algısının ortak kültürel ve edebi ortamlar düşünüldüğünde benzer söyleyişler etrafında şekillendiği söylenebilir. Bunun yanında “mutasavvıf” kimliğe sahip şairlerde şiir algısı doğrudan bir “mefhum-maksat” düzleminde ilerlerken, bu kimliği taşımayanlarda da benzer söyleyişlere tesadüf edilmektedir. Mutasavvıf şairlere nazaran yoğunluk olarak daha az göze çarpan bu ifadeler temel birikimden kaçınılmaz bir biçimde yararlanıldığını göstermektedir.

16. yüzyıl tezkire yazarlarından Sehi Bey tezkiresi Heşt Behişt’in mukaddimesinde “*Kelâm-ı mu’ciz-nizâm nüzûli ile anlara rütbet ü rif’at yitişüp ve mâ ‘allemnâhî’ şî’re ve mâ yenbagî leh âyeti tashih-i nisbet-i şî’r ü şâ’ir itmîşdür. Ana binâ’en zümre-i şü’arâ ve firka-i fusahâ imtiyâz bulup eş-şu’arâü ümerâi’l-kelâm olduğı haysiyetile şî’r ilhâm ve şâ’ir huceste-fercâm olup bu tabakadan mertebe-i vilâyete ve derece-i sa’âdete yitişmiş ‘azîzler çokdur*” (İpekten vd. 2017:4) değerlendirmesini yaparak en fasih örnek olan ilahi kelamın inmesi ile şairler zümresinin de belli bir imtiyaza kavuştuğunu, dolayısıyla şiir ile müstegil olmaları hasebiyle saadete erdiklerinden bahseder. Sözün en fasih örneği olan Kuran, en mükemmel numunedir. Buradan hareketle mutasavvıf kimliği ön planda olmayan şairlerde de bu temel düsturun kabul gördüğü ve bu durumun şairin şiir kurgusunda onu daima, mana ve diğer unsurlar özelinde çepeçevre kuşatan bir söz ikliminin ortasında icraya memur bıraktığı söylenilebilir. İlahi kelamın nüzulü ile fesahat, belagat ve bu ilimlerin alt dalları olan diğer ilimlerin ortaya çıkıp gelişmesi, bu gayenin mana ve ifade özelinde bir bütün olarak ele alındığını göstermektedir. Kuran’ın inmesi ile sözün kıymeti artmış, dolayısıyla şiirin faili şairlerin de makamları yükselmiştir.

³ Fuzulî ise şiir bahsine dair Türkçe Divanı’nın dibacesine “Bismillâhirrahmânirrahîm. Hamd-i bi-hadd ve senâ-yı bî-add ol mütekellim-i nutk-âferine ki sefine-i ümmîd-i sükkân-ı bihâr-ı buhûr-ı nazmı temevvüc-i istiğrâk-ı “الْعَالَمُونَ” müstağrak-ı girdâb-ı hurmân etmiş iken silsile-i istisnâ-i “أَلَا الْبَيْنَ امْتَرُوا” birağup şuarâ-yı İslâmî sahihu sâlim sâhil-i necâta çekmiş ve sipâs-ı bî-kıyâs ol nâzım-ı âsmân u zemîne ki besmele-i nazmın efser-i fark-ı Furkân esip mezraa-i kulûb-i ehl-i irfân ü idrâke nihâl-i meveddet-i kelâm-ı mevzûn tikmiş ve mahzen-i esrâr kılmış”-o, nutku (sözü, söz söylemeyi, konuşmayı) yaratan Mütekellim’e (kullarına söz vasıtası ile hitab eden Allah’a) sonsuz hamd ve sayısız övgü olsun ki; nazım denizlerinin ümid gemisini “*Şairler; bunların arkasına hep zevk ve eğlence arayan şaşkınlar ve azgınlık düşerler...*” âyetinin ölüm getiren dalgalanması, ümitsizlik ve mahrumiyet girdabında batmaya mahkûm etmiş iken, “*Ama, iman edenler müstesna...*” zincirini salıp İslâm şairlerini kusursuz ve sağlam bir şekilde kurtuluş sahiline çekmiştir. (Yine), o, göklerin ve yerin düzenini kuran (Allah)a benzersiz, ölçüsüz şükürler olsun ki; nazımın besmelesini Kur’an’ın başına taç yaparak irfan ve idrak sahiplerinin kalplerinin toprağına ölçülü ve düzgün söz sevgisi fidanını dikmiş ve sırlar mahzeni kılmıştır.” (Doğan 1997:75/87) ifadeleriyle başlayarak sözün kaynağının ilahi dayanağını Kuran’dan iktibaslar ile izah etmiştir. Benzer izahlar için bkz: Camm 2000:73; İsen 1998:36)

*Gökden inzâl idiüp zemîne kelâm
Sühânı eyledi bülend-makâm*

(Kaya 2017:50)

Kuran'da beşeri hayatın idamesine ilişkin emirler muhkem ve müteşabih ayetler vasıtasıyla verilmiştir. Muhkem ayetlerde sözün doğrudan ifadesi neshe yer bırakmayacak biçimdedir. Müteşabih ayetlerde ise bir kapalılık, gizlilik bulunması yahut da ifadenin teşbihlerle verilmesi, daha yoğun bir anlatım biçimini ortaya çıkarmıştır. Kuran'da peygamber kıssaları, geçmiş ümmetlerin vakaları vb. müteşabih ayetler ile anlatılmıştır. Şiir metinlerinde de özellikle dış yapının -nazım birimi, nazım şekli, vezin, kafiye- sınırlayıcılığı, ifadelerde nicelik olarak sınırlı, nitelik olarak ise sınırsız bir üslup biçimini oluşturmuştur. Bu açıdan bakıldığında metinlerde sıkça kullanılan teşbih sanatında dış dünyaya ait ifadeler kullanılarak somutlaştırılmalar yapılır. Soyut kavramların somutlaştırılmasında yaygın olarak tercih edilen teşbih sanatı, aynı zamanda çağrışım zenginliğini de beraberinde getirir ki bu durum mananın ifade unsurları vasıtasıyla zenginleştirilmesi anlamına da gelir. Tasavvuf ve Kuran endekli terminolojinin şiir dilinde sanatlar vasıtasıyla işlenmesi, şiir metinlerine estetik bir duyuş katması yanında hedef manaya erişilmesi noktasında katmanlı yorumların ortaya çıkmasına da imkân sağlar.

Mutasavvıf şairlerin sanatlar ile olan alakası, doğrudan ele aldıkları tasavvufi terminolojinin geniş cephesi sebebiyle mana ile ilgili sanatlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Özellikle tasavvufun genişliği ve her bir kavramın bütün yönleriyle ele alınmak istenmesi, onları teşbih sanatı ile sınırsız bir benzetme dünyasına çekmiştir. İki sınıf şairin ortak sanatları kullanmasında görülen farklılıklar, onların tasavvufa dair algılarının net bir biçimde görülebilmesini sağlamaktadır. Doğrudan tasavvuf terminolojisine ait unsurların yoğun olarak kullanılması, şairin ve şiirinin bu mana çizgisinde ilerlediğini göstermektedir. Diğer taraftan aynı kavramları kullanan başka şairlerde bu terimlerin yoğun tasavvufi yorumlarının yapı(a)maması, ortak dağarcıktan bütün şairlerin yararlandığını; ancak üslup ve tercihler özelinde farklı duyuşların ortaya konulduğunu göstermektedir. Ömer Ferid Kam tasavvufun Osmanlı toplumunda şairler nezdindeki durumuna dair "*Tasavvufun milli vicdanımız üzerinde yaptığı tesirin derecesini herkes bilmektedir. Devletimizin kuruluşundan beri padişahlardan, devlet erkânından tutunuz da milletin âciz ferdine kadar mutlaka herkes bir tarihate girmiş, bir mürşidin yardım eline sarılmış idi. Tasavvuf zevkünden nasipsiz olmak eskilere göre kusurdan sayılırdı. Bundan dolayı, tasavvuftan nasibi olsun olmasın milletin her ferdi, bunlar arasında bilhassa şairler kendilerini sūfilere ait lezzetten tatmış gibi göstermek isterler, tasavvufta ait derin nükteler ve ince fikirlerle eserlerini yüceltmeye çalışırlardı.*" (Kılıç 2017:39) değerlendirmesiyle şairlerin tasavvufa dair genel bir birikime sahip olduklarına ve bu birikimin de şiir üzerindeki etkisine ilişkin genel bir fikir vermiştir.⁴

Tasavvufi tevellere müsait mefhumlar ile şiir vadisinde yol alan mutasavvıf şairler, klasik şiirin genel çizgisi içerisinde tasavvufi şiir formunu, başlangıç döneminden itibaren etkilendikleri İran şiiri üzerinden benzer rumuz ve işaretlerle yorumlama yolunu tercih etmişlerdir. Klasik şiirin kuruluş döneminden itibaren İran şiirinin Türk şiiri üzerinde önemli tesirleri vardır. Bunun yanında tasavvufun ortaya çıkışına paralel olarak Türk şiirinde kadim

⁴ Benzer görüşler için (bk. Beşir Ayvazoğlu. (2014). Aşk Estetiği-İslâm sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme. Kapı Yayınları:98).

hikmet kültürünün⁵ de etkili olduğu ve klasik tasavvuf anlayışına ulaşınca kadar kendi vadisinde ilerlediğini söylemek mümkündür. Klasik tasavvuf anlayışının yerleşmesiyle birlikte şairlerin aynı kaynaktan aldıkları tasavvufi özleri, belirli bir üslup dahilinde ele aldıkları görülecektir.⁶ İki şair grubu arasında mutasavvıf kimliği olanlar doğrudan ifadelere yönelirken, mutasavvıf kimliği ön planda olmayan, ancak bu tasavvufi özleri şiirlerine konu edinen şairlerin düşünce dünyaları bir noktada kesişmiştir. Necâî Bey Divanı'nın Tahlili isimli eserinde tasavvuf bahsinde Mehmed Çavuşoğlu aslında diğer mutasavvıf kimlikte olmayan şairler için de geçerli olabilecek genel bir değerlendirmede bulunur; "*Necâî Bey'de tasavvuf; birtakım tasavvufi tâbirler, meşhumlar ve telâkkiler şeklinde görülmektedir. Bir mutasavvıf olmamakla beraber, bu fikir ve his cereyânının, Necâî Bey'e kısmen de olsa müessir olduğunu müşâhade etmekteyiz*" (Çavuşoğlu 1971:44). Bu değerlendirme, üslupta farklılık bulunsa da mana tarafındaki birlikteliği göstermesi bakımından önemlidir.

Mutasavvıf şairlerde yoğun olarak işlenen aşk bahsi, tasavvufun önde gelen isimleri - ve onlar üzerinden- aşk yolunda maruz kaldıkları sıkıntı ve eziyete karşı takındıkları tavrın bir yansıması biçimindedir. Tasavvuf tabirlerini daha soğuk, kuru ve yalın bir biçimde ifade edenler dışında bu neşvenin coşkunluğunu ıstırapları ile birleştirerek mana kalıbına dökten şairler eliyle tasavvuf, diğer şairler üzerinde de etkili olmuştur. Özellikle söz mefhumunun ele alındığı bu şiirlerde sözün kaynağı ve mutasavvıf şair nezdindeki durumu, değersizliği ifade edilirken, bütün bu ifadelerin "Hakkın anlatılması" bağlamlarında ele alındığı görülecektir. Genel anlayışa göre harfler yalnızca bir kaptır ve bu kabın manayı taşıyan bir araç olmasından başka bir hükmü yoktur. Tasavvufun farklı tarikatlarda o tarikatın temel düsturlarının bir propaganda aracı olarak görüldüğü anlayışlar dışında genellikle bu algı geçerlidir. Söz konusu şiir mülkünün sahipliği olduğundan bu noktada mutasavvıf olmayan şairlerin de benzer ifadeler yer verdiği görülmektedir.

Şairlerin kendilerine ait değerlendirmeler yaptıkları kısımlarda şiir, söz ve hakikat kavramları bir arada bulunur. Bu değerlendirmelerde bir taraftan iyi şiir yazmış olmanın dayanak noktası ilahi kaynaktan beslenmek olarak gösterilirken, diğer taraftan bir aşkınlık düşüncesi ile sözün artık ifadede noksan kaldığına dair söyleyişlere de yer verilir. Özellikle mutasavvıf şairlerde somut bir anlatım olarak dikkat çeken ve şiirin genelinde de kullanılan bu kabulün, tekdüze bir biçimde devam ettiği görülmektedir. Buna karşın mutasavvıf kimliği ön planda olmayan ancak gelenek ve temel birikimler, ihtiyaçlar gereğince bu tavra sahip olan şairlerde de benzer söyleyişlere rastlanır. Mutasavvıf şairlerde kalıplaşmış bir söyleyiş

⁵ Hilmi Ziya Ülken hikmet felsefesinin Türk tasavvufuna etkisi bağlamında şunları söyler: "ilk Türk tasavvuf cereyanı, ahlâki ve ilmi bir felsefedir. O, Türkler arasında İslâmiyetten evvel de mevcut olan kuvvetli bir hikmeti (sagesse) yenileştirmek ve kuvvetlendirmek için onu İslâm tefekkürü ile telif çalışmış; bu hususta en müsait ve hakimane görüşü tasavvufta bulduğu için oraya başvurmuştur. O suretle ki bu ilk Türk tasavvufu, aynı asırda doğan İran tasavvufunun tamamıyla zıddı vasıflar gösterir." (Ülken 2017:203).

⁶ Mutasavvıf şairlerin şiirlerinde kullandıkları kelimelerin İslâmî forma bürünmesi, uzun ve meşakkatli bir zaman diliminde gerçekleşmiştir; "Mutasavvıflar içinde yaşadıkları halleri, bir çeşit sarhoşluk olarak telakki ettiklerinden, çoğu kez şiirlerinde Şarâbı ve onunla ilgili mey, bâde, kadeh, meyhâne, sâkî gibi kelimeleri kullanmaktan çekinmemişlerdir. Ancak çoğu terimlerde olduğu gibi, bu kelimelerin de Tasavvufa girişi ve meşrulaşıp mecaz anlamlar kazanmasının ilgi çekici bir tarihi serüveni vardır. Çünkü bu kelimelerin, İslam öncesi şiirlerde hem hakiki hem mecaz anlamlarıyla geniş bir kullanım alanına sahip olduğunu biliyoruz. Mutasavvıf şairler, kendi hallerini bu İslam öncesi kavramlarla anlatmak istedikleri zaman birçok engellerle karşılaşmışlardır. Dolayısıyla bu kavramların İslamlaşması, İslam öncesi çağrışımlarından sıyrılıp tasavvufi renk kazanması kolay olmamıştır." (Kahramanoğlu 2015:116-117).

biçimi olarak kullanılan “sözden, şiirden, divandan vazgeçmek” ifadeleri mutasavvıf olmayan şairlerde benzer biçimde “divanı yakmak, sözü bırak-, sözü ko-, sözü kes-, sözü uzatma-, çok söz etme-, şiire rağbet etme-” gibi kalıp sözler ile ifade olunmuştur.

1. Şiirin / Sözün Başlangıcı

Klasik şiirde tasavvufla bağlantılı olarak sözün kaynağına ait beyit/mısralar, hemen bütün divanlarda vardır. Şiirin/sözün ilk olarak ilahi kaynaktan temayüz etmiş olması, söze kutsiyet izafe etme manasını taşır. Şairler kendi meziyetlerini ifade sadedinde çoğunlukla sözlerinin kutsal bir kaynaktan damıtıldığı fikrini savunurlar. Özellikle gazel nazım şeklinde mahlas beyitlerinde kudret ve yeteneklerine ilişkin söyleyişlerde bu tavırları ön plandadır. Beyitlerde kendilerini tecrit ederek yazdıkları söz ve kelamın sadece kendi kabiliyetleri ile ilgili olmadığını, bir ilham yahut his vasıtasıyla şiirlerinin oluşturulduğunu söylerler. Bu durum mutasavvıf şairlerin genel şiir algısı iken mutasavvıf olmayanlarda da çoğunlukla şairliklerini ve söze karşı olan yetilerini ifade özelindedir. Klasik şiirde kelimelerin söz konusu olduğunda çokça kullanılan deniz metaforu üzerinden “fikir deryasına dalındığı vakit, o sonsuz denizden kelam incilerinin çıkarılması” gayesi esastır. Şairler ortaya koydukları bu “rahmânî” karakterdeki sözlerinin kendilerine “hâtif-i gaybî” veya “Rûhu'l-emîn” tarafından mı getirildiğini mübalağa yoluyla anlatırlar.⁷

*Pes bahr-i fikre taldum u aldum ele kalem
İtdi dilüme nâtka bu matla 'ı hitâb* (Biltekin 2018:46)

*Ey Nizâmî sana bu mu 'ciz kelâmun nazmını
Hâtif-i gaybî mi ta 'lîm itdi yâ Rûhü 'l-emîn* (İpekten 1974:204)

*Sözde Ahmedî olur çü senânı ide cân-bahş
Kim Rûh-ı Kuds ider ana bu sözi telkîn* (Akdoğan t.y.491)

Âlemin oluşumu “kün” emri ile başlamış, bütün mevcudat bu emir üzerine yaratılmıştır. Şairler ilahi bir emir olan “kün” emri ve onu oluşturan “kâf ve nûn” harflerini bu bağlamlarda ele almışlar ve söze dair çıkış noktalarını bu emir üzerinden ifade edip kendilerini bu emir karşısında söze başlama sırası verilenler hükmünde kabul etmişlerdir.

*Söz olmasa kâf ü nûn ile cilve-nümâ
Gelmezdi bu kâ 'inâta âsâr-ı vücûd* (Kutlar 2004:569)

*Hak bana söyle diyü emr itdi ben de söyledüm
Sözümü destân idüp 'âlemdede tekrâr itdiler* (Ayan 2002:376)

Yaratılış, temelde aşka dayanır ve bu aşkın teveccüh göstermesi ile başlar. Metinlerde söz ve aşk mefhumları bir arada düşünülmüş ve buradan hareketle aşksız söze kuru kelam nazarıyla bakılmıştır. Aşk ile söylenen söz yahut aşktan bahseden söz ise hakikatin -var etme/var olma- durumunun bir ifadesidir. Aşkın anlatıldığı her ne var ise hakikatten bir cüzdür. Klasik edebiyata sirayet etmesi yönüyle vahdet-i vücud felsefesi de aşk-hakikat/söz

⁷ Mine Mengi, hâtifin edebî metinlerdeki anlamına ilişkin “Hâtif ayrıca, söyleyeni ortada olmadığı halde haber veren; davet eden yahut şiir ilham eden ya da ikaz eden ses demektir. Böylece şiirle bağlantısı düşünüldüğünde hâtif, bir bakıma şairin ilham perisi, içindeki şairlik gücünün sesidir. Şaire şairlik sınavının kapısını aralar, onu içeri itiverir” (Mengi 2015:15) tespiti ile şairlik kudreti -yani ilham- ile hâtifi aynı doğrultuda yorumlamıştır.

düzlemini destekler mahiyette bir düşünce sistemidir. Bütün sözlerin kaynağı rahmani bir kaynağa bağlandığı gibi sudur olan bütün sözlerin içinde de aşk, hakikat ve vahdet gizlidir.

*Hakayık sırrıdır 'ışkun kelâmı
Dahu her söz ki var cümle hurâfât* (Akdoğan t.y.253)

*Ne söz ki söylene her bir lügatda ma'nîsi
Bilâ-şek oldı hemân lâ ilâhe illallâh* (Akdoğan t.y.4)

Şairlerin zihnindeki vahdet düşüncesi, klasik edebiyata olan etkisi açısından sistematik bir düşünce biçiminde yorumlandığı gibi şair nezdinde yer yer bu fikrin herhangi bir unsurunun ifadesiyle de anlatılabilir. Mutasavvıf şairlerde söze karşı takınılan tavır, bu söz kalabalığının gereksiz olduğu yönündedir. Onların nazarında her bir söz, hakikat aynasının bütüncül bir yansıması manasını taşımalıdır. Mutasavvıf kimliği önde olmayan şairler ise benzer ifadeler ile tüm lügatlerin hakikatin bütününe gösteren bir karşılığı olduğu düşüncesindedirler. Bu ifadelerle şair aynı zamanda kendi şairliği ve şiir algısına dair de önemli bilgiler vermektedir. Bu düşünceler tasavvufi alt yapının ortak noktalarından birisi olması bakımından önemlidir.

*Gerçi söz bâğında çok nevrûz olur güller biter
Bir gülistândan nişân vermege bir kaç gül yeter* (Tarlan 1992a:298)

Sözün kaynağına ilişkin söylenen beyitlerde mutasavvıf olmayan şairler yalnızca tasavvufi birikimden yararlanmakla kalmayıp, bu düşünceleri şiirleri içerisinde diğer alt okumalara göndermeler yapmak amacıyla da kullanmışlardır. Beyitlerin katmanlı yapısı vasıtasıyla bu tercihlerini ifade eden şairler, çoğu zaman söz ve mana ile ilgili kaynaklarını ön plana çıkararak buradan bir pay sahibi olma düşüncesindedirler. Tasavvufi terminoloji onların şairlik kudreti açısından pozisyonlarını da yukarıya çekecektir. Bu terminoloji sözün kıymetini artırırken, şairin kaleminden döküldüğü için sahibine de bir üstünlük kazandıracaktır.⁸

*Ey Hayâlî biz Kelâmullah-ı nâtk olalı
On sekiz bin 'âlem olmuştur bizim tefsîrümüz* (Tarlan 1945:196)

*Mülk-i nazmun kenz-i lâ-yüfnâya mâlik şâhiyem
Leşkerümdür şâ'irân-ı evvelîn ü âhirîn* (Tarlan 1945:67)

Beyitlerde çoğunlukla şiirin/sözün kaynağı bahsinde tasavvufi terminoloji üzerinden kutsal bir kaynağa referanslarda bulunan şairler, bu düşünceleri genellikle kendi şairlik tabiatları üzerinden işleye gelmişlerdir. Mahlas beyitlerinde çoğunlukla kendi sözlerini konu edinen şairler diğerlerinden kendilerini soyutlamak adına tasavvufi alt yapıyı sıklıkla kullanmışlar, ancak gelenek içerisinde bu durum benzer söyleyişlerin zaman içerisinde kalıplaşmasına yol açmıştır.

⁸ Bu konu ile ilgili olarak Hayâlî'nin meşhur gazelinin ilk mısraını tazmin eden Lebîb, Hayâlî Bey'i ehl-i hakikat olarak nitelendirmiştir;

*"Cihân-ârâ cihân içindedir ârâyı bilmezler"
Ezel bu nazmı bir ehl-i hakikat söylemiş hakkâ* (Kurtoğlu 2017:361)

2. Şiirden Maksat

Kuran-ı Kerim'in indirilmesi ile sözün en yüksek derecesinin muhatapları arasında görülmesi, şiire ve onun ile uğraşan şairin kıymetine dair bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Kuran'da özellikle şairlerin "sapkınca işleri"nden dolayı onları muhatap alan kitlenin de "ancak sapkınlar" olacağı emr-i ilâhîsi, ilk dönemlerden itibaren akis bularak yeni ve yasaklanmayan bir şiir vadisinin oluşumunu gerekli kılmıştır. Buradan hareketle "Şiir, Müslüman edebiyatlarında, tasavvufî cereyanlar yaygınlaştıktan sonra nesrin önüne geçmiştir. Özellikle İran ve Anadolu sahalarında tasavvufî duyarlık yepyeni bir sembolizme yol açmış, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Hâfız gibi şairlerde serbest oluşum dönemini yaşayan bu sembolizm, daha sonraki dönemlerde İran ve Türk şairleri tarafından sistemleştirilmiş, böylece bütün şairler tarafından ortaklaşa kullanılan bir mecazlar sistemi doğmuştur" (Ayvazoğlu 2014:170). Oluşturulan mecazlar sistemi ile kastedilen, tasavvufî remizlerin yeni anlayış elinde mutasavvıf yahut mutasavvıf olmayan şairler vasıtasıyla şiirin içinde hakikatin ifadesi manasına gelebilecek bir biçimde yorumlanmasıdır. Şiirin soyut yapılar ile birlikte daha katmanlı ve farklı yorum imkânı verebilen özelliğinden dolayı, ilahi remizler, hakikatler, aşk mefhumu gibi temel düsturlar işlenmeye başlanmıştır. Bu durum, kimliklerin farklı olması yanında tasavvufun ortak birikiminin bütüncül yansımaları net bir biçimde göstermektedir.

Klasik şairlerin şiir/söz, gazel vb. ile neden uğraştığı sorularına dair cevap yine kendi şiir değerlendirmelerinde görülmektedir. Tespit edilen örneklerde şairin şiir ile olan meşguliyeti, çoğunlukla ikili düzlemde kullanılan sevgiliye muhatap olma endişesinden başka bir maksat taşımaz. Şiirde temel tiplerden olan sevgili karşısındaki çaresiz aşkın durumu, tasavvufî açıdan da kul ile mutlak sevgili arasındaki ilişkinin bir terennümüdür. Gelenekte sevgilinin güzellik unsurlarının aynı zamanda tasavvufî manaya gelebilecek bir biçimde de kullanılması, tek bir sevgili anlayışının tezahürüdür. Bütün anlatılanlar bir yönden birlik noktasında hakikatin ifadesidir. İlk bakışta somut bir sevgili ve ona ait unsurların ifadesi olarak görülen yapılar, kalıplaşmış tasavvufî remizlerle birlikte düşünüldüğünde üstü örtülü kısmı açığa çıkaran bir yapıdadır. Bu durumu şairler özellikle "mazmun" ifadesi ile birlikte şiirlerinde kullanmışlardır. Şairlerin mazmunu "nükteli söz" manasına edebiyat terminolojisindeki karşılığından ziyade "Kastedilen asıl mânâ, anlam, kavram, meal, mefhum" (Ayverdi 2005:1964) temel anlamından hareketle asıl düşüncelerini kastetmek istediklerinden dolayı kullandıkları söylenebilir.

*Güiyâ kim genc-i esrâr-ı Hudâdır sözlerim
Nüktesi mazmûn-ı remz-i âyet-i Kur'ân olur* (Güfta 2001:147)

*Sîne de cân gibi pinhân eyledüm Sâbir velî
Sözlerümden anlanur keyfiyyet-i mazmûn-ı 'aşk* (Yoldaş 2005:130)

*Teveccüh itmez idüm şi're Nâbiyâ bu kadar
Beyân-ı sırr-ı hikem olmayaydı mazmûnı* (Bilkan 2011:1104)

Gelenekte sevgilinin bir özelliği anlatılırken kalıplaşmış mecazi söyleyişler ve teşbihlere başvurulur. Şiirden maksadın ne olduğuna dair değerlendirmelerde bulunan şairler çoğunlukla ilk görünen anlam ile ilgilenmeyip mananın üstündeki örtünün kaldırılması

gerektiğini vurgularlar. Bu durum gerçekleştiğinde ancak o zaman asıl maksat görünür olabilecektir. Müşahhas bir tip üzerinden söylenen bütün ifadeler, hakikatin bir rüknü hükmündedir ve asıl maksat Hakka ulaşmak yahut ulaşılamasa da o yolda bulunulduğunun dile getirilmesidir. Şeyh Gâlib, sözlerinden çıkan mananın kime ait olduğuna ilişkin “*Ey dil bilir misin kimedir bu kelâm hep/Bir dâver-i keremver içindir tamâm hep*” (TB 7) diyerek bütün sözlerinin “kerem sahibi, cömert” bir sevgili için yazıldığını söyler. Şiir ve daha özel olarak gazel ise sevgiliye ulaşmak ve onun övgüsünü yapmak için yazılan bir vasıttır. Bu noktada şairlerin özellikle maksatlarına yoğunlaştıkları, kendilerine araç kıldıkları şiiri küçümseyici bir tavır takındıkları görülmektedir.

*Geh şî'r ü geh gazel diyü dildâra Bâkıyâ
'Arz iderüz nezâket ile hasb-i hâlümüz* (Küçük 2011:227)

*Bûs etmedir garaz leb-i meygûn-ı dilberi
Bu şî'r-i dilkeşim arada bir bahânedir* (Güfta 2001:217)

Şiirden maksadın ne olduğuna ilişkin şair yorumlarında üzerinde fazlasıyla durulan bir başka konu, hakikat-mecaz karşıtlığı yahut mecazın hakikate götüren bir köprü görevinde olması durumudur. Şairler bu ifadelerle maksatlarının -sevgili üzerinden- sadece sureti anlatmak olmadığını vurgularlar. Asıl anlatılmak istenilen mutlak güzelliştir ve bunu bir teşbih yahut somut bir güzellik ifadesine başvurmadan da anlatabilirler. Bu noktada söz ve şiir mefhumuna dair genel görüşlerini de söylemiş olurlar.

*Bu Muhibbî sözleri virür hakikatden haber
Sanmanız andan gelen efsûnla efsânedür* (Yavuz-Yavuz 2016:579)

*İy Muhibbî durişüp 'ışk-ı hakikî taleb it
Sözlerim cümle hakikâdür anı sanma mecâz* (Yavuz-Yavuz 2016:686)

Tasavvufi neşve ile şiir yazan şairler açısından harfler mananın kalıbıdır ve tek başlarına manasız söz muteber kabul edilmez. Aynı durum bir beyti oluşturma açısından da benzer şekilde düşünülür. Oluşturulan beyitte harfler ve kelimeler verilmek istenilen mananın sureti hükmündedir. Maksadın Hakkı anlatmak olduğu bu şiirlerde aracı olan şair ve gazelinden ziyade zihne bu renkli, hakiki manaları koyan yaratıcının hatırlanması istenilmektedir. Bununla beraber şairler şiirlerinde kendilerine de bir hisse çıkarırlar.

*Bu Hayâlî oldu Erjeng-i Nigâristân-ı nazm
Mânîyi ko gör ma'ânî hüsnünün nakkâşını* (Tarlan 1945:435)

Şiirden maksadın ne olduğuna ilişkin dikkat çeken bir unsur da sözün/kelamın uzatılması bahsidir. Şairler çoğunlukla hakkın, hakikatin ifade edilmesi gayesinden dolayı uzun söz söyleme taraftarı değillerdir. Bunu vahdet-i vücut felsefesi içerisinde de değerlendiren şairler aslında var olan her şeyin vahdetin bir cüzü olduğu kabulünden hareketle sözün uzatılmaması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Eleştirilenler, hakikatin/güzelliğin birlik noktasında buluşmasından dolayı sözü boş yere uzatan şairlerdir. Sözün uzatılmaması, bütün yazılanların nihayette aynı kaynağın farklı biçimlerde ifadesi

olduğu düşüncesi, bütün şairlerde ortak bir tavrı doğurmuştur. Nitekim çoğu divanda şairinden bağımsız olarak sözden, şiirden vazgeçmek, sözü uzatmamak, sözü kısa kesmek ifadeleri bu durumun bir göstergesidir. Özellikle kasidelerin dua bölümlerinde⁹ kasideyi sonlandırmak, şiirin nihayete erdiğinin haberini vermek amacıyla klişeleşmiş bir üslup özelliği olarak söylenen ifadelerin gazelerde de görülmesi nazım şeklinden bağımsız olarak genel bir tercih ve kabulün varlığını göstermektedir.

3. Şiirin Muhatabı

Klasik şiirde şairler muhataplarının kimler olduğuna ilişkin özellikle şiir ve şair üzerine değerlendirmeler yaptıkları beyitlerde bu mevzuyu işlemişlerdir. Tasavvufi konuların yoğunlukla işlendiği şiirlerde muhatabın temel özelliği olarak şiirin ne olduğundan haberi olma; şiirin mana, hakikat tarafını anlayabilecek duyuşa sahip bulunma şartları sıralanır. Şiir ve şiirdeki maksadın anlaşılabilmesi için muhatapta en başından bazı özelliklerin olması istenir. Şairler söyledikleri şiirlerde kullandıkları bütün unsurların bir remiz olduğunu ifade ederek bu remizlerin asıl manasına erişilmesinden, bunun da her kişi tarafından yapılamayacağından bahsederler. Şiirlerde bu konuya ilişkin en çok “şiirin anlayana söylenebileceği” yahut da “şiirde hedef manayı yalnızca hakikat gözüyle bakanların anlayabileceği” söyleyişleri dikkat çeker.

Beyitlerde soyut/somut hemen bütün unsurlar için sıkça başvurulan teşbih sanatı, hakikat-mecaz karşıtlığının verilmesi bağlamında da kullanılmıştır. Bu sanatın kullanımı, mutasavvıf şairlerde hakikat ve mecaz kavramlarına daha yakın kelime gruplarının tercih edilmesi biçiminde gelişmişken mutasavvıf kimlikleri olmayan şairlerde beyitlerdeki diğer somut unsurların benzetmeliği olarak kullanılan kelimelerin seçilmesi biçimindedir. Kendi şiirini “şerbet” bu şiirin tadına varamayacak olanları ise -üşüşme fiili ile- “meges” olarak sıfatlandıran Ahmed Paşa, şiirinin müddeiler eline geçmesinin onun değerini düşüreceğinden şikayetçidir. Benzer şekilde Muhibbî ise “(sevğilinin) yeni çıkmış ayva tüyleri arasında ab-ı hayatın saklı olduğunu, (onun) dudaklarından bahsedildiğinde bilgisiz/nadan kişinin bundan haberdar olacağını” söyler.

*Müdde ‘ilerden sakınsam şi’rimi ‘ayb etme kim
Şerbetin olmaz safâsı üstüne üşse mekes* (Tarlan 1992:179)

*Sebze hattı arasında gizlüdür âb-ı hayât
Gel söz açma leblerinden yohsa nâdân öğrenür* (Yavuz-Yavuz 2016:529)

⁹ Gelenek içerisinde kalıplaşmış bir yapıda olan kasidelerin dua bölümlerinde sözün uzatılmaması bahsine dair şu örnekler verilebilir; Çü nüktedân-ı cihândır Şehenşehin Ahmed / Sözü uzatma demidir du‘âya kıl âheng (K21/24)-*Ahmed Paşa*; ‘Ârife bir harf besdür didiler ehl-i kemâl / Şeh çü ‘ârifdür ne hâcet kim sözi tatvil idem (K7/48)-*Karamanlı Nizâmî*; Kelâmı rûz-ı bahârî gibi uzatma dilâ / Garaz du‘âsına takrîb ise bu denlü yeter (K25/36)-*Azmizâde Hâletî*; Dedi sakın sözü çok etme sakla şart-i edeb / Ki çok sözünden oluptur siyahkar kalem (K33)-*Fuzûlî*; Sözi uzatma başla du‘â eyle Hayretî / Sözü azına özine artukdur i‘tibâr (K14/41)-*Hayretî*; Eyle güftârını sencide-i mizân-ı edeb / Kes şekerle sözünü beste-leb ol tütü isen (K24/91)-*Lebib*; Du‘âyile sözü hatm edelim zirâ hakikatde / Sözü gevher olursa yegdir itnâbindan icâzı (K23/38); Hâl ma‘lûm-ı şerifin olıcak sultânım / Etse Nef‘î n’ola özr ile kelâmın icâz-Nefî (K57/41).

Somut söyleyişlerin yanında tasavvufi birikimden dolayı söze atfedilen değer, doğrudan karşıtlık bildiren tipler ve unsurlar üzerinden de verilir. Amrî'nin “*Ey zahid ehl olmayana aşkın remizlerinden söz açma, Hakkın sırlarını biliyorsan bilgisiz/cahil ile konuşma*” dediği beytinde bu durum zahid/na-ehl ve arif/nadan arasındaki bir karşıtlık üzerine bina edilmiştir. Benzer bir düşünceyi Mezâkî; “*Ey Mezâkî! (senin) nazmunun kıymetini bilgisiz ne bilir (nitekim) çerçeye inciler, mücevherler vermezler*” biçiminde ifade eder. Şairlere göre sözün değerini söz ehli, ehl-i dil, arif yahut sarraf olan anlayabilir.

*Zâhidâ nâ-ehle söz açma rümûz-ı 'ışkdan
Sırr-ı Hakka 'ârif isen kılma nâdân ile bahs* (Çavuşoğlu 1979:44)

*Ey Mezâkî ne bilür kıymet-i nazmun nâdân
Öyle bir pile-vere dür ü güher virmezler* (Mermer 1991:365)

*Bu feyz ehl-i dile dâd-ı Hudâdır cehd ile olmaz
Yine bir ehl-i dil nazmindan anlar anlayan anı* (Akkuş 1991:83)

*Kân-ı dilden yine çıkardım bu söz gevherlerin
Bilmek istersen bahâsını anun sarrâfa gel* (Yavuz-Yavuz 2016:1016)

Her sözün her seviyede kimseye hitap etmediği, dolayısıyla muhatabın bu gizli, remizli dile hakim olması gerektiği düşüncesi, beyitlerde “kuş dili” ifadesinin sıkça anılmasına sebep olmuştur. Kuş dilinden anlayabilmek için Süleyman olunması, bazı durumlarda bunun bile yetersiz kalabileceği ifade edilmiştir. Bu değerlendirme şiirin değeri ve muhatabı konusunda daha üst düzey bir bilgiye ihtiyaç olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Nesîmî bir beytinde “*Hiç kimse Nesîmî'nin sözünü anlayamaz, (çünkü) bu kuş dilidir ancak Süleyman anlar*” der iken kendisine seslendiği bir başka beytinde “*Ey Nesîmî bu sözün manasını bil, (çünkü) bu kuş dilidir bunu Süleyman dahi anlayamaz*” diyerek sözün remizli dünyasının derecesi ve muhatabını tayin eder.

*Hiç kimse Nesîmî sözünü keşf edemez
Bu kuş dilidir bunu Süleymân bilür ancag* (Ayan 2002:445)

*Fehmeyle Nesîmî bu sözün ma'nisini kim
Bu kuş dilidir bunu Süleymân dahi bilmez* (Ayan 2002:420)

Şiirin mana olarak hakikati ifade etmesi ve muhatabının da bu hakikatin işaretlerinden anlayanlar olması yanında doğrudan şairlerin kendi söz/şiirlerine dönük yersiz, yetersiz değerlendirmeler karşısında da benzer ifadelere başvurdukları görülmektedir. Şiirin manasından ziyade genel şiir değerlendirmelerinde şairin şiirinin değeri, yetersiz ellerde - kıymetinin tayin edilmesi noktasında- eksik kalacaktır. Bâkî'nin “*Sözüm (senin) yakut renkli dudağının vasfında renkli ve tatlıdır, (ancak) düşmanlar (sözden anlamayanlar) bunu anlamazlar ve (sözüm)sadedir derler*” dediği beytinde güzelin/güzelliğin tasvirini yaparken aynı zamanda sözün kıymetinin nasıl kazanılabileceğine ve kimler elinde hangi derecede anlaşılabilmesine ilişkin de bir değerlendirmede bulunur. Bursalı İffet ise “*Bursa'da söz*

söylemek israftır, (nitekim) yulara inci dizmek boşunadır (yersizdir)” söyleyişiyle benzer bir değerlendirmede bulunur.

*Sözüm vasf-ı leb-i la'lünle hem rengîn ü hem şîrîn
'Adûlar nükteyi fehm eylemezler sâdedür dirler* (Küçük 2011:214)

*Söz söylemek Burûsada isrâf makûlesi
Dizmek mehâra gevheri itlâf makûlesi* (Arslan 2005:104)

Şiirlerinin yetkin olmayan kişiler elinde kıymetinin altında değerlendirilebileceği endişesi, çoğu şairin yakındığı bir durumdur. Bu endişe ile şairler şiirden, gazelden uzaklaşmaya başladıklarını ifade ederler. Bu ifadeler tasavvufi mahiyette şiirden vazgeçmek, şiir yazmayı bırakmak anlamında bir söyleyiş olmamakla birlikte yine de somut olarak şiirden vazgeçmek bağlamında değerlendirilebilir. Gelibolulu Âlî'nin “*Ali, ağzının hokkasına suskunluk mührünü vur. (Senin) sözünü anlayan yok, söz incilerini saçıp durma*” dediği beytinde bu kendini geriye çekme durumu söz konusudur. Muhibbî ise “*Ey Muhibbî! Anlayışsız kişi benim şiirimini manasını anlayamaz, (bu sebepten) onun eline divanımı vermesem buna şaşılmaz*” diyerek sözünün değerini tayin edemeyecek olandan şiirlerini kıskanmasının sebebini açıklar.

*Dehenün hokkasına mühr-i sükût ur 'Âlî
Çok güher saçma sözün az kişi iz 'ân eyler* (Aksoyak 2018:1256)

*İy Muhibbî şî rümün ma'nâsını fehm eylemez
Virsem nâdân eline tan mı bu dîvânî ben* (Yavuz-Yavuz 2016:1272)

Şiirlerin değerlendirilmesi noktasında yalnızca sözden anlamayanlar bir kesim olarak anılmayıp devirden, zamaneden de şikayet edilmiştir. Kendilerini söz/şiir yazma konusunda üst bir mertebede gören şair nazarında şiire rağbetin olmaması yahut daima eksik nazarla bakılması eleştirilir. Lebîb, “*Şiir erbabı (şiirin) olgunluğuna değil de hep kusuruna bakar (bu sebepten) şiirden el çektim*” derken bu duruma göndermede bulunur.

*'Asırda nazmdan el çekdigim budur ki Lebîb
Kemâle bakmayıp erbâbî hep kusûra bakar* (Kurtoğlu 2017:308)

4. Şiirin / Sözün Kıymeti

Klasik Türk şiirinde özellikle manzumelerin mahlas beyitlerinde şairlerin kendi şairlikleriyle ilgili olarak üstat sayılan isimleri anarak yaptıkları karşılaştırmalar olduğu gibi doğrudan şiire ilişkin düşüncelerini paylaştıkları beyitlere de rastlanır. Bu beyitlerinde şiirden maksatlarının ne olduğunu açıkladıkları gibi şiiri ne için ve kim için yazdıklarından da bahsederler. Mahlas beyitlerindeki bu örneklerin çoğunda mübalağa derecesine varan övgü söz konusudur. Özellikle somut kişi/nesnelere üzerine şiir yazan şairlerde bu durum genellenebilir. Bunun yanında tasavvufi unsurlar çerçevesinde yahut bütünüyle tasavvuf neşvesi ekseninde yazan şairlerin verdiği örneklerde ise şiirden maksat ilahi boyutta yorumlanmıştır. Şiirin yalnızca bir araç olması fikri sıklıkla işlenir. Sözden/şiirden yalnızca birliğin ifadesini sunmak noktasında yararlanır. Mutasavvıf kimliği olan şairlerde olası bir üslup halini alan bu durumun mutasavvıf kimliği belirgin/baskın olmayan şairlerde de tespit

edilmesi, tasavvufa ilişkin söyleyişlerde şiirin/sözün kıymeti noktasında ortak bir tavrın varlığını göstermektedir.

Klasik edebiyatın kuruluş dönemi şairlerinin -özelde Şeyhî için- tasavvufi kaynak olarak İran'dan beslendiğine dair Ali Nihad Tarlan; “Şeyhî 14. asrın sonu ile 15. asrın ilk nısfında yaşamış bir şairdir. İslâmiyeti kabul eden Türkler arasında dokuz ve onuncu asırlardan itibaren kuvvetli bir cereyan hâlinde giren ve evvelâ Ahmed Yesevî ile zühdi bir mahiyet arz ederken İran mutasavvıflarının tesiri altında gittikçe genişleyen tasavvuf cereyanlarına yabancı kalmazdı. 14. ve 15. Asırlarda Anadolu’da yetişen Türk şairlerinin eserleri tetkik edilirse bu sanatkarların; tasavvufu İran mutasavvıflarının kullandıkları remizlerle terennüm ettikleri görülür.” (Tarlan 2004:25) değerlendirmesi yanında Şeyhî’nin İran seyahati hakkında da “Tababet tahsili için İran’a giden Şeyhî böyle bir muhitin kuvvetli çemberi içine girmişti. Anadolu sahası ise Şeyhî’den evvel tasavvufî mesnevî edebiyatının çok feyizli inkişafını görmüştü. Böyle olgun bir muhit içinden bu cereyanın kaynağına giden Şeyhî, Hüsrev ü Şîrîn tercümesiyle İran tasavvufuna yakından temas ettiğini bize gösterir. Muhtelif membalara nazaran ‘Hacı Bayram-ı Velî’ye de instisap ederek yalnız sözle değil fiilen de derviş olmuştur.” (Tarlan 2004:25) tespitinde bulunmuştur. Buradan hareketle Şeyhî’nin şiir üzerine söylediği sözleri tasavvuf terbiyesi almış bir şairin penceresinden yorumlamak gerekir. Şeyhî’nin “şeriat sultanı önünde şiirin bir alameti/hükümü yoktur, (nitekim) Hakk’ın delilleri yanında Berhemen’in düşüncesinin ne önemi var” dediği beytinde şiirin kıymeti, Hakk’ın kesin delilleri ile bir tezatlık içerisinde verilmiştir.

*Sultân-ı şer‘ önünde gerekmez şi‘âr-ı şi‘r
Burhân-ı hak katında nedür rây-ı Berhemen (Biltekin 2018:35)*

Dönemi itibarıyla tasavvufu kaynağından öğrenmiş ve tasavvuf terbiyesi alıp dervişlik yolunu meslek edinmiş Şeyhî’nin şiirin kıymeti hakkındaki düşüncesine benzer söyleyişler takip eden asırlarda farklı meşrepteki şairler tarafından da ifade edilmiştir. Şiiri/sözünü tezyif etmek her şairin zaman zaman başvurduğu ifade biçimlerinden birine dönüşmüştür. 14. yüzyıl şairlerinden Ahmedî’nin “şiir ve inşâdan hiç kimsenin mutluluk bulamadığı” düşüncesini; 17. yüzyıl şairlerinden Azmîzâde Hâletî “nazım/şiir incilerini saçıp dururken müşteri yokluğundan söz dükkanının kapısına kilit vurduk” beytinde de görmek mümkündür.

*‘Utârid müşteri oldu sözine liki ne assı
Çü tâli‘ bulmadı bulmaz kimesne şi‘r ü inşâdan (Akdoğan.y.497)*

*Hâletî-veş bir zamân gevher-fürûş-ı nazm idük
Müşteri yokdur diyü bend eyledük dükkânumuz (Kaya 2017:351)*

Şiirlerde tasavvufi söyleyişler katmanlı olarak ifade edildiğinden ve şiirin belli kalıplarının sınırlayıcılığından dolayı şairler, şiirin kıymetine dair kimi zaman daha somut ifadeler de yer vermişlerdir. Şiirin değerini tayin noktasında tezyifi bir söyleme yönelen şairler mecaz ve teşbih kullanımlarını somut zeminlerde ifade etmişlerdir. Bu söylemlerde şiirin karşısında duran kavramlar çoğu zaman alelade söz, laf kabilinden ifadelerdir. Şeyh Gâlib bir hikayesinde sözün değerini “Hakikatte bu sözler hep laftır, nefes hazinesini israf etmektir” biçiminde yorumlamıştır.

*Hakikatda bu sözler lâfıdır hep
Nefes gencinesin isrâfıdır hep*

(Kalkışım 2013:216)

Şairler tarafından asıl maksat, tasavvufi temelden hareketle vahdet güzeline şanına layık sözlerle uğraşmaktır. Şairler bu uğraşının eksik kalacağı farkında olsa da ifadelerini bu zemin üzere kurarlar. Şeyhülislâm Yahyâ'nın "Yahya kıymeti yüce olan sultana layık bir şiir söyleyebilmek mümkün mü?" dediği beytinde bu düşünceyi açıkça görmek mümkündür. Şeyh Gâlib ise Hüsn ü Aşk'ında ilahi kelimeler olan Kuran'ı merkeze alarak söylediği beytinde sözün kaynağı itibarıyla keramet de olsa Kuran'a nazire olamayacağını altını çizer.

*Yahyâ ne mümkün bir şi'r dimek
Sultân-ı 'âlî-mikdâra lâyıık*

(Kavruk 2001:208)

*Söz olsa da menba'-ı kerâmet
Kur'an'a nazîre olmaz elbet*

(Okay-Ayan 2015:58)

5. Şiir ve "Defter ü Divanı Yakmak"

Klasik Türk şiirinde şiirlerin toplandığı divanların giriş kısmında dibaceler yer almaktadır. Tertip edilen divanların giriş kısmında dibacelerin bulunmasına ilişkin kesin bir kural yoktur.¹⁰ Divanların bazılarında yer alan dibaceler edebiyat kritiğini 'doğrudan' şairin kendisinin yapması yönüyle önemlidir. Bu açıdan dibaceler genel kanaatin ne olduğuna ilişkin birincil kaynaklar olarak değerlendirilebilir.¹¹ Divanlarda yer alan dibacelerde söz/şiir mefhumuna ilişkin değerlendirmeler ayet ve hadislerden iktibaslar ile yorumlanmıştır. Bu yorumlarla şairlerin şiir mesleğine başlama serüvenlerinin ne olduğu izah edildiği gibi onların şiirden ne anladıkları üzerine çıkarımlar da yapılabilir. Ayet ve hadislerde uyarıya maruz kalan şiir ehlinin hangi özelliklere sahip olduğu ve kendilerini bu özelliklere sahip olmaktan nasıl uzakta tuttuklarına dair görüşlere de ulaşılabilir. Klasik şiirin temelinde yer alan tasavvuf konuları doğrultusunda şiir üzerine yapılan değerlendirmeler, bu dibaceyi kaleme alan şairin edebî hüviyetinin -divan yahut diğer eserleri üzerinden- görülmesini sağlayacaktır.

Klasik Türk şiiri şairleri her ne kadar divanlarının dibacelerinde yahut kimi beyit/mısralarında tasavvuf ile ilgili düşüncelerini tasavvuf ve şiir-şiir ve maksat ekseninde yorumlasalar da bütünüyle tek bir baskın kimlik göstermezler. Bütün şiirlerinde aynı doğrultuda tasavvufi unsurları ele alan şairlerin şiirleri bir tarafa bırakılacak olursa diğerlerinin divanlarında tasavvufi/beşerî iki katmanlı yapının kurallı bir biçimde kabul edildiğini ve kullanıldığını görmek mümkündür. Bu açıdan tasavvuf ekseninde şiirler kaleme alan şairler yanında doğrudan tasavvuf konularını işlemeyen zümrede de şiir ve sözün

¹⁰ Divanların bütününde dibacelerin yer almaması üzerine geçerli iki görüş vardır; "Divânların ekseriyetinde dibâce bulunmadığı kesindir. Eğer İstanbul kütüphanelerinde bulunan divânların şairlerinden sadece otuz yedisinin dibâce yazdığını kabul edersek bu, yüzde yedi buçuk nisbetini bize verir. Bu durumun iki şekilde açıklanması mümkündür. Birincisi, Agâh Sırrı Levend'in belirttiği gibi dibâce yazma ananesi veya göreneğinin olmaması şeklindedir. İkincisi ise, Harun Tolasa'nın söylediği gibi dibâce yazma göreneği vardır, ancak Râşid Divânı dibâcesinde söylendiği üzere, şairlerin dibâceyi bırakmamalarını rica etmelerine rağmen, müstensihlerin bu ricaya uymayarak dibâceleri terk edip yazmadıkları şeklinde olabilir. Zira, herhangi bir şairin kütüphanelerde bulunan muhtelif divân yazmalarından ancak birinde veya birkaçında dibâce bulunmaktadır." (Üzgor 1990:4).

¹¹ Dibacelerin şair vefat ettikten sonra divanları tertip edilirken veya bir saygı ifadesi olarak eklendiğine ilişkin bkz. Tahir Üzgor. (1990). Türkçe Divân Dibâceleri, Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları: 4-5.

değersizliğini ifade eden söyleyişlere rastlanır. Bu durum, klasik şiirde hangi meşrepten olursa olsun benzer bir söyleyiş olarak “şiirden vazgeçmek, divanı yakmak” ifadelerinde birleşen bir üslup özelliğinin varlığını göstermektedir.

Tasavvufi şiirlerde özellikle sözün mana boyutu ve mana derinliğinin şiirin kalıplaşmış dairesi içerisinde ifade edilmesi, belli mazmunlara/kalıp teşbihlere başvurulmasını doğurmuştur. Şiir açısından bir sıkışıklığı ifade eden bu durum, mana boyutunda bir derinlik sağlamaktadır. Bunun farkında olan şairler şiir ile ifade ettikleri düşüncelerini olabildiğince kısa biçimde ifade etme yolunu tercih etmişlerdir. Özellikle şiirin/sözün anlam boyutu ile birlikte düşünüldüğünde kısa kesilmesi/uzatılmaması şairlerin sürekli tekrar ettikleri bir ifade kalıbıdır. Bu kalıp ifadeler kasidelerin son kısmında sıkça tercih edilen ‘sözü bağlama’ biçimlerinden farklıdır. Çoğunlukla şiir uğraşısında acziyet noktasına ulaşılması üzerine kurulan bu söyleyişler, zaman zaman da şiirde üstünlüğün gösterilmesi amacıyla yapılır. Sözün muhatabının kim/kimler olması gerektiği üzerinde duran şairler, sözün uzun olması yahut sözün kesilmesi noktasında bu ifadelere başvururlar. Sözü “bî-girân” olarak sıfatlandıran Nesîmî açısından sözün muhatabı ariftir. Bu açıdan muhataba hitap uygun hitabetle sunulmalıdır. Bir başka beytinde Nesîmî sözün uzatılmama bahsine ilişkin Hurufilik esaslı bir seslenişle yaratıcının şerh ve beyana sığmayacağını, bu sebeple sözün kesilmesinin yerinde olacağı düşüncesini dillendirir.

*‘Ârif anlar sözünü muhtasar it
İy Nesîmî çü bî-girândur söz* (Ayan 2002:402)

*‘Arş ile ferş ü kâf ü nûn mende bulındı cümle çün
Kes sözünü uzatma kim şerh u beyâna sıgmazam* (Ayan 2002:518)

Şairler zaman zaman sözün değersizliği noktasında alışıldık övgüleri sıralamayıp şiirden vazgeçmeyi ifade ederler. Bu düşüncenin geçtiği beyitlerde maddi sebeplerden ziyade manevi ıstırapların işlendiği dikkat çekmektedir. ‘Şiiri yakmanın, defter ü divanı bozma’ nın ‘sessizliğe bürünmek, sükut kılmak’ anlamında kullanıldığı görülmektedir. Kuruluş dönemi şairlerinden Şeyhî bu doğrultudaki bir beytinde “Şeyhî sevgilinin anlaşmasından/verdiği sözlerden ümitlenme, hiç kimse bu dünyada söz ile safa bulmamıştır” diyerek sözden el çekmeyi sevgilinin tavrı ile ifade ederken; bir başka beytinde “Şeyhî bu defterini yak da sessizliğe bürün, şiir ve gazelin faydası yoktur usanmadın mı?” deyişiyle şiire karşı daha kararlı daha bütüncül bir yaklaşım da bulunur.

*‘Ahd ü karâr-ı yârdan Şeyhî tevakkü’ eyleme
Kes sözi dünyede safâ bulmamış ola hiç kes* (Biltekin 2018:133)

*Şeyhî bu defteri oda yak var sükût kıl
Usanmadun mı şi’r ü gazelden ne fâyide* (Biltekin 2018:172)

Sözün terkedilmesi meselesine ilişkin 15. yüzyılın önde gelen şairlerinden Ahmed Paşa, şairlik kudretini temele koyduğu bir beytinde iyi şiir yazamamasını “Mürşidim şiirimi görür de tercih eder diye utancımдан iyi şiir yazamam” şeklinde izah eder. Diğer taraftan “(Sevgili) Akıllar benim cemalimin vasıflarını (anlatmakta) aciz kaldı dedi, bu sebeple Ahmed şiir sanatından tövbe etti” diyerek sevgilinin güzelliğini anlatmaktan aciz kaldığını

itiraf eder. Ahmed Paşa Divanı'nda tespit edilen bir diğer örnekte ise şairin biraz da inanç noktasından hareketle somut bir söyleyişle şiiri terk etmenin yollarını aradığı görülmektedir. Ölüm/kıyamet gününden bahseden şair “*Ahmed ayrılık vaktidir artık şiiri bırak, (çünkü) mahşer gününde bu bıkkınlık veren (boş sözler) fayda vermez*” diyerek şiiri tezyif eden bir tavır sergiler.

*Göre tercih ede deyu şi'rimi sâhib-nazar
Nik nazm edemezem şerm eyleyü üstâddan* (Tarlan 1992a:235)

*Dedi ki vasf-ı cemâlimde 'âciz oldu 'ukûl
Anunçün Ahmed eder fenn-i şi'rden tevbe* (Tarlan 1992a:257)

*Fürkat demidir ko şi'ri Ahmed
Mahşer gününe terâne sığmaz* (Tarlan 1992a:173)

Kullandığı üslup bakımından mutasavvıf bir şair karakterinde olmayan Necâtî Bey, şiirin terk edilmesi/bırakılması düşüncesini dile getirdiği örneklerde yer yer tasavvufa dönük söyleyişlerde bulunmuştur. Klasik şiirde şairler tarafından da sıkça eleştirilen “*kaş/göz üzerine yazmak*”¹² Necâtî Bey Divanı'nda da ifade edilmekle birlikte beyitte kullanılan bazı ibare ve tabirlerden hareketle şairin aslında maddeden ziyade manaya yakın bir ifade tarzını tercih ettiği görülmektedir. Şairin; “*Her gazel o göz ve kaş üzerine yazılır, mana ustaları şevk ile baş üstüne götürür*” dediği beytinde aslında şiirden maksadın ne olduğu ve bu maksadın hangi vasıtalar aracılığıyla verilebileceğine dair genel bir tavır sunar.

*Her gazel kim nazm olur ol göz ile kaş üstine
Şevk ile erbâb-ı ma'nî götürür baş üstine* (Tarlan 1992b:395)

Şairlerin sözün bırakılması, terkedilmesini ifade eden söyleyişlerinde sözün ham halde söylenilmesinden endişe etme durumu söz konusudur. Bazı örneklerde çok söz söylemek ile söylememek arasında tercihte bulunan şair, söylenecekse de ölçülüp tartılıp sonrasında nazma çekilmesini kaide olarak belirlemiştir. Her düşündüğünü söylemenin delilik/çılgınlık alameti olarak görüldüğünü Amrî; “*O peri (gibi sevgiliye) seni bulsam öperdim dedim, çok sözü bırak deliler gibi her bulduğunu söyleme dedi*” beyti ile ifade etmektedir.

*Ol perîye bulsam öperdim seni didüm didi
Çok sözi ko bulduğun söyleme şeydâlar gibi* (Çavuşoğlu 1979:174)

Şairler sözün saf ve sade söylenmesini tavsiye ederken aynı zamanda icazi söyleyiş de dikkat çekerek “*bir söz ile bin mana*”nın sunulması gerektiğini ifade ederler. Gelibolulu

¹² Klasik şiirde “*kaş/göz üzerine yazmak*” zaman zaman şairler tarafından -özellikle mutasavvıf kimliği olan şairler- eleştirilir. Bu düşüncüyü göstermesi açısından klasik dönemin öncesi ve son dönemine ilişkin örnekler, bu düşüncenin/tavrın geçerliliğini her dönemde koruduğunu göstermektedir.

*Bizim hâlimizden bilen kimdir 'aşka münkir olan
Bizim sevdiğimiz Haktır bu halka göz ü kaş gelir* (Tatçı 2016:145)

*Gevher dediğim degildir ol söz
Kim bir yere gelmiş ola kaş göz* (Okay-Ayan 2015:176)

Âlî'nin “Âlî gibi zamanede üstünlük/ayrıcılık buldun ise sen de cihan sultanına her sözünü bir kitap kıl” biçiminde gerekli yerde gerektiği kadar ve az sözle çok mana ifade edecek biçimde konuşulmasını tavsiye ettiği beytine paralel olarak Nâbî'de “Gönül, halini arz etmek (için) fırsat olursa (sözünü) uzatma sadeleştir” söyleyişinde bulunur.

‘Âlî gibi zemânede buldunsa imtiyâz
Şâh-ı cihâna her sözünü bir kitâb kıl (Aksoyak 2018:128)

Fırsat düşerse hâlünü ‘arz itmege gönül
Tafsilden sakın sözünü ihtisâra çek (Bilkan 2011:803)

Klasik şiirde temel tiplerden olan sevgili ve onun bütün unsurlarına ait teşbih eksenli söyleyişler yer yer sözü uzatmamak bağlamlarında ele alınır. Özellikle güzellik unsurlarından zülf ve ağız aynı zamanda vahdet/kesret tezatlığının ifadesi olduğundan şairler bu iki unsuru şiirin manasına, derinliğine dönük söyleyişlerinde tercih ederler. Sevgilinin zülfü uzundur ve sözün de zülf gibi uzatılmaması gerekmektedir. Muhibbî; “(O sevgilinin) zülfünü anma çünkü uzun hikayedir, ağzından haber ver de sözünü kısalt” dediği beytinde zülf-ağız karşıtlığı üzerinden çokluk ve birlik tezadına göndermelerde bulunur. Benzer düşüncüyü Nefî; “Nefî eğer gücün yeterse sen de dilini kurtar da sözünü zülüf zinciri (zülüf) gibi uzatma” biçiminde ifade etmiştir.

Zülfün anma çün mutavvel kıssadur
Vir dehânından sözün kıl muhtasar (Yavuz-Yavuz 2016:548)

Sen de Nef’î dilini kurtar eger kâdir isen
Sözü yâ silsile-i zülfü gibi etme dirâz (Akkuş 1991:309)

Divanlarda çeşitli açılardan ele alınarak şiirden, sözden hatta daha genel bir ifade ile divandan geçmek, divanı yakmak söyleyişleri; sözün kıymetini düşüren, aşağı bir dereceye çeken unsurlardan sakınılması bağlamlarında söylenildiği gibi bir divanın tamamlanması, söylenecek sözlerin kaydedilmiş olması açılarından da ifade edilegelmiştir. Bu ifadelerde zaman zaman doğrudan sevgili ekseninde, ona dönük söyleyişler kullanılırken çoğunlukla söz ve onun değeri, sözün nasıl söylenmesi gerektiği mevzularına dair değerlendirmelere de başvurulmuştur. Yoğun olarak mutasavvıf şairlerin divanlarında işlenen ana konulardan olan şiirin bir vasıta olması durumu, mutasavvıf kimliği ön planda olmayan klasik şairlerde de bazı örneklerde ortaklık göstermektedir. Bu durum, klasik edebiyatın temel kaynaklarından olan tasavvufun bütün şairler nezdinde kabul gördüğünün ve zaman zaman ortak söyleyişler vasıtasıyla işlendiğinin bir göstergesidir.

Sonuç

Klasik şiirde divanlarından hareketle şairlerin üsluplarına, şiirlerinde tercih ettikleri kavramlara ve bu kavramlar üzerinden de kimliklerine ilişkin değerlendirmeler yapılabilir. Şairlerin klasik şiirin ana kaynaklarından olan tasavvuf ve bu tasavvuf düşüncesini bütüncül olarak üsluplarına yansıtıp yansıtmadığı mevzu genel değerlendirmeler aracılığıyla ortaya çıkarılabilir. Bunun yanında tasavvuf ve tasavvufun temel düsturlarının şiir ölçeğinde nasıl ve ne biçimde ele alınacağına ilişkin genel bir kabul ve tavır vardır. Dönemlerinden bağımsız olarak incelenen şairlerin bu tasavvuf algısına ait ortak bir hafızasının geliştiği ve bu doğrultuda metinlerini kurdukları görülmektedir. Klasik dönem içerisinde tasavvufa mesafeli bulunan, mutasavvıf kimliğiyle anılmayan şairlerin eserlerinde yer yer tasavvufa ait düşüncelerin anlatılmış olması, bu durumu gösteren en bariz örnektir. Bu çıkış noktasından hareketle tasavvuf düşüncesi ile şiir yazan mutasavvıf şairler bir tarafta tutularak diğer şairlerin eserlerinde kullandıkları şiir ve söze ilişkin değerlendirmeler farklı açılardan ele alınmalıdır. Bir mezhep/meşrepte ilerleyen mutasavvıf şairin, şiirlerinde söz mefhumuna karşı tavrı, benzer özellikler ile şiirin/sözün bir amaçtan çok araç olarak kabul edildiğini göstermektedir. Buna karşın diğer klasik şairlerin eserlerinde de benzer söyleyişlerin bulunması, şiirin içeriği bağlamında bir ayrılık olsa da söz mefhumuna ilişkin bir noktada kesişmenin olduğu muhakkaktır. Tasavvufi eksende yazan şairlerde mevzu benzer kelime kadrosu ile doğrudan tasavvuf merkezine kayarken; tasavvufu ilişkisi -şiirlerinden hareketle-bütüncül olmayan şairler daha rahat bir teşbih ve mecazlar dünyasının kullanımını tercih etmişlerdir. Çoğunlukla mutasavvıf kimliği ön planda olmayan klasik şairlerin şiir ve söz kavramına ilişkin söyleyişleri üzerine yapılan bu değerlendirmede “*divanı yakmak, divanı ateşe vermek, şiirden/sözden vazgeçmek*” deyişleri bağlamında ortak bir üslup özelliğinin varlığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Kaynaklar

- Akdoğan, Yaşar. (t.y.) Ahmedî-Dîvân. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10591.ahmedidivaniyasarakdoganpdf.pdf?0>
(E. Tarihi: 28.07.2019)
- Akkuş, Metin. (1993). Nefî Divanı. Akçağ Yayınları. Ankara.
- Arslan, Mustafa. (2005). Bursalı İffet Divanı. Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Ayan, Hüseyin. (2002). Nesîmî Hayatı Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni. TDK Yay. Ankara.
- Ayvazoğlu, Beşir. (2014). Aşk Estetiği-İslâm Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme-. Kapı Yay. İstanbul.
- Ayverdi, İlhan. (2005). Asırlar Boyu Târihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük. Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul.
- Bilkan, Ali Fuat. (2011) Nabi Divanı. Akçağ Yay. Ankara.
- Biltekin, Halit. (2018). Şeyhî Dîvânı. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/61044.seyhi-divanipdf.pdf?0>
(E. Tarihi: 25.07.2019)
- Canım, Rıdvan. (2000). Latîfî Tezkiretü’ş-Şu’arâ ve Tabsıratu’n-Nuzamâ (İnceleme-Metin). AKM Yay. Ankara.
- Çavuşoğlu, Mehmed. (1971). Necâtî Bey Dîvânı’nın Tahlili. Milli Eğitim Basımevi. İstanbul.
- Çavuşoğlu, Mehmed. (1979). Amrî Dîvan-Tenkidli Basım. Edebiyat Fakültesi Matbaası. İstanbul.
- Çavuşoğlu, Mehmed ve Tanyeri, Mehmet Ali. (1981). Hayretî Dîvan-Tenkidli Basım. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. İstanbul.
- Doğan, Mukammed Nur. (1997). Fuzûlî’nin Poetikası. Kitabevi Yay. İstanbul.
- Erkan, Arif. (2012). Arapça-Türkçe Büyük Sözlük El-Beyan. Yasin Yayınevi. İstanbul.
- Güfta, Hüseyin. (2001). Erzurumlu Şair Hâzık. Özener Matbaası, İstanbul.
- İpekten, Haluk. (1974). Karamanlı Nizâmî Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı. Sevinç Matbaası. Ankara.
- İpekten, Haluk vd. (2017). Heşt Bihişt. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- İsen, Mustafa. (1998). Sehî Bey Tezkiresi Heşt-Behişt. Akçağ Yay. Ankara.
- İz, Fahir. (2014). Eski Türk Edebiyatında Nazım 2. Akçağ Yay. Ankara.
- Kahramanoğlu, Kemal. (2015). Modernliğin Gölgesinde Divan Şiiri. Palet Yay. Konya.
- Kalkışım, Muhsin. (2013). Şeyh Gâlib Dîvânı. Akçağ Yayınları. Ankara.
- Kavruk, Hasan. (2001). Şeyhülislâm Yahyâ Dîvânı. MEB Yayınları. Ankara.
- Kaya, Bayram Ali. (2017). Azmizâde Hâletî Dîvânı. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56159.azmizade-haleti-divanipdf.pdf?0>
(E. Tarihi: 25.07.2019)
- Kılıç, Mahmut Erol. (2017). Sufî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası. Sufi Kitap. İstanbul.

- Kurtoğlu, Orhan. (2017). *Lebîb Dîvânı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55756,lebib-divanipdf.pdf?0>
(E. Tarihi: 28.07.2019)
- Levend, Agah Sırrı. (1984). *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*. Enderun Kitabevi. İstanbul.
- Mengi, Mine. (2015). *Divan Şiirinin Arka Bahçesi*. Akçağ Yay. Ankara.
- Mermer, Ahmet. (1991). *Mezâkî Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Tenkitli Metni*. AKM Yay. Ankara.
- Mutçalı, Serdar. (2015). *Arapça-Türkçe Sözlük*. Dağarcık Yay. İstanbul.
- Okay, Orhan ve Ayan, Hüseyin. (2015). *Hüsn ü Aşk Şeyh Galib*. Dergah Yay. İstanbul.
- Pala, İskender. (2004). *Ansiklopedik Divan Şiir Sözlüğü*. Kapı Yay. İstanbul.
- Sami, Şemseddin. (2007). *Kâmûs-ı Türkî*. Çağrı Yay. İstanbul.
- Tarlan, Ali Nihad. (1992a). *Ahmet Paşa Divanı*. Akçağ Yayınları. Ankara.
- Tarlan, Ali Nihad. (1992b). *Necatî Beg Divanı*. Akçağ Yay. Ankara.
- Tarlan, Ali Nihad. (2004). *Şeyhî Divanı'nı Tetkik*. Akçağ Yay. Ankara.
- Tarlan, Ali Nihad. (2017). *Fuzuli Divanı Şerhi*. Akçağ Yay. Ankara.
- Tarlan, Ali Nihad. (1945). *Hayâlî Bey Dîvânı*. Burhaneddin Erenler Matbaası. İstanbul.
- Tatçı, Mustafa. (2016). *Yûnus Emre Dîvân -Seçmeler-*. DİB Yay. Ankara.
- Ülken, Hilmi Ziya. (2017). *Türk Tefekkürü Tarihi*. YKY Yay. İstanbul.
- Üzgör, Tahir. (1990). *Türkçe Dîvân Dîbâceleri*. Kültür Bakanlığı Yay. Ankara.
- Yavuz, Kemal ve Yavuz, Orhan. (2016). *Muhibbî Dîvânı Bütün Şiirleri I-II*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. İstanbul.



DİVAN ŞİİRİNİN ESTETİK DÜNYASINDA ŞEM'-İ KÂFUR
(KÂFURDAN MUM)
ŞEM'-İ KÂFUR (CAMPHOR CANDLE)
IN THE AESTHETIC WORLD OF CLASSICAL OTTOMAN POETRY

OSMAN KUFACI

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Asst. Prof. Dr., Sinop University, Science and Art Faculty, Department of Turkish Language and Literature

osmankufaci@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-8505-6518>

Atıf / Citation

Kufacı, O. 2020. "Divan Şiirinin Estetik Dünyasında Şem'-i Kâfur (Kâfurdan Mum)". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020), 187-206

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 16.07.2019
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 26.12.2019
Yayın Tarihi-*Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4232>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

DİVAN ŞİİRİNİN ESTETİK DÜNYASINDA ŞEM'-İ KÂFUR (KÂFURDAN MUM)

ŞEM'-İ KÂFUR (CAMPHOR CANDLE)
IN THE AESTHETIC WORLD OF CLASSICAL OTTOMAN POETRY

OSMAN KUFACI

Öz

Kâfur ağacının adı Latince'de Camphora, Almancada Kampfer, Fransızca'da Camphre, İngilizce'de Camphor şeklinde geçer. Ağacın yaprağında, gövde kabuğu ve odunundaki yağ hücrelerinde Camphora (Kâfur) oluşur ve gövdelerde bulunan yarıklar içinde kristalleşir. Daha sonra dal ve gövdelerin su buharı distilasyonu ile elde edilir. Uçucu yağdan kristallendirme ile ayrılan bir bileşiktir. Kış aylarında yapraklarını dökmeyen bu ağaçlar, bin yıllık ormanlar meydana getirmişlerdir. Anavatanı Japonya ve Güney Çin'dir. Bununla birlikte, iklim şartları elverişli bölgelerde de tarımı yapılmaktadır. Kokusu keskin olup lezzeti sonradan serinlik veren acı ve yakıcı bir maddedir.

Kâfurun çok çeşitli kullanım alanları olduğu gibi mum yapımında da kullanıldığı bilinmektedir. Kâfurdan yapılmış mum anlamında divan metinlerinde "kâfûrî şem'a", "kâfûrî şem", "şem'a-i kâfur", "şem'-i kâfur" gibi ibareler kullanılmış ve geniş bir imgelem alanı oluşturulmuştur. Divanlarda kâfur ile ilgili beyitlerde en çok kâfurdan imal edilen mum sözü konusuna edilmiştir. Şem'-i kâfur ile ilgili tasvirler: "Şem'-i Kâfur ile İlgili Benzetmeler" ve "Çeşitli Unsurlar" olarak iki şekilde ele alındı. Bu sınıflamaya dâhil olmayan az sayıdaki tasvir ise "Şem'-i Kâfur İlgili Çeşitli Tasvirler" başlığı altında incelendi. Böylece divan şairinin estetik dünyasındaki bir unsur etrafında ortaya konulmaya çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: Divan Şiiri, Şem'-i Kâfur, Benzetmeler, Tasvirler.

Abstract

The name of camphor tree is camphora in Latin, Kampfer in German, camphre in French and camphor in English. Camphora (camphor) is formed in the oil cells in the leaves, bark and wooden parts of the tree, and crystallizes inside the clefts on the trunk. Later, it is extracted from branches and stems by steam distillation. It is a compound separated from volatile oil through crystallization. An evergreen species, these trees have created thousand years of forests. The tree is native to Japan and South China. However, it is also cultivated in areas with suitable climate conditions. It has a sharp smell and bitter and burning taste accompanied by a cooling effect afterwards.

It has been known that as camphor has a wide range of application areas, it is also used in candle making. Referring to candles made from camphor, classical Ottoman poetry used expressions such as "kâfûrî şem'a", "kâfûrî şem", "şem'a-i kâfur" and "şem'-i kâfur", creating a wide imagination. In divans (collections of poems), candles made from camphor is the most frequently used expression in the couplets on camphor. This study discussed imagery of şem'-i kâfur in 2 categories: "Imagery Related to Şem'-i Kâfur" and "Various Aspects". Little imagery that is not included in this classification was analyzed under the title "Various Imagery on Şem'-i Kâfur". Thus, an element in the aesthetic world of the divan poetry has been tried to be put forward in detail.

Key Words: Classical Ottoman Poetry, Şem'-i Kâfur, Similes, Imagery.

Structured Abstract

Divan poets achieved originality by looking at the same object from different perspectives despite the strict rules of literature. Through their observational skills, they integrated the main elements of social life in divan literature, which had strict principles to follow, and made a wide range of depictions related to the said objects. Among these objects are candles, which were used for lighting purposes before electricity was invented. Candles were one of the most important objects for the people in that period along with air, water and bread. Candles were very important as a source of illumination for the people who had to wait for a time period ranging between one hour twenty minutes and two hours after the evening prayer.

The candle is a part of Divan poetry as it is a source of light that burns, and it is used along with the moth. When the lover is likened to the moth, the face of the beloved is compared to the candle. The lover that burns in the fire of love gets burnt out like a candle. Cutting of the candle in social life is sometimes mentioned in poetry. Additionally; bosom, eye, spirit, neck, tulip, moon, sun, lover, grief, beloved, the face, beauty and union of the beloved are also related to the candle. The fact that the candle has an important place among sources of lighting increases its individual importance. Şem ü Pervane masnavis have a special place in our literature (Pala 1995: 508).

Divan poets reflected depictions related to "şem'-i kâfirî", a part of social life, in their crafts. When the collected poems were reviewed, images that evoke rich associations in the mind were found. It was observed that Şem'-i kâfir was mostly used to refer to the neck of the beloved. The beloved herself was mentioned as Şem'-i kâfir many times. Şem'-i kâfir was also used in a real way in the poems. Additionally, the poets sometimes used the words kâfir and şem' without forming propositional phrases. They preferred to evoke şem'-i kâfirî instead.

The "ârız" (cheek) of the beloved is seen as a camphor candle as the spot on the cheek of the beloved is likened to the moth. The neck of the beloved is a camphor candle due to its whiteness. Although it is not stated in the couplet, the white dress was imagined as a candle due to the fire of the lover's heart. Due to the fire (fire-like red spots) that reflects from the henna applied on it, the white finger (engüşt) of the beloved resembles a camphor candle. The sun is imagined as a camphor candle due to the luminousness and redness of the morning. The bristle pen (hâme-i mû) in the hand of the painter resembles a camphor candle as its exterior is white and its tip is black. The height of the lover (kad) is envisioned as a camphor candle due to her black hair and whiteness. The appearance of the cupbearer who holds a glass of red wine and opens their (snow-white) arms resembles the flame at the tip of the camphor candle. The moon (mâh) is likened to a camphor candle due to its brightness and whiteness. The face of the beloved (riy) is a camphor candle due to its brightness, whiteness and the fact that beauty is associated with the candle. The crystal cup (sâgar-ı mînâ) is imagined as a candle due to its whiteness and the wine it holds. The arm of the cupbearer and the beloved (sâ'id) is thought of as a camphor candle due to its brightness and whiteness. When the radiant calf of the beloved (sâk) is depicted, the camphor candle image is referred to due to its illuminating feature. Tall cypresses (serv-i sehî) are seen as camphor candles due to their whiteness and the flame-like moon observed above them. The bright-bodied (sîmîn-beden) lover is a camphor candle with this appearance due to the fact that the golden (yellow) cone is likened to a flame. The burning heart/bosom (sîne) of the lover resembles a camphor candle due to its whiteness and the fact that it burns. The body (skin) of the beloved, the bone (üstühân) of the lover and the bud of the lily are associated with the camphor candle due to their whiteness. Also, the preciousness of the camphor candle was expressed with the image of "hüküm berâti".

Other than these, it is observed that images related to the camphor candle are formed in reference to meanings such as the white-caftaned beloved (ak hil'atlı cânân), the white body with the golden scarf (altun üsküflü sîm-ten), smoke, applying henna to hand, candlelight from the neck (gerden çerâg yakması), its position against the sun, camphor candle in the real sense or in reference to the beloved, referring to the camphor candle, decorating the camphor candle with golden foil, the reason for the burning of the camphor candle, the scent of the candle, the cypress being covered by snow, the beloved herself as the camphor candle, 'şem and ointments. On the other hand, various depictions related to şem'-i kâfir were made other than those included in the classification above.

Giriş

Kâfur ağacının adı Latince *Camphora*, Almandaca *Kampfer*, Fransızca *Camphre*, İngilizce *Camphor* şeklinde geçer. Ağacın yaprağında, gövde kabuğu ve odunundaki yağ hücrelerinde *Camphora* (Kâfur) oluşur ve yaşlı gövdelerde bulunan yarıklar içinde kristalleşir. Daha sonra dal ve gövdelerin su buharı distilasyonu ile elde edilir. Uçucu yağdan kristallendirme ile ayrılan bir bileşiktir. *Cinnamomum camphora* T. Nees et Ebermaier (Lauraceae) çeşidinin odunundan elde edilir (Baytop 1999: 238; Kahraman 1977: 240).

Bitki 40-50 m yüksekliğinde, kışın yapraklarını dökmeyen ve 2000 yıl gibi çok uzun yaşayabilen bir ağaçtır. Bu bitkiler bin yıllık ormanlar meydana getirmişlerdir. Üçüncü derecede sıcak ve kuru olan bitkinin, bahçelerde ve dağlarda yetiştiği görülür. Tropik bölgelerde de kültürü yapılan bir ağaç türüdür. Vatanı Japonya ve Güney Çin olmakla birlikte, iklim şartları uygun bölgelerde de tarımı yapılmaktadır. Bilhassa Formosa adasında çok görülür. Soğuğa oldukça dayanıklı olan kâfur ağacı, Akdeniz bölgesi ülkesine (Cezayir, İtalya, Mısır) getirilmiş ve bu bölgeye çok iyi uyum sağladığı gözlemlenmiştir. İstanbul'da da Emirgan korusu gibi bazı bahçelerde süs bitkisi olarak yetiştirilmektedir (Baytop 1999: 238; Tanker vd. 1993: 265).

Kâfur maddesi; rensiz, şeffaf, beyaz ve kristalize, billûrî yapılı gevrek parçalarıdır. Çok güzel bir kokuya sahiptir. Kokusu keskin olup lezzeti sonradan serinlik veren acı ve yakıcı bir maddedir. 204 santigrat derecede kaynayan kâfur, suda çok az erir ve basit ısıda uçucudur. Bu sebeple kapalı kaplarda ve serinde saklanmalıdır. İslî bir alev ile yanan kâfur, organik çözücüler ve yağlarda (zeytinyağı) kolaylıkla çözünür. Ticarete değişik şekilli parça hâlinde yer alır. Bileşim özelliği olarak terpen yapısında bir ketondur (Maranki ve Maranki 2008: 148; Baytop 1999: 238).

Kâfur, Kur'an-ı Kerim'de İnsan (Dehr) 76/5'te (Karaman vd. 2108: 577) geçmektedir. Ayette: “İyiler ise içindekine güzel koku (kâfur) katılmış bir kadehten içecekler.” buyrulmaktadır.

İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*'ndeki “kâfur” maddesinde şu bilgileri nakleder:

Uzakdoğu ülkelerinde yetişen ve tıpta kullanılan bir çeşit bitki. Çiçeği papatya çiçeğine benzer. Asıl beyaz kâfur bu ağacın yapışkan olan zamkı imiş, renkli, yarı şeffaf ve kolay kırılan, kıvvetli kokan bir madde imiş. Eski tıpta üçüncü dereceden soğuk ve kuru bilinir. Afiyet ve iştah açıcı, ateşli şişlikleri giderici, baş ağrısını dindirici, uyku verici ve cinsî istekleri artırıcı özelliklere sahip imiş. Kâfur çok güzel kokarmış. Kâfur ağacının kendisi büyük, odunu ak ve yumuşak olurmuş. Kâfur bu ağacın iç kısmında bulunmuş. Kâfuru ıtriyyatta çok kullanırlar. Fensurî ve Reyâhî adlı çeşitleri en iyi cins kâfur imiş. Eskiden aydınlatici maddeler ve mum imalatında da kullanılmış. Kâfurun kırmızı olanları da vardır. Bunların suyu uçularak beyazlaştırılmış. Kâfur, cennette bir ırmağın adıdır. Eskiden ölümlerin kokusu varsa gitsin ve kabirde yılan vs. hayvanlar dokunmasın diye gözlerine, kulaklarına burnuna ve yedi secde azasına pamukla, suya karıştırılmış kâfur koyarlarmış. Hatta bazı yerlerde ölüyü bir kere de kâfurlu su ile yıkarlarmış. Bu yüzden kâfur kokusu ölüme delalet eder. Edebiyatta sevgilinin bedeni ve özellikle gerdanı kâfura benzetilir (Pala 1995: 305-306).

Kâfurun Toplumsal Hayattaki Yeri

Divan şairleri, edebiyatın sıkı kurallarına rağmen özgünlüğü aynı nesneye farklı açılardan bakmakla elde etmişlerdir. Katı kaidelerin olduğu divan edebiyatına gözlem yetenekleri sayesinde sosyal hayatın temel unsurlarını sokmuşlar ve bu nesnelere ilgili oldukça geniş yelpazede tasvirler yapmışlardır. Bu nesnelere biri de elektriğin olmadığı devirde aydınlatma işlevinde kullanılan mumlardır. O dönemki insanlar için mum; hayatın hava, su, ekmek gibi önemli öğelerinden biridir. Akşam namazı vakti girdikten sonra en az bir saat yirmi dakika ile iki saat arasında değişen bir zaman diliminde beklemek mecburiyetinde olan insanlar için mum aydınlatma vasıtası olarak çok büyük bir önem arz etmekteydi.

Osmanlı döneminde mumun aydınlatma aracı olması dışında çeşitli kullanımlara ve âdetlere konu olması söz konusudur. Bir kişinin başka birine mum göndermesi “Bu gece bize geliniz.” manasına gelen bir davet etme geleneğiydi (Onay 1993: 298-299). Fermanlar, emirler, mektupların konulduğu atlas kesenin ağzına bal mumu damlatılır ve üzerine mühür basılmış. Yine eski zamanlarda sıbyan mekteplerine giden çocukların kitaplarını açar açmaz derslerini bulabilmek için ders başı olan yere bal mumu yapıştırmaları bir gelenek hâlini almıştı (Onay 1993: 299). Bundan dolayı “mum yapıştırmak” işaret koymak, unutmamak manasında kullanılmış bir tabirdir (Pakalın 1983: 581).

Osmanlı devrindeki insanlar için böylesine önemli olan bir nesneden zuhur eden çeşitli tabirler ortaya çıkmıştır. Yeniçeri Ocağı’nda çavuşlardan sonra gelen küçük zabıtların bir kısmı için “mumcu” tabiri kullanılır. Bal mumundan hurma ağacı şeklinde yapılan nahlin sünnet çocuğunun ya da gelinin önünde götürülmesi “mum alma” olarak adlandırılır. “Mum alayı” ise ramazan ayında teravihten sonra Hz. Peygamber’in türbesinde yapılan merasimin adıdır. Yumuşak ve uysal olmak manasında ise “mum olmak” deyiimi bulunur. “Mum damlalığı” ve “mum makası” mumla ilgili ortaya konulmuş aletlerdir (Pakalın 1983: 580-581).

Evliya Çelebi’nin kaydettiğine göre iç yağdan mum yapan işyeri sayısı 555, burada çalışan insan sayısı (neferât) 5501 (Evliya Çelebi, C. I: 274); bal mumu dükkânı sayısı 55 olup bu dükkânlarda istihdam edilen insan (neferât) ise 100 kişidir (Dankoff vd. 2006: 320).

Divan şiirinde mum, genellikle ışık kaynağı olması ve yanması dolayısıyla ele alınır, pervane ile beraber zikredilir. Âşık pervaneye benzetilince sevgilinin yüzü de muma teşbih edilir. Aşk ateşinde yanan âşık mum gibi yanıp erir. Sosyal hayat içerisinde mumun başının kesilmesi şiirde kimi zaman söz konusu edilir. Bunlara ilaveten yer yer sine, göz, can, boyun, lale, ay, güneş, âşık, gam, sevgili, sevgilinin yüzü, güzelliği ve vuslatı da mum olarak düşünülür. Aydınlatma vasıtaları içerisinde önemli bir yerinin olması da mumun önemini arttırır. Edebiyatımızda Şem ü Pervane mesnevilerinin farklı bir yeri vardır (Pala 1995: 508). Sevgilinin yanağının muma, âşığın gönlünün ise mumun ateşinde yanan pervaneye benzetildiği Bâkî’nin beyti, yukarıda anlatılanları özetlemektedir:

*Yanar od içre girür şem’-i ruhun şevkiyle dil
Yanmadan pervâsı yok her hidmete pervânedür*

Bâkî (Küçük 1994: 186)

“Gönül, senin muma benzeyen yanağının şevkiyle ateş içerisinde yanmaktadır. Yanmaktan çekinmemektedir, her hizmete pervane gibidir.”

Sosyal hayatta önemli bir yer teşkil eden mumla birlikte çeşitli yardımcı aletlerin de toplum hayatına girdiği görülür. Bu aletlerin başında mumun yerleştirildiği şamdan gelir. Şamdan/mum külâhı, şamdan pulu/mum damlalığı, şamdan hokkası ve mikraz, mum ile ilgili kullanılan yardımcı aletlerdir. Mikraz, ilk başta günümüzdeki makas ve mum söndürme aracı işlevini görmekteydi. Daha sonraları ise mumun günlük hayattan kullanımının kalkmasıyla birlikte yalnızca kelimenin kesme aleti anlamı kalmıştır (Ünlü 2017: 323-324).

Kamus-ı Türkî'de şem'-i kâfurla ilgili "Kâfurla yapılmış pek beyaz ve nefis mum" tabiri geçmektedir (Şemseddin Sâmî 1900: 1139). Kâfurdan yapılmış mum anlamında divan metinlerinde "kâfurî şem'a", "kâfurî şem'", "şem'a-i kâfur", "şem'-i kâfur" gibi ibareler kullanılmış ve geniş bir imgelem alanı oluşturulmuştur. Divanlarda kâfur ile ilgili beyitlerde en çok kâfurdan imal edilen mumla ilgili beyitler kurulduğu görülmüştür. Şem'-i kâfurla ilgili tasvirler: "Şem'-i Kâfurla İlgili Benzetmeler" ve "Çeşitli Unsurlar" olarak iki şekilde ele alındı. Bu sınıflamaya dâhil olmayan az sayıdaki tasvir ise "Şem'-i Kâfur İlgili Çeşitli Tasvirler" başlığı altında incelendi.

Divan Şiirinde Kâfur

1. Şem'-i Kâfurla İlgili Benzetmeler

1.1. Ârız (Yanak)

Sevgilinin güzellik unsurlarının anlatıldığı Arpaemîni-zâde Sâmî'nin *Divan*'ında bulunan aşağıdaki beyte göre, sevgilinin yanağı, güneş ve kâfurdan yapılmış beyaz mumdur. Yüzdeki benin âşığı temsil eden pervaneye benzetilmesi sebebiyle yanak da pervanenin sarıldığı (ve öldüğü) kâfurdan bir mum olarak düşünülmüştür:

*Hâl-i siyehi 'ârız-ı hurşîd-ziyâda
Pervâne gibi şem'a-i kâfûra sarılmış*

Arpaemîni-zâde Sâmî (Kutlar 2004: 492)

"Güneş parlaklığına sahip yanakta siyah beni, pervane gibi kâfurdan yapılan muma sarılmış."

1.2. Boyun (Gerden)

Divanlarda yapılan incelemeler neticesinde, "Şem'-i kâfur"un daha ziyade sevgilinin boynunun kendisine benzetilene olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Aşağıdaki dörtlükte sevgilinin beyaz boynu için benzetmelik olarak "Şem'-i kâfur-ı musaffâ/ halis kâfurdan mum" ibaresi kullanılmaktadır:

*Dimişem tâvûs-ı ra'nâ boynuna
Şem'-i kâfur-ı musaffâ boynuna
Pâk ü sâfî sîm sîmâ boynuna
Hoş ser-efrâz u dil-ârâ boynuna
Dede Ömer Rûşenî (Tavukçu 2018: 223)*

"Senin boynun için güzel tavus; saf kâfurdan yapılmış mum, temiz ve saf gümüş yüz; güzel, benzerlerinden üstün ve gönül süsleyen tabirlerini kullanmışım."

Celîlî'den alıntılanan aşağıdaki örnek beyitte ise şair, sosyal hayattaki gerçeklik düzleminden hareket etmektedir. Şair, dışın sevgilinin boynu üzerindeki yaralama hadisesini tırnağın kâfurdan mum üzerine yer yer yaptığı (yeşil renkli) izler olarak görür ve hüsn-i talil sanatı yapar:

*Boynunu dendân senün zahm itmedi kim nâhunun
Şem '-i kâfûr üstine yir yir sürüpdür sebz-reng*

Celîlî (Nas 2018: 314)

“Diş senin boynunu yaralamadı ki tırnağın kâfurdan mum üzerine yer yer yeşil renk sürmüştür.”

Âşığın kıskançlığının sanatsal bir dille ele alındığı aşağıdaki beyitte sevgilinin saçı, taze amber; boynu ise kâfurdan bir mum olarak tahayyül edilmiştir:

*Döyimez dîde ki zülfün uzada boynuna el
Şem '-i kâfûrîyi gör 'anber-i terden küniler*

Ahmet Paşa (Tarlan 2005: 210)

“Saçının boynuna el uzatmasına göz dayanamaz. Kâfurdan mumu taze amberden kıskanır.”

1.3. Elbise

Âşığın üzerindeki elbisesi gönlünün ateşinden yanıp kâfurdan bir mum hâline gelmiştir:

*Yanar sûz-ı derûnundan olur bir şem '-i kâfûrî
İlet yanunca zâr-i hâke âhir ol kefenden geç*

Gelibolulu Âlî (Aksoyak 2018: 568)

“(Elbise) gönlünün ateşinden yanıp kâfurdan bir mum olur. Yanı sıra toprağın altına gönder, sonunda o kefenden vazgeç.”

1.4. Engüşt (Parmak)

Üzerine yakılan kınadan beliren ateş (gibi kırmızılıklar) sebebiyle sevgilinin parmağı kâfurdan bir mum gibidir:

*Meger bir şem '-i kâfûrî durur engüştü dildârın
K 'ucunda nakş-ı hinnâdan olur geh geh 'ayân âteş*

Revânî (Ziya Avcı 2017: 93)

“Sevgilinin parmağı galiba kâfurdan bir mumdur ki ucunda kına resminden bazı bazı ateş belirir.”

1.5. Güneş

Sabah vaktini anlatan Sâkıb Dede, güneşi istiare yoluyla kâfurdan bir mum olarak niteler:

*Sepîde-dem ki şebistân-ı gurbet-i şâma
Olunca subh-ı vatan şem '-i rûşen-i kâfur*

Sâkıb Dede (Arı 2018: 54)

“Gün aydınlığı ki vatani (doğum yeri) olan sabah vaktine kadar gece gurbetinin harem odasına kâfurdan parlak bir mumdur.”

Sevgilinin yatak odasındaki kâfurdan yapılmış mum, çok parlak olması sebebiyle sabah güneşine benzetiliyor. Burada sevgilinin bedeninin beyazlığından ötürü istiare sanatıyla kâfurdan bir muma teşbih edildiği de akılda tutulmalıdır:

Gülîstânında şeb encümle sünbül-zâr-ı pür-şebnem

Şebistânında hursîd-i seher bir şem'-i kâfûrî

Nef'î (Akkuş 1993:162)

“(O sevgilinin) gülbahçesindeki gece yıldızlarla (sanki) çiğ tanesi ile dolu sümbül bahçesidir. (O sevgilinin) yatak odasındaki kâfurdan yapılmış mum sabah güneşi gibidir.”

1.6. Hâme-i Mû (Kıl Kalem)

Ressamın elindeki kıl kalem, dışının beyaz ve ucunun siyah olması hâliyle kâfurdan bir mumu andırmaktadır:

Hevâsınun eserinden idi ki nakkâşun

Elinde hâme-i mû oldı şem'a-i kâfûr

Muvakkit-zâde Pertev (Bektaş 2004:468)

“Nakkâşın elindeki kıl kalem (o sevgilinin) arzusunun eserinden kâfurdan bir mum hâline geldi.”

1.7. Hüküm Berâtı

“Kâfurdan yapılan mum, kıymet bakımından hükümlerin yazıldığı bir berattır.” Bu cümleden olarak kâfurdan yapılmış mumun oldukça kıymetli olduğu sonucu çıkarılabilir:

Kadr ile bir şem'-i kâfûr berâtudur hüküm

Şu'le-i 'âlem-fürûzıdır yanar par par nişân

Âşık Çelebi (Kılıç 2017: 39-40)

“Kıymet olarak kâfurdan yapılan mum, sanki hükümlerin yazıldığı bir berattır. Nişan, dünyayı aydınlatan bir alevdir ki par par diye yanar.”

1.8. Kad (Boy)

Süheylî'den alıntılanan beyitte sevgilinin gümüş gibi beyaz boyu kâfurdan mamul bir mum, saç da mumun dumanı olarak tasavvur edilmiştir:

Kadd-i sîmînün senün bir şem'dür kâfûrdan

Dûd-ı 'amber-bûy farkında olan kâkül gibi

Süheylî (Harmancı 2007: 410)

“Senin gümüş gibi beyaz boyun kâfurdan yapılmış bir mumdur, onun amber kokulu dumanı da başındaki saç gibidir.”

Sevgilinin çok uzun boyu, beyaz rengi dolayısıyla kâfurdan bir muma teşbih edilmektedir. Bu benzetmede muhatabın altından yapılmış külâhının sarı olması sebebiyle ateşe benzetilmesinin de etkisi vardır. Burada kâfurdan mumların daha uzun imal edildiğini düşünmek mümkündür:

Anun zerrîn-külâhı gûyiyâ bir pâre âteşdür

Sanur bir şem'-i kâfûrîye benzer ol kad-i füzûn

Mânî (Demirel 2017: 129)

“Onun altından külâhı sanki bir parça ateştir. O çok uzun boyun kâfurdan bir muma benzediğini sanır.”

1.9. Kollar

Eline kırmızı şarap kadehi alan ve (bembeyaz) kollarını açan sakinin görünüşü, kâfurdan yapılmış mumun ucundaki bir alev imgesiyle anlatılmaktadır:

*Bir şu 'le uyar şem'a-i kâfûrun ucundan
Sâkî ele câm al o güzel kollar açılsun*

Gelibolulu Âlî (Aksoyak 2018:1045)

“Kâfurdan yapılmış mumun ucundan bir alev yak. Ey saki eline kadeh al, o güzel kollar açılsın.”

1.10. Mâh (Ay)

Nakledilen beytin kompozisyonu oluşturulurken gecenin (karanlığının) ortasında parlayan ay kâfurdan bir mum olarak görülmüştür:

*Câm-ı fagfûriyi çarh almasun artık eline
Şem'-i kâfûriyi hergiz dahı yakmasun mâh*

Revânî (Ziya Avşar 2017: 51)

“Felek çini kadehi artık eline almasın. Ay, asla kâfurdan mumu yakmasın.”

1.11. Rûy (Yüz)

Leff ü neşr sanatının gerçekleştirildiği aşağıdaki beyitte, sevgilinin yüzündeki ben, siyah renkli bir kuş olarak tasavvur edilmektedir. Ben kuşu, siyah renginden ötürü, sevgilinin yüzünün aydınlığını/parlaklığını uçurmaktadır (yok etmektedir). İkinci mısradan ise kâfurdan muma karabiberin pervane olduğu beyan ediliyor. Bu bağlamda ben ile karabiber; yüz ile de kâfurdan mum ilişkisi söz konusudur:

*Mürg-i hâli n'ola uçursa fûrûg-ı rûyun
Şem'-i kâfûruna fûlful de olur pervâne*

Muvakkit-zâde Pertev (Bektaş 2004:271)

“Ben kuşu, yüzünün aydınlığını uçurursa (ortadan kaldırırsa) buna şaşılır mı? Kâfurdan mumuna karabiber de pervane olur.”

Sevgilinin güzellik kandilinin ışığı kâfurdan yapılmış mumun parıldayışı olarak tahayyül edilmiştir:

*Çerâg-ı hüsnünün nûrî fûrûg-ı şem'-i kâfûrî
Nigâr-ı 'anberîn-gîsû nihâl-i sîm-sîmâdur*

Bâkî (Küçük 1994: 132)

“Güzelliğinin mumunun ışığı, kâfurdan yapılmış mumun parıldayışıdır. Amber kokulu sevgili, gümüş (beyaz) yüzlü nihaldir.”

1.12. Sâgar-ı Mînâ (Billur Kadeh)

Eğlence meclisinde bulunan billur kadeh, beyazlığı ve içerisinde bulunan şarap dolayısıyla, kâfurdan bir muma benzetiliyor:

*Olur her şu 'le-i cevvalê bir pervâne-i pür-sûz
Bezimde sâgar-ı mînâ-yı meydîr şem'-i kâfuru*

Şeyh Gâlib (Okçu 2018: 589)

“Her alev çemberine çok yanık bir pervane vardır. Mecliste şarabın billur kadehi (o pervanenin) kâfurdan bir mumudur.”

1.13. Sâ'id (Kol)

Sakinin gümüş gibi parlak kolu ve şarabın altından kadehi; parlak bir ışık vermesi bakımından kâfurdan bir mum olarak hayal edilmiştir:

*Bezme virdi şem'-i kâfûrî gibi nûr-i ziyâ
Sâ'id-i sîmîn-i sâkî câm-ı zerrîn-i şarâb*

Şeyhülislâm Yahya (Ertem 2018: 34)

“Sakinin gümüş gibi parlak kolu ve şarabın altından kadehi, meclise kâfurdan mum gibi parlak bir ışık verdi.”

Sevgilinin kolu, parlaklığı ve beyazlığı sebebiyle kâfurdan bir mumdur ve bu hâliyle kandile benzetilen aya ihtiyaç duyulmamaktadır:

*Çerâğ-ı mâha muhtâc eylemezsün meclisi sâkî
Elinde câm-ı âteş sâ'edündür şem'-i kâfûrî*

Beyânî (Başpınar 2008: 619)

“Ey saki, meclisi ay kandiline muhtaç eylemezsün. Elinde ateş kadehi ve kâfurdan mum ise kolundur.”

Sevgilinin beyaz kolunun kâfurdan mum olarak hayal edildiği beyitte, kolun üzerine damga vurulması, kâfurdan bir mumun yakılması olarak düşünülmüştür:

*Koluna dağ yakdı sanmanız ol gözlerüm nûr
Oyardı bezmi pür-şevk etmege bir şem'-i kâfûrî*

Vusûlî (Taş 2010:203)

“O gözümün nuru, kolunu damgaladığımı sanmayınız. Meclisi şevklendirmek/ışıklandırmak için bir kâfurdan bir mum yaktı.”

1.14. Sâk-ı Sîm (Beyaz Baldır)

Nehcî Divanı'nda yer alan aşağıdaki beyitte, sevgilinin parlak baldırı (sâk) aydınlatıcı özelliğinden dolayı kâfurdan mamul bir mum olarak tasavvur edilmiştir:

*Fürûzân eyle zerrin-câmı sâkî sâk-ı sîmünde
Münevver eylesün bezm-i safâyı şem'-i kâfûrun*

Nehcî (Aslan 2005: 328)

“Senin kâfurdan mumun safâ meclisini aydınlatsın. Ey saki, gümüş gibi parlak baldırında altından kadehi parlak eyle.”

1.15. Serv-i Sehî (Düzgün Boylu Servi)

Arpaemîni-zâde Sâmi'nin aşağıdaki beyitinde alev gibi görünen parlak ayın, bembeyaz servi boyluların üzerinde görünmesiyle birlikte ortaya çıkan tablo kâfurdan mum misalidir:

*Çemende döndi her serv-i sehî bir şem'-i kâfûra
Serinde şu 'leveş zâhir olup gece meh-i garrâ*

Arpaemîni-zâde Sâmi (Kutlar 2004: 134)

“Parlak ay, gecenin başında alev gibi görüldüğünde çayırdaki her düzgün boylu servi bir kâfurdan yapılan muma benzedi.”

1.16. Sîmîn-beden (Beyaz Vücut)

Edirneli Nazmî nakledilen beytinde, sevgilinin bembeyaz görünüşünü, sîmîn-beden (gümüş gibi parlak beden) ibaresiyle gözler önüne sermektedir. Bu sevgili altın yani alev renginde bir şapka giymektedir. Sevgili, altın/alev rengi külahını eğri giymesi hâlinde rûzgârın parlaklığını (alevini) aldığı kâfurdan bir mumu andırmaktadır:

*Döner bir şem'-i kâfûriye kim yel şu'lesin almış
Kaçan kim geysel sîmîn-beden zerrîn-külâh eğri*

Edirneli Nazmî (Üst 2011: 6089)

“O gümüş gibi parlak vücutlu sevgili, altından külahını eğri giyse rûzgârın parlaklığını aldığı (söndürdüğü) kâfurdan bir muma benzer.”

1.17. Sîne (Bağır/Gönül)

Nehcî, sevgilinin parlak yüzünün hayaliyle âşğın her gece yanan bağırını/gönlünü odada sabaha kadar yanan kâfurdan bir mum olarak hayal etmektedir:

*Hayâl-i rûy-ı tâbânunla her şeb sîne pür-tâbuz
Yanar kâşânemüde subh olunca şem'-i kâfûri*

Nehcî (Aslan 2005: 407)

“Parlak yüzünün hayaliyle her gece sinemiz yanıyor. Hücremizde sabaha kadar kâfurdan bir mum yanıyor.”

1.18. Ten (Vücut)

Edirneli Emrî, sevgilinin tenini (vücudunu) beyazlığı sebebiyle kâfurdan bir muma benzeter. Şair, yanan bir mumun görüntüsünden hareketle sevgilinin güzelliğini övmektedir. Bedeni kâfurdan bir mum olan sevgilinin kâkülü ise mumun ucundaki ipi ya da başı üzere olan misk renkli dumanıdır:

*Tenin bir şem'-i kâfûri ucında rismân kâkül
Yâ ol şem'ün başı üzere olan müşğîn duhân kâkül*

Emrî (Saraç 2018: 168)

“Senin bedeninin kâfurdan bir mum, kâkülün ise ucundaki ipi ya da mumun başı üzere olan misk renkli dumanıdır.”

1.19. Üstühân (Kemik)

Bursalı Rahmî, sevgiliye kavuşma aşamında hayret ile canları çıktığında her kemiğinin kâfurdan yapılmış mumlar yakacağını söylemektedir. Burada can, mumun fitiline; kemik de mumun beyaz olan dış yüzeyine teşbih edilmektedir:

*Vuslat şebinde hayret ile çıkırsa cânumuz
Kâfûri şem'alar yaka her üstühânımız*

Bursalı Rahmî (Erdoğan 2017: 202)

“Sevgiliye kavuşma akşamında hayret ile canımız çıksa her kemiğimiz kâfurdan yapılmış mumlar yakar.”

Sevgilinin yüzü beyazdır, parlaktır, aydınlatici ve yakıcı özelliğe sahiptir. Şair, sevgilinin yüzünün arzusuyla yanmış bedeninin toprak olması hâlinde mezarının üzerindeki her kemiğin kâfurdan bir mum olacağı kanaatindedir. Kemik, beyazlığı itibariyle kâfurdan bir mum olarak hayal edilmiştir:

*Hâk olursa şevk-i ruhsârunla cism-i sühtem
Kabrüm üzre şem`-i kâfûrî ola her üstühân*

Mesihî (Mengi 2014: 56)

“Yüzünün arzusuyla yanmış bedenim toprak olursa mezarım üzerinde her kemik kâfurdan bir mum olur.”

1.20. Zambak Goncası

Divan şairinin estetik dünyasında çokça yer verdiği hususlardan biri de bahçe dünyasıdır. Bahçeye ait özellikleri şiirin estetik yapısına ustaca yerleştirmiştir. Aşağıdaki beyitte de insana ait özellikler tabiattaki unsurlara aktarılmaktadır. Gül bahçesi içerisindeki zambak goncası, beyaz renginden ötürü, kâfurdan bir mum olarak; nergis ise altından bir şamdan olarak tahayyül edilmiştir:

*Şem`-i kâfûrî durur gül-şende zambak goncası
Nergisi kıldı anuñçün şam`dân-ı zer çemen*

Revânî (Ziya Avşar 2017:130)

“Gül bahçesinde zambak goncası, kâfurdan bir mumdur. Çimen onun için nergisi altından bir şamdan eyledi.”

2. Şem`-i Kâfurla İlgili Çeşitli Unsurlar

Araştırmannın birinci kısmında teşbih, leff ü neşr ve istiare sanatları bağlamında Şem`-i kâfurla ilgili yapılan tasvirler incelendi. Burada ise birinci bölüm dışında kalan hususlar belli bir sınıflandırmaya tabi tutularak ele alınacak.

2.1. Ak Hil`athı Cânân (Beyaz Kaftanlı Sevgili)

Şu beyitte imgenin yapılış aşamasında, beyaz kaftan giymiş insanın kâfurdan bir muma benzediği düşüncesinden hareket edilmiştir:

*Ger Celilî ak hil`at ile göre cânân seni
Şem`-i kâfûrî-i bezm-i sine-i gamgîn sanur*

Celilî (Nas 2018: 240)

“Eğer Celili, sevgili seni beyaz kaftan ile görürse bağı dert ile doluların meclisinin kâfurdan mumu zanneder.”

2.2. Altın Üsküflü Sîm-ten (Altın Börklü Beyaz Beden)

Ay gibi beyaz bir yüz ve gümüş gibi parlak bir vücuda sahip sevgiliyi mecliste altın börk ile görenler kâfurdan yapılmış muma benzetmektedir. Bu teşbihte sevgilinin yüzünün beyazlığından ve parlaklığından dolayı aya, yine aynı sebeplerden, vücudunun gümüşe

benzetilmesi ve başındaki altın renkli brkn ise mumun üzerindeki alevi andırması etkili olmuştur:

*Ŗem'-i kâfriye teŖbh ider iy mâh-likâ
Altun skf-ile gören bezmde sen sm-teni*

Edirneli Nazm (st 2011: 6533)

“Ey ay yzli sevgili, sen gmŖ gibi parlak vcutluyu mecliste altın skf (börk) ile gören kâfurdan yapılmıŖ muma benzetir.”

Emr de Edirneli Nazm’nin yukarıdaki beyti ile aŖađı yukarı aynı kompozisyonu izmiŖtir:

*Ŗem'-i kâfr ey sanem bezmnde ayagn turup
Altun skf urunur bir sm-ten mahbbdur*

Emr (Saraç 2018: 63)

“Ey put gibi güzel! Kâfurdan yapılmıŖ mum senin meclisinde ayağını kaldırıp altından börk giyen bir gmŖ gibi parlak bedenli sevgilidir.”

2.3. Dumani

Sevgilinin boynu üzerine taraktan sa dökülmesi, kâfurdan mumun etrafını siyah ıŖıđın kaplaması olarak yorumlanmıŖtır:

*Ŗem'-i kâfrnn etrâfn tutar nr-ı siyâh
Gerdeni üzre kaçan kim Ŗâneden gs döker*

BehiŖt (Aydemir 2018: 306)

“Boynu zerine ne zaman ki taraktan sa döker, kâfurdan mumun etrafını siyah ıŖık kaplar.” Sevgilinin boynu, kâfurdan yapılmıŖ bir mumdur, üzerindeki amber saçan siyah sa ise mumun dumani gibidir:

* dd-ı Ŗem'-a-ı kâfr Sâmiyâ yakıŖur
O gerden üzre siyeh-zülf-i 'anberâsâsı*

Arpaemni-zâde Sâmi (Kutlar 2004: 564)

“Ey Sami! O boyun üzerine amber saçan siyah saçı, kâfurdan yapılmıŖ mumun dumani gibi yakıŖır.”

2.4. Ele Kına Yakılması

AŖađıya kaydedilen beyitte elin içi gmŖ Ŗamdana, kına da mumun alevine benzetilmiŖtir. Böylece kına yakılan el, gmŖ bir Ŗamdan içerisinde kâfurdan mumun yanıŖı olarak tasavvur edilmiŖtir:

*Ol mâh-pâre destine hnnâ-frz olup
Kâfr Ŗem' yakdı gmiŖ Ŗem'dânına*

Arpaemni-zâde Sâmi (Kutlar 2004: 551)

“O ay parçası eline kına yakıp (sanki) gmŖ Ŗamdanına kâfurdan yapılmıŖ mum yaktı.”

2.5. Gerden erâg Yakar (Boyun Kandil Yakar)

Sevgilinin saçı, siyah rengi dolayısıyla geceye, güzellik de meclise teŖbih edilmektedir. Boyun da bu meclisi süslemek için kâfurdan mumlar yakar gibi kandil

yakmaktadır. Sevgilinin güzelliği, geceleyin kurulan meclislerin realitesinden hareketle anlatılmaktadır:

*Zülfün şebinde meclis-i hüsnünü zeyn için
Kâfûrî şem'ler gibi gerden yakar çerâğ*

Kalkandelenli Mu'idi (Tanrıbuyurdu 2012: 212)

“Saçımın gecesinde güzellik meclisini süslemek için boyun, kâfurdan mumlar yakar gibi kandil yakar.”

2.6. Güneş Karşısındaki Konumu

Sevgilinin güzelliğini öven Bâkî, bu bağlamda kâfurdan yapılan mumun güneş karşısında aydınlatma niteliğinin azlığına vurgu yapmaktadır:

*Belirmez hüsnüne karşı çerâğ-ı subh-dem nûrî
Ne denli fer vire hûrşid öninde şem'-i kâfûrî*

Bâkî (Küçük 1994: 400)

“Senin güzelliğine karşı sabah vaktinin mumunun ışığı belli olmaz. Kâfurdan yapılan mum güneş karşısında ne kadar aydınlık verecek ki!”

2.7. Hakiki Manada ya da Sevgili Anlamıyla Kâfurdan Mum

Şem'-i kâfur ile ilgili bazı beyitlerde ibarenin gerçek anlamı düşünülmeyle beraber istiare yoluyla sevgili de anlaşılmalıdır. Kasidesinde yer alan eğlence meclisinin anlatıldığı kısımda Gelibolulu Âlî, meclisi mübalağa yoluyla övmektedir. Bu bölümdeki beyitte, “şem'a-ı kâfur” ibaresi kâfurdan mamul muma ve sevgiliye karşılık gelmektedir. Kâfurdan mumun/sevgilinin ay ve güneşe ışık verdiği söylenmektedir:

*O bezm içinde olan rûzî şeb sanup şebi rûz
Ziyâ virirdi meh ü mihre şem'a-ı kâfur*

Gelibolulu Âlî (Aksoyak 2018: 90)

“O meclis içerisinde olan gündüzü gece, geceyi de gündüz sanıp kâfurdan mum ay ve güneşe ışık verirdi.”

Şeyhülislam Mehmed Efendi için kaleme alınmış kasidede pencere üzerindeki yarım daire biçimli kısım, yay olarak düşünülmüştür. Muhtemeldir ki, pencerenin önünde yanar/duran kâfurdan mum ya da sevgili; altın peykanlı (mutluluğa benzetilen) okun yaya girmesi olarak tasavvur edilmiştir:

*Zîr-ı tâkında fîrûzân şem'-i kâfûrî değil
Oldu zer-peykân ile sehmi-i saâdet der-kemân*

Nef'i (Akkuş 1993:223)

“Penceresinin altında parlayan kâfurdan yapılmış mum değildir. Saadet oku altın peykan ile yaya girmiş oldu.”

Âşık ve maşuk çerçevesinden de yorumlanabilecek aşağıdaki beyitte, kâfurdan mumun etrafında pervanelerin dönmesi ve kendisini ateşte yakması hadisesinden hareket edilmiştir:

*Dönerken şu'le-yi pür-tâbına sûzân idüp cânın
Yapışmış suhte-yi pervâne kalmış şem'-i kâfura*

Nehcî (Aslan 2005: 380)

“Bağrı yanık pervane (o mumun etrafında) dönerken canını çok sıcak alevine yakıp kâfurdan muma yapışıp kalmış.”

2.8. Kâfurdan Muma İmada Bulunması

Şem'-i kâfur ile ilgili tasvirlerde tespit edilen hususlardan biri bazı şairlerin “şem” ve “kâfur” kelimelerini ayrı ayrı kullanıp “şem'-i kâfur”a imada bulunmalarıdır. Divanlarda bu durumla ilgili birçok misal bulunmaktadır. Bu hususu örneklendirmek amacıyla iki beyit aşağıya alıntılanmaktadır.

Sevgilinin cismi (bedeni) beyazlığı sebebiyle kâfura teşbih edilmektedir. Sevgilinin kendisi de parlaklığı sebebiyle mum olarak hayal edilmektedir. Böylece kâfurdan muma imada bulunmaktadır:

*Nûrdan ruhsâre vü kâfûrdan cism Emriyâ
Şem'-veş mahbûb-ı râ'nâ ruh güzel kad nâzenîn*

Emrî (Saraç 2018: 200)

“Ey Emri! Işıktan yüz ve kâfurdan beden. Mum gibi parlak güzel sevgili, yanak güzel, boy ise ince yapılı.”

Hz. Hüseyin'in boynu renk bakımından kâfur gibidir. Şehitliğin harem dairesinin mumu (Hz. Hüseyin) ışıktan daha fazla aydınlık vermiştir. Beyitte kâfur ve şem'e yer verilerek şem'-i kâfur çağrışımı yapılmıştır:

*Kesilmiş gerden-i kâfûr-gûn peyveste akmış hûn
Şebistân-ı şehâdet şem'-i virmiş şu'le nûr-efzûn*

Gelibolulu Âlî (Aksoyak 2018:456)

“(Hz. Hüseyin'in) Kâfur renkli boynu kesilmiş ve daima kan akmış. Şehitliğin harem dairesinin mumu ışıktan daha fazla aydınlık vermiş.”

2.9. Kâfurdan Mumun Üzerine Süs İçin Altın Varak Çekilmesi

Süs için kâfurdan muma altın yaprak çekilmesi hususunun anlaşıldığı beyitte; âşığın solgun yüzü altın yaprağa, sevgilinin gümtüş gibi beyaz boynu kâfurdan muma teşbih edilmektedir.¹

*Rûy-ı zerdümden kaçurma gerden-i simînüni
Zînet için zer varak çek şem'-i kâfûr üstine*

Vusûlî (Taş 2010:189)

¹ *Vusûlî Divânı'nın* hazırlayıcısı “açıklamalar” kısmında bu konu ile alakalı açıklamalarda bulunduğundan ve şem'-i kâfur üzerine süs için altın varak çekildiğini (Taş 2010: 262) belirttikten sonra iki beyit örnek gösterir:

Kâfûrî şem' üzre takılmış fetildür
Boynunda saglu sollu görinen külâleler (Hudâyî)
Meger bir şem'-i kâfûrî-durur engüşti dil-dârun
K'ucında nakş-ı hinnâdan olur geh geh 'iyân âteş (Revânî)

“Solgun yüzümden gümüş gibi boynunu kaçırma. Süs için kâfurdan mum üzerine altın yaprak çek.”

Edirneli Nazmî'ye ait şiir parçasında, yukarıdaki beyitte görülen imgenin akisleri yer almaktadır. Sevgilinin beyaz kolunun dağlanmış hâli, sanki üzerine süs olarak altın varak çekilmiş kâfurdan bir mumu andırmaktadır:

*Dönmüş altunlar düzülmüş şem'-i kâfûriye hûb
Sâ'id-i sîmînine kim dağlar yakmış nigâr*

Edirneli Nazmî (Üst 2011: 2099)

“Sevgili, beyaz kolunu dağlamış. Güzel, kâfurdan bir muma dönmüş, altınlar hazırlanmış.”

2.10. Kâfurdan Mumun Yanma Sebebi

“Şem'-i kâfur” tasvirlerinde orijinal addedilebilecek aşağıdaki beyitte sevgilinin boynunun ışığının arzusuyla kâfurdan mumun sabrı yakıp bitiren fitilinin yandığı şekilde hüsn-i talil sanatına yer verilmektedir:

*Ziyâ-yı gerdeni şevk ile şem'-i kâfurûn
Yanar fetîl-i ser-endâz-ı sabr u samâni*

Numân Mâhir (Batğı 2017: 155)

“Kâfurdan mumun sabrı yakıp bitiren fitili, boynunun parlaklığının aşkıyla yanar.”

2.11. Kokulu Olması

Sevgilinin meclisinde öd ve kâfurdan mum yanmaktadır. Bu sebeple can kulağını misk ve amber kokulandırmaktadır. Leff ü neşr ilgisiyle şem'-i kâfurun amber kokusu yaydığı sonucu anlaşılmaktadır. Kâfurla ilgili bazı beyitlerde amber kokusunun yer alması, eğer bu estetik kaygılarla dile getirilmiş bir imge değilse, kâfura amber kokusu katıldığını akla getirmektedir. Ayrıca kâfurun kendisi de kokulu bir maddedir:

*Meclisinde 'ûd göyner şem'-i kâfûrî yanar
Cân dimâğını mu'attar müşk ile 'anber kılır*

Ahmed-i Dai (Özmen 2017:44)

“Senin meclisinde öd ve kâfurdan mum yanar. Can dimağını misk ve amber kokulandırır.”

2.12. Servinin Karla Kaplanması

Aşağıdaki beyitte, kar yağdığı zaman bahçede bulunan servi ağaçları ile ilgili bir hayal yer almaktadır. Çayırılık meclisinde her servi kar ile kaplanıp, beyazlıkları ve şekilleri itibarıyla, kâfurdan bir mum gibi olmuştur:

*Kaplanıp berf ile her serv çemen bezminde
Dikilüp tırdı olup şem'a-i kâfûra bedel*

Gelibolulu Âlî (Aksoyak 2018: 304)

“Çayırılık meclisinde her servi kar ile kaplanıp kâfurdan muma karşılık olup dikilip ayağa kalktı.”

2.13. Sevgilinin Kendisi Kâfurdan Mum

Divanlarda sıklıkla rastlanan imgelerden biri istiare yoluyla sevgilinin kâfurdan bir mum olarak hayal edilmesidir. Kendini pervaneye benzeten Fevzî, sevgili gibi bir tane daha kâfurdan bir mumun bulunmayacağını iddia eder:

*Bir bencileyin üstüne pervânelik eyler
Bir sencileyin şem'a-i kâfûr ele girmez*

Fevzî (Kaplan 2008: 261)

“Senin üstüne benim gibi pervanelik yapacak bir kişi ve senin gibi bir (tane daha) kâfurdan yapılmış mum ele geçmez.”

Sevgili, istiare sanatı yapılarak kâfurdan bir mum olarak ele alınmaktadır:

*Hamdüli'llâh yine bezm-i emel-i şâdîde
Şem'-i kâfûrî-i ümmîd fûrûzân oldı*

Vahyî (Taş 2004: 305)

“Allah’a hamd olsun yine mutluluk emelinin meclisinde ümidin kâfurdan mumu parladı.”

Eskiden ve günümüzde de çok az olmakla birlikte kullanılan mumların fitili gerek rüzgâr gerekse de yanma esnasında hafifçe titrer. Gelibolulu Âlî, bu hakikatten yola çıkmaktadır. Sevgili, âşığın yanmasından titreyen kâfurdan bir mum misalidir:

*Sûzişumden muştarib bir şem'a-i kâfûrdur
Tâb-ı teb kim ol semen-sîmâyı dir dir ditredür*

Gelibolulu Âlî (Aksoyak 2018:664)

“Yanmamdan titreyen (sevgili) kâfurdan bir mumdur. Sıtmanın harareti ki yasemin gibi beyaz yüzlüyü tir tir titretir.”

2.14. Şem' ve Merhem

Kişinin kendi kendine yardımcı olamayacağı, “Kişinin kendi çerâğı yarasına yaramaz.” cümlesiyle anlatılmaktadır. Bilindiği üzere kâfurdan merhem yapılmış ve yaraların tedavisinde kullanılmıştır. Orijinal diyebileceğimiz imgede “Pervanenin gönlüne mumun kâfurunun merhem olmayacağı” söylenerek zihinde kâfurdan mum ve merhem çağrışımları oluşturulmuştur:

*Yaramaz yarasına kendi çerâğı kişinin
Merhem olmaz dil-i pervâneye kâfûr-ı şem'*

Haşmet (Arslan ve Aksoyak 2018:182)

“Kişinin kendi mumu yarasına ilaç olmaz. Pervanenin gönlüne mumun kâfuru merhem olmaz.”

3. Şem'-i Kâfur İlgili Çeşitli Tasvirler

Yukarıda sınıflandırmaya dâhil edilenler dışında şem'-i kâfurla ilgili çeşitli tasvirlerin yapıldığı görülür. Bu bölümde hiçbir tasnife dâhil edilmeyen örneklere yer verildi.

Kâfurdan imal edilmiş mumun sabaha kadar yanması, sevgilinin yüzü olmayı tecrübe ettiğinden her gece Nûr ayetini dilinden düşürmemesi hayali sebebine bağlanarak hüsn-i talil sanatı yapılmaktadır:

*Mücerreb viridi olmagın ruhunçün âyet-i nûri
Düşürmez subha dek her şeb dilinden şem '-i kâfûri*

Emrî (Saraç 2018: 409)

“Kâfurdan mum, senin yüzün olmayı tecrübe ettiğinden her gece nur ayetini dilinden düşürmez.”

Gerçeklik düzleminin hâkim olduğu beyitte mecliste kandil ve kâfurdan mumun yanması, nur üstüne nur olarak değerlendirilmiştir:

*Yanar kandil ü göynür şem '-i kâfûr
Zihî meclis k'olur nûrun 'alâ-nûr*

Filibeli Vecdî (Kavruk ve Selçuk 2017: 80)

“Kandil ve kâfurdan mum yanar. Ne hoş bir meclis ki nur üstüne nur olur.”

Şehzadenin sünnet düğünü meclisinin tasvirinin yapıldığı beyitlerden birinde kâfurdan yapılmış mumun ışığının bir parıltı salıp ölümsüzlük suyunu karanlıktan kurtardığı mübalağa yoluyla açıklanmaktadır:

*Salup bir lem 'a kurtardı hayât âbını zulmetden
Cerâg-ı 'âlem-efrûzî furûg-ı şem '-i kâfûri*

Gelibolulu Âlî (Aksoyak 2018: 175)

“(Bu şehzadenin sünnet düğünü meclisinin) dünyayı aydınlatan mumu, kâfurdan yapılmış mumu ışığı bir parıltı salıp hayat suyunu karanlıktan kurtardı.”

Genel olarak mum meclisin makbulü olduğu için şair kâfurdan mum olmalarının iyi olduğunu beyan etmektedir:

*Açılrsa lankorozlar vakti gelse Tırsî-i zâra
Çerâgân eyledükde şem '-i kâfûr olmamız yeğdür*

Tırsî (Yılmaz 2001: 64)

“Perişan Tırsî'ye vakti gelse Şarap ülkeleri açılrsa, şenlik eylediğimizde kâfurdan mum olmamız iyidir.”

Sonuç

Divan şairleri sosyal hayatın bir parçası olan “şem'-i kâfûrî” ilgili tasvirleri sanatlarına aksettirmişlerdir. Divanlarda yapılan taramalar sonucunda zihinde zengin çağrışımlara kapı aralayan imgelere rastlanmıştır. Şem'-i kâfûrun daha çok sevgilinin boyunun benzetilene olarak kullanıldığı görülmüştür. Azımsanmayacak sayıda, sevgilinin kendisinin şem'-i kâfur olarak ele alınması söz konusudur. Yine hakiki manada şem'-i kâfûrî şiirlerde konu edilmiştir. Ayrıca şairler, bazen kâfur ve şem' kelimelerini tamlama yapmadan kullanmışlardır. Zihinlerde şem'-i kâfûrî çağrıştırmayı tercih etmişlerdir.

Sevgilinin yanağındaki benin pervaneye benzetilmesi sebebiyle sevgilinin 'ârızı (yanağı) kâfurdan bir mum olarak görülür. Sevgilinin boynu (gerdeni), beyazlığından ötürü kâfurdan bir mumdur. Âşığın gönlünün ateşi dolayısıyla, beyitte belirtilmese de, beyaz elbise kâfurdan mum olarak hayal edilmiştir. Üzerine yakılan kınadan görülen ateş (gibi kırmızılıklar) nedeniyle sevgilinin beyaz parmağı (engüşt) kâfurdan bir muma benzer. Sabahın aydınlığı ve kızılığı nedeniyle güneş kâfurdan bir mum olarak tahayyül edilir. Ressamın elindeki kıl kalem (hâme-i mü), dışının beyaz ve ucunun siyah renkte oluşu hasebiyle kâfurdan mumu andırır. Sevgilinin boyu (kad), beyazlığı ve siyah saçları

dolayısıyla kâfurdan mum olarak tasavvur edilmiştir. Eline kırmızı şarap kadehi alan ve (bembeyaz) kollarını açan sakinin görünüşü, kâfurdan yapılmış mumun ucundaki aleve benzer. Ay (mâh), parlaklığı ve beyazlığı nedeniyle kâfurdan muma teşbih edilir. Sevgilinin yüzü (rûy) parlaklığı, beyazlığı ve güzelliğin kandile benzetilmesi sebebiyle kâfurdan mumdur. Billur kadeh (sâgar-ı mînâ), beyazlığı ve içindeki şarap dolayısıyla bir mum olarak hayal edilmiştir. Sakinin ve sevgilinin kolu (sâ'id) parlaklığı ve beyazlığından dolayı kâfurdan mum olarak düşünülür. Sevgilinin parlak baldırı (sâk) tasvir edilirken aydınlatıcı özelliğinden dolayı kâfurdan mamul mum imgesine başvurulmuştur. Düzgün boylu serviler (serv-i sehî) beyazlığından ve başları üzerinde görülen ayın aleve benzetilmesi hasebiyle kâfurdan mum olarak görülür. Altından (sarı) külahın aleve benzetilmesi dolayısıyla parlak vücutlu (sîmîn-beden) sevgili de bu görünüşüyle kâfurdan mamul bir mumdur. Âşığın yanan bağı/gönlü (sîne), beyazlığı ve yanması bakımından kâfurdan mum misalidir. Sevgilinin vücudu (teni), âşığın üstühâmı (kemiği) ve zambak goncası beyazlığından dolayı kâfurdan muma teşbih edilmiştir. Ayrıca kâfurdan mumun kıymeti "hüküm berâtı" imgesiyle dile getirilmiştir.

Bunlardan başka ak hil'atlı cânân (beyaz kaftanlı sevgili), altın üsküflü sîm-ten (altın börklü beyaz beden), dumanı, ele kına yakılması, gerden çerâğ yakması (boynun kandil yakması), güneş karşısındaki konumu, hakiki manada ya da sevgili anlamıyla kâfurdan mum, kâfurdan muma imada bulunulması, kâfurdan mumun üzerine süs için altın varak çekilmesi, kâfurdan mumun yanma sebebi, kokulu olması, servinin karla kaplanması, sevgilinin kendisi kâfurdan mum, şem' ve merhem gibi ilgilerle kâfurdan mumla ilgili imgelerin yapıldığı görülmektedir. Bununla birlikte yukarıdaki sınıflandırmaya dâhil edilenler dışında şem'-i kâfurla ilgili çeşitli tasvirler de yapılmıştır.

Kaynaklar

- Akarsu, Kâmil. (2011). *Rumelili Za'îfi Dîvânı (Tenkîdli Metin)*, Ankara: Berikan Yay.
- Avşar, Ziya. (2017). *Revânî Dîvânı*.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/56143,revani-divanipdf.pdf?0>
 [Son Erişim Tarihi: 18.02.2019]
- Aydemir, Yaşar. (2000). *Behiştî Dîvânı*. Ankara: MEB Yay.
- Akkuş, Metin. (1993). *Nef'î Divanı*. Ankara: Akçağ Yay.
- Aksoyak, İ. Hakkı. (2018). *Gelibolulu Mustafa Ali Dîvânı*.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/58695,gelibolulu-mustafa-ali-divanipdf.pdf?0>
 [Son Erişim Tarihi: 18.02.2019]
- Aksoyak, İ. Hakkı ve Mehmet Arslan. (2018). *Haşmet Dîvânı*.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/57256,hasmet-divanipdf.pdf?0>
 [Son Erişim Tarihi: 18.02.2019]
- Arı, Ahmet. (2018). *Sâkıb Dede Dîvânı*.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/59860,sakib-dede-divanipdf.pdf?0>
 [Son Erişim Tarihi: 18.02.2019]
- Aslan, Üzeyir. (2005). *XVII. Yüzyıl Türk Klasik Şairlerinden Nehcî Mustafa Dede [1616-1680?], Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Tenkitli Metinler: Divan, TuHFetü'-s-Sâlikin Ve Hediyetü'l-Mütereşşidin*. Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Başpınar, Fatih. (2008). *17. Yüzyıl Şairlerinden Beyânî'nin Divan'ı, İnceleme-Tenkitli Metin*. Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Batğı, Özlem. (2012). *Numân Mâhir Divanı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baytop, Turhan. (1999). *Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi, Geçmişte ve Bugün*. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri.
- Bektaş, Ekrem. (2004). *Muvakkit-zâde Muhammed Pertev Hayatı-Sanatı ve Dîvânı'nın Tenkitli Metni*. Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dankoff, Robert vd. (haz.). (2006). *Evliya Çelebi, Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C. I, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Demirel, Şener. (2017). 16. Yüzyıl Şairlerinden Mânî Dîvân ve Şehr-engîz-i Bursa.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55755,divan-ve-sehr-engiz-i-bursapdf.pdf?0>
 [Son Erişim Tarihi: 18.02.2019]
- Erdoğan, Mustafa. (2017). *Bursalı Rahmî Dîvânı*.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55910,bursali-rahmi-divanipdf.pdf?0>
 [Son Erişim Tarihi: 18.02.2019]
- Ertem, Rekin. (1995). *Şeyhülislâm Yahya Divanı*. Ankara: Akçağ Yay.
- Harmancı, M. Esat. (2007). *Süheylî, Ahmed bin Hemdem Kethudâ, Dîvân*. Ankara: Akçağ Yay.
- Pala, İskender. (1995). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yay.
- Kaplan, Yunus. (2008). *17. Yüzyıl Şairlerinden Fevzî Dîvânı*. Doktora Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaman, Hayrettin vd. (2015). *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Karamanoğlu, Kâmil. (1977). *Farmasötik Botanik Ders Kitabı*. Ankara: 1977.
- Kavruk, Hasan ve Bahir Selçuk. (2017). *Filibeli Vecdî Dîvânı*.

- <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55912,filibeli-vecdi-divanipdf.pdf?0>
[Son Erişim Tarihi: 18.02.2019]
- Kılıç, Filiz. (2017). *Asık Çelebi Dîvânı*.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55975,asik-celebi-divanipdf.pdf?0>
[Son Erişim Tarihi: 18.02.2019]
- Kubbealtılıgatu, <http://lugatim.com/> [Son Erişim Tarihi: 13.03.2019]
- Kutlar, Fatma Sabiha. (2004). *Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî Dîvân*. Ankara: 2004.
- Küçük, Sabahattin. (1994). *Bâkî Dîvânı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Maranki, Ahmet ve Elmas Maranki. (2008). *Kozmik Bilim Işığında Şifalı Bitkiler*. İstanbul: Mozaik Yay.
- Mengi, Mine. (2014). *Mesîhî Dîvânı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Nas, Şevkiye Kazan. (2018). *Celîlî Divanı (İnceleme-Metin)*. Konya: Palet Yay.
- Okcu, Naci. (2014). *Şeyh Gâlib Dîvânı*. Ankara: DİB Yay.
- Özmen, Mehmet. (2017). *Ahmed-i Dâ'î, Divan I-II (Metin-Gramer-Dizin-Tıpkıbasım)*. Ankara: TDK Yay.
- Pala, İskender. (1995). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yay.
- Saraç, Mehmet A. Yekta. (ty.). *Emrî Dîvânı*.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10607,emridivanipdf.pdf?0>
[Son Erişim Tarihi: 11.02.2019]
- Şemseddin Sâmî. (1317/1900). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası.
- Tanker, Nevin vd. (1993). *Farmasötik Botanik Ders Kitabı*. Ankara: Üniversitesi Eczacılık Fakültesi Yay.
- Tanrıbuyurdu, Gülçin. (2012). *Mu'îdî Dîvân (Metin-Çeviri)*. Doktora Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tarlan, Ali Nihat. (2005). *Ahmet Paşa Divanı*. İstanbul: MEB. Yay.
- Taş, Hakan. (2008). *Vusûlî, Dîvân [İnceleme-Metin-Çeviri-Açıklamalar Dizin]*. Konya: Gençlik Kitabevi Yay.
- Taş, Hakan. (2004). *Vahyî Divanı ve İncelenmesi*. Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tavukçu, Orhan Kemâl. (ty.). *Dede Ömer Rûşenî, Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvânının Tenkidli Metni*.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10601,dede-omer-rusenipdf.pdf?0>
[Son Erişim Tarihi: 11.02.2019]
- Ünlü, Osman. (2017). “Klasik Türk Şiirinde Mum Makası”. *Journal of Turkish Language and Literature* 3/1, 321-329.
- Üst, Sibel. (2011). *Edirmeli Nazmî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, Kadriye. (2001). *İbrahim Tırsî ve Dîvân'ı, İnceleme-Tenkidli Metin-Sözlük*. Yüksek Lisans Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



MOSTARLI ZİYÂÎ DİVANI'NA
SOSYAL HAYAT PENCERESİNDEN BAKMAK
LOOKING AT THE ZIYAI DIWAN OF
MOSTAR FROM THE WINDOW OF SOCIAL LIFE

SEYİT YAVUZ


Arş. Gör. Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edb. Bölümü
Research Assistant Erzurum Technical University, Faculty of Letters, Turkish Language and Literature
seyityavuz0@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-5797-5963>

Atıf / Citation

Yavuz, S. 2020. "Mostarlı Ziyâî Divanı'na Sosyal Hayat Penceresinden Bakmak". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 207-228

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 05.07.2019
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 24.12.2019
Yayın Tarihi-*Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4225>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

MOSTARLI ZİYÂÎ DİVANI'NA
SOSYAL HAYAT PENCERESİNDEN BAKMAK
LOOKING AT THE ZIYAI DIWAN OF
MOSTAR FROM THE WINDOW OF SOCIAL LIFE

SEYİT YAVUZ

Öz

Divan şiiri, oldukça uzun, köklü ve kendine has bir sanat anlayışına sahiptir. Genellikle sosyal hayattan uzak ve yalnızca saray çevresinde gelişmiş bir edebiyat olduğu iddiasıyla birçok haksız eleştiriye maruz kalan divan şiiri, bu eleştirilerin aksine birçok edebî türün içerisinde, sosyal hayatı ve Osmanlı toplumunun günlük yaşantısını yansıtmıştır. Çoğu divan şairi çevrelerinde meydana gelen olayları, farklı hayal unsurları ve imajlarla tasavvur etmişler, bu tasavvurları şiirlerinde başarılı bir biçimde kullanmışlardır. Bu şairlerden biri de XVI. yüzyıl Balkan coğrafyasının önemli isimlerinden olan Ziyâî Efendi'dir. Mostarlı Ziyâî Efendi içinde yaşadığı sosyal ve günlük hayata kayıtsız kalmamış, o devir Osmanlı toplumunun birçok âdetini, inancını, yaşayışını, oyunlarını şiirlerinde yansıtmıştır. Bu çalışma, Ziyâî Efendi'nin şiirlerini sosyal hayat ve günlük yaşam bağlamında ele almış, XVI. yüzyıl Osmanlı toplumunun sosyal hayatının şiirlere nasıl yansıdığını göstermeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Divan şiiri, sosyal hayat, Mostarlı Ziyâî Efendi.

Abstract

Ottoman poetry has a long, rooted and unique intellection of art. Generally, Ottoman poetry, which has been subjected to unfair criticism many times in the way of being far from the social life and being a developed literature only around the palace, contrary to these criticism, reflected the social and daily life of Ottoman society in many literary genres. Most of the Ottoman poets conceived the events that happened in their environment with different imagination and images successfully used these imaginations and images in their poems. One of these poets is Ziyai Efendi of Mostar, who was one of the important figures of the Balkans Geography in the 16th century. Ziyai Efendi of Mostar did not remain indifferent to the social and daily life that existed in his environment and depicted many traditions, customs, beliefs, lifestyles and plays of the Ottoman society along with various imaginations and images in his poems. This study deals with the poems of Ziyai Efendi in the context of social and daily life and how the social life of Ottoman society is reflected in his poems.

Key Words: Ottoman Poetry, Social Life, Ziyai Efendi of Mostar.

Structured Abstract

Divan Poem, which has a history of almost six hundred years, is called with many various names in different times, such as classic literature, castle literature and noble literature by people. Of course, such naming shows the attitude toward this literature. As it can be seen, all the names that Divan literature are called are related with supremacy where classic refers to highest quality, castle refers to wealth, and noble refers to glory. They all show the majesty of this literature. Thus, it is highly criticized due to the reason of being far from social life, using many metaphorical statement and images, imitating Persian literature and being used only by nobles. However, there are so many evidences that show these accusations are false. On the contrary of unfair criticism, Divan literature has a close relationship with social life, covering from astrology to medicine, aerolithology to chemistry, mysticism to music, and so on. Let alone looking at the greatest poets of this literature, we can also call them as 1st class poets, it will be just enough to look at poems of 2nd or 3rd class Divan poets to understand that criticisms have nothing to do with reality. We wanted to show how Divan literature uses metaphorical statement and images for imagination and it is not far from social life as it is claimed to be.

*Hereby, going beyond the territory of Ottoman Empire, we wanted to study the poems of Ziyai Efendi of Mostar. The main reason why we wanted to study Ziyai Efendi is because that he lived out of Ottoman territory. According to historical sources, Ziyai Efendi was born in Mostar in 16th century. Mostar is a city in Bosnia and Herzegovina right now. He finished one of his greatest work, *Kenz-ul Esrar*, when he was just 20s. It is clearly understood from his poems that he struggled a lot in his life and died early. Moreover, as it is clearly understood from his poems, he was seeking help from authorities of his time. Of course, this attitude is considered quite normal considering the patronage system at that time. Many poems expressed their selves in this manner, especially those who wants to reach to authorities. In fact, Ziyai Efendi lived in prosper for a short while of his life thanks to the help of Vusuli Bey. Vusuli Bey took Ziyai Efendi under protection and grant him his help. After reaching prosper, Ziyai Efendi became a preacher and died almost a year later after becoming a preacher in 1584.*

It is necessary to keep in mind that every piece of work, especially literary works, cannot be separated from its society while being analyzed. As a matter of fact, every poet is influenced from the society he lives in either by its believes or lifestyle. That is why observation, imagination and artistry are very important concepts for every poet. Therefore, it wouldn't be fair to say that Divan Poets are far from society. Ziyai Efendi of Mostar is also influenced from his society and used those influences for his poems in the form of observation, imagination and artistry. In this study, these materials are studied; some customs and traditions, plays, some beliefs, some expressions about particular occupations and daily language and jewelry staff. The materials mentioned above, used for poems, are important evidences to prove that poets are not indifferent to their society, unlike the popular opinion of poets are way far away from their society. There are many studies done by researchers to explain the fact that not just Divan poets are not far from their societies but also, they have so tight relationship with it. Some of these studies are mentioned as footnote.

We tried to show some of the evidences in this study based on the Divan of Ziyai Efendi of Mostar. We categorized these evidences into 18 groups and these groups are very important since they show that divan poem and divan poets, particularly Ziyai Efendi of Mostar have very tight relationship with social life and society. Therefore, it is obviously seen that divan poets and their characteristics who made him who they are have close connection. That is why, we have to take this relation into consideration while analyzing the poems and coming up with a conclusion. This will allow us to understand divan poems and poets better and help us to explain it easily to the reader of the day.

Giriş

Yaklaşık altı asırlık bir geçmişe sahip olan ve zamanla *Klasik Edebiyat*, *Enderûn Edebiyatı*, *Edebiyat-ı Kadîme*, *Havâs Edebiyatı* gibi birçok farklı isimle adlandırılan divan edebiyatı, neredeyse her devirde hem bünyesinde barındırdığı bazı özelliklerden dolayı hem de kendine mahsus kural ve kâideleri bulunması, zor ve karmaşık bir yapıya sahip olması nedeniyle anlaşılammış olmasından ağır eleştirilere maruz kalmış, farklı ithamlarla suçlanmış ve bu alanla ilgilenenlerin dışında maalesef hakkıyla değerlendirilememiş, dışlanmış ve bunun bir neticesi olarak da tabir caizse “üvey evlat” muamelesi görmüştür. Özellikle bu alanın önemli isimlerinden olan Abdülbaki Gölpınarlı'nın 1945'te neşrettiği ve uzun yıllar sonra pişman olduğu, bu edebiyatla ilgili düşüncelerini, değerlendirme ve eleştirilerini muhtevî *Divan Edebiyatı Beyanındadır* isimli eserin divan edebiyatına yapılan bu suçlama ve eleştirilerin altında yatan önemli sebeplerden biri olduğu söylenebilir.¹ Bunun dışında divan edebiyatının gerçek hayattan kopuk ve uzak olduğu, tamamen hayal âlemine dayalı bir edebiyat olduğu ve günlük hayatı yansıtmadığı düşüncesi eleştirilen bir diğer noktadır. Oysa bu kadîm edebiyat, 6 asırlık Osmanlı Devleti'nin, yani ki Müslüman/Türk toplumunun, geçmişte tecrübe ettiği, hatta bugün bile varlığını ve canlılığını koruyan birçok geleneğini, âdetini, yaşayış tarzını, inancını, giyim-kuşamını asırlar boyunca ürettiği edebî mahsullerle bir ayna gibi okuyucusuna yansıtmıştır. Bu nedenle divan edebiyatına yöneltilen yukarıda değindiğimiz eleştiriler her zaman tartışmaya açık bir hüviyet göstermiştir ve gösterecektir.

Edebî bir eserle ilgili yaptığımız değerlendirmelerde ve vardığımız hükümlerde, onu üretildiği toplumdan bağımsız bir şekilde düşünmek ve o toplumdan soyutlamak, hem eser için hem de eseri meydana getiren edip için yanlış değerlendirme ve çıkarımlarda bulunmamıza sebep olabilir. Bu nedenle edebî eserlerin üretildiği toplumlardan soyutlanamayacağı ve bunun yanlış sonuçlar veya çıkarımlar doğurabileceği de yadsınamaz bir gerçektir. Ayrıca bu şekilde ortaya konulan değerlendirmelerin bilimsellikten ve tabii olarak objektiflikten uzak olacağı da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nedenle hiçbir şairin yaşadığı çevreden ve toplumdan etkilenmemiş olabileceği tasavvur edilemez. Her şair gözlemi, hayal gücü ve sanatkarlığı nispetinde içinde bulunduğu topluma ait birçok unsuru kullanabildiği ve şiirine tatbik edebildiği ölçüde yansıtır/yansıtmaya çalışır. Kaldı ki edebî bir eserin vücut bulmasında edebî eser-toplum-edip arasında oluşan hem mücerret hem müşahhas bir bağın olduğu da muhakkaktır. Konuyla ilgili olarak Fuad Köprülü'nün “Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl” başlıklı makalesinin *Edebî Metinlerin Tanınmasında Göz Önünde Tutulacak Esaslar* başlıklı bölümünde yer alan şu ifadeler bu düşüncemizi destekler niteliktedir: “Fikirlerin umumî ve mantıkî ifadeleri altında, sanatkarın edebî ve içtimâî muhitinde umumiyetle hüküm süren ve binaaleyh eserde umumî hatlar, işaretler ve ima gösterilmekle iktifa olunan cihetler teşrih edilmelidir. Bir cümleinin tertibi karşısında, bir terkinin laubali edasında, bir mısranın kayıtsız bir imalesinde, bir veznin ahenkli ibaresinde, renkli bir secide bir devrin bütün ruhu, bütün maneviyatı teksif edilmiş olabilir.”² Nitekim divan şairi, etraflarında cereyan eden kültürel, içtimâî, dinî ve geleneksel olayı şiirlerinde en güzel ve en canlı bir biçimde yansıtmışlar, bunları birer edebî malzeme olarak da başarılı bir

¹Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Divan Edebiyatı Beyanındadır*, Marmara Kitabevi, İstanbul, 1945.

²Mehmed Fuad Köprülü; Külliyyat 5, Edebiyat Araştırmaları-I, Alfa-Tarih Yay., İstanbul, s. 68.

şekilde kullanmışlardır. Bu noktada Nejat Sefercioğlu'nun şu tespitleri son derece isabetli görünmektedir:

“Dîvan şiirinin hayatla bağlantısının en önemli delillerinden biri, genellikle âşikâne duyguların ifade vasıtası olan gazellerin ihtivâ ettiği güzellikleri bir tarafa bırakırsak, bilhassa kasîde nazım şekliyle ve tabîi ki zaman zaman diğer nazım şekilleriyle de kaleme alınmış olan tevhid, na't, münâcaat, bahâriyye, şitâiyye, rahşîyye, ıydîyye, ramazânîyye, mersîyye vb. gibi özel bir konuyu ele alan manzûmelerde yer alan tasvirlerin, devrin ilimlerine, kültürüne, eğlence hayatına, günlük yaşayışına, örf ve âdetlerine, inançlarına, dilimizin vazgeçilmez güzellikleri olan atasözleri ve deyimlerimize ait bize sunduğu malzemeler bakımından, tahmin edilemeyecek kadar zengin ve renkli olmalarıdır.”³

Yine aynı minvalde Fuad Köprülü'nün İngiliz edebiyatı tarihçisi Hippolyte Taine'den naklen ifade ettiği şu cümleler de edebî eser-toplum-edip ilişkisini ortaya koyması bakımından nazar-ı dikkate alınmalıdır: “... İşte bu sebeple, bir milletin manevi tarihini vücuda getirmek ve vakaların kendisine bağlı olduğu ruhi kanunlar hakkında malumat elde etmek için, bilhassa edebiyatları tetkik etmelidir. Ben, burada, bir edebiyatın tarihini yazmaya ve onda bir kavmin ruhiyatını aramaya teşebbüs ettim.”⁴ Aynı düşünceler Fransız edebiyatı tarihçisi Gustave Lanson tarafından da dile getirilmiş, edebî eserlerin hiçbir zaman içinde bulunduğu cemiyetten ayrı düşünülemeyeceği belirtilmiştir.⁵

Kezâ önemli edebiyat tarihçilerimizden Agâh Sırrı Levend de diğer araştırmacıların kısmen aksi vechinde olarak divan şiirinin sosyal hayatla olan bağının az olduğunu belirtirken bu şiirlerin cemiyet hayatının birer vesikası olduğunu belirtmeyi de ihmal etmemiştir:

“Her edebiyat kendi devrinin bir tefekkür, bir tahassüs ve tahayyül kâinatıdır. Kendi devrinin hususiyetlerini, zevklerini, sanat telakkilerini, hurafelerini, itikatlarını, hakiki ve bâtil bütün bilgilerini taşır. Divan edebiyatımız da, hayatla alakası ne kadar az olursa olsun, cemiyet hayatının seyrini takip etmekle, onun akislerini taşımaktadır. Divan edebiyatı, mücerret mefhumlar ve mazmunlarla doludur. Böyle olmakla beraber, bu mücerret dediğimiz mefhumlar ve mazmunlar, o devre ait akidelere, bilgilere ve kanaatlere telmih ve işaret ediyor.”⁶

Mehmet Arslan da divan şiirinin bu yönüne şöyle temas etmiştir: “Divan şiiri bir deryadır. İddia edilen aksine toplumdaki her hadisenin, geleneğin, âdetin hatta alışılmış hayat temposunun akisleri bile şiirlerde yankısını bulmaktadır. Vasat bir divan şairinin şiirlerinde bile konuya vâkıf olmadan ulaşabileceğimiz birçok bilgiler, bilgi kıyımları mevcuttur.”⁷

³Nejat Sefercioğlu, “Dîvan Şiirinin Gerçek Hayatla Bağlantısı”, *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yay., C. 11, S. 11, Ankara, 2002, s. 664-681.

⁴Köprülü, s. 44.

⁵Köprülü, s. 45.

⁶Agâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, Dergâh Yay., İstanbul, 2015, s. 13.

⁷Mehmet Arslan, *Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri*, Kitabevi Yay., İstanbul, s. 27.

Divan edebiyatının sosyal hayatla ne kadar ilişkili olduğu birçok araştırmacı tarafından farklı dönemler ve farklı şairler çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Divan şairlerinin en önemli özelliklerinin imge ve hayal dünyalarının enginliği olduğu ve bu enginliği gözlem yetenekleriyle mezcederek eserlerini oluşturmuş olmaları, birçok araştırmacının ilgisini bu yöne çekmiştir/çekmektedir. Ayrıca divan edebiyatına yöneltilen yukarıdaki yersiz isnatları çürütme çabalarının da bu açıdan önemli olduğunu söylemek mümkündür.⁸

Mostarlı Hasan Ziyâî Kimdir?

Divan şiirinin sosyal hayatla olan bağı çerçevesinde bu çalışmaya konu olan Hasan Ziyâî Efendi (d. 1551-ö. 1584), kaynakların verdiği bilgilere göre Balkan coğrafyasında kâin Mostar kentinde XVI. yüzyılda doğmuş, çok erken denilebilecek bir yaşta da vefat etmiştir. *Divan*'ında yer alan şiirlerde-özellikle kasidelerde- hayatını yokluk ve sıkıntılar içinde geçirdiği, birçok kez çeşitli kişilerden yardım talep ettiği, himmet beklediği anlaşılmaktadır. Hayatını daha iyi şartlarda idame ettirebilmek için bir süre gurbete gittiği fakat geri döndüğü bilinmektedir. Bir zaman sonra şair Vusûlî Bey'in yardımlarıyla yaşam şartlarının daha da iyileştiği bilinmektedir.⁹ Ziyâî Efendi'nin *Divan*'ı dışında *Şeyh-i San'ân* ve *Kenzü'l-Esrâr* isimli iki mesnevisi bulunmaktadır. Tasavvufi nitelik taşıyan bu mesnevilerin dışında *Varka* ve *Gülşâh* isimli bir eserin daha olduğu bilinmektedir fakat bu eser henüz ele geçmemiştir. Devrinin ikinci sınıf şairleri arasında değerlendirilebilecek olan Ziyâî Efendi'nin *Divan*'ında, yaşadığı devre ait bazı gelenekler, oyunlar, inanışlar, meslekler, avcılıkla ilgili kullanımlar, medrese eğitimiyle ilgili ifadeler ve sosyal hayat içerisinde günlük konuşulan dilde yer alan, bugün de birçok insanın aşına olabileceği ve sıklıkla kullandığı deyim ve atasözlerine yer verilmiştir. Bu kullanımları şu başlıklar hâlinde tasnif etmek mümkündür:

- Bahçe sulama dolapları
- Medrese eğitimi ile alakalı kullanımlar
- Bazı gelenek ve âdetler
- Oyunlar
- Bazı inançlar
- Haramilerle ilgili kullanımlar
- Kalenderî dervişlerinin tasviri
- Mecnunları zincire bağlama
- Avcılıkla ilgili kullanımlar
- Esrar çekmek
- Vücuda takılan takılar
- Yazı malzemesi kalemlerle ilgili kullanımlar

⁸Konuyla ilgili bazı çalışmalar için bk.: Fatma Meliha ŞEN, "Eski Türk Edebiyatında Sosyal Hayat Çalışmaları", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD), C. 5, S. 9, 2007, s. 467-506; Semra TUNÇ, *Nâbi Divanında Sosyal Hayata Hikmetli Bakış*, Palet Yay., İstanbul, 2015; Özge ÖZTEKİN, *XIX. Yüzyılda İstanbul-Kent Mimarisini Şiir Üzerinden Okumak*, Ürün Yay., Ankara, 2016; Vildan SERDAROĞLU, *Zatî Divanı'na Göre 16. Yüzyılda Sosyal Hayat*, Erdem Yay., İstanbul, 2017; Ülkü ÇETİNKAYA "Divan Şiirinde Sosyal Hayattan Yansımalar: Necatî ve Hayretî'nin Arpa Kılığını Anlatan İki Manzumesi", Türkbilgi Türkojji Araştırmaları Dergisi, 2019/17, s. 47-55; Bahanur Özkan BAHAR, "Mesihî Divanında Sosyal Hayat", Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, C. 6, S. 12, 2007, s. 67-81.

⁹<http://www.turkedebiyatisimlersonzlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=762> (Son erişim tarihi: 04/07/2019)

- Belli meslek grupları
- Bayram alameti olan hilal
- Devrin ev içi hayatını yansıtan ifadeler
- Müslümanların saf tutup namaz kılmaları
- Bir bölgeyi öne çıkaran özellikler
- Günlük konuşma dilindeki deyim ve atasözleri

Yukarıda sunulan başlıklar, özelde Mostarlı Ziyâî Divanı'nın genelde de divan edebiyatının sosyal hayatla ne kadar iç içe olduğunun ve Osmanlı Devleti'nin idari merkezinden uzakta bulunan Balkan coğrafyasında dahi aynı sosyal ve kültürel ortamın hayat bulduğunun en açık delilidir.

Çalışmanın buradan sonraki kısmında yukarıda sunulan başlıklarla ilgili Mostarlı Ziyâî Divanı'nda sosyal hayatla bağlantılı olduğu tespit edilen beyitlere ve bu beyitlerle ilgili açıklamalara yer verilecektir. Beyitlerin *Divan*'da hangi nazım şekillerinde buldukları ve yerleri beyitlerin sonunda parantez “()” içerisinde gösterilecektir. Kaynak olarak ise Müberra Gürgendereli tarafından neşredilen *Divan* metni esas alınacaktır.¹⁰ Şiirlerin yerleri belirtilirken kasideler “K”, gazeller “G”, terkiib-i bendler “T”, Kıtalar “Kt.”, müfredler ise “M” şeklinde kısaltılacak; daha sonra da beytin manzume içindeki yeri belirtilecektir.

1.Bahçe Sulama Dolapları

Divan şiirinde “dolap” ile ilgili kullanımlar genellikle âşığın çektiği sıkıntıları, döktüğü gözyaşlarını ifade ederken kullanılmaktadır. İskender Pala “dolap” ile ilgili olarak “Dolap, hîle; kuyu veya dereden su çıkarma aparatı. Divan edebiyatında daha çok bu son anlamıyla kullanılır. Âşık döktüğü gözyaşlarıyla dönüp dururken bir dolabı andırır. Gönül ise inlemesi dolayısıyla dolaba benzer.”¹¹ Atilla Şentürk ise Kemâl Paşazâde'nin bir gazelinin şerhinde “Dolaplar akan suların veya hayvanların itme gücüyle birtakım çarkların dönmesi suretiyle bahçeleri sulamaya yarayan mekanik sitemlerdir... Ahşap aksamdan imal edilen bu dolapların dönmesi sırasında, tahtaların sürtünmesinden çıkan iniltili ve gıcırtilı sesler, şiirlerde âşıkların dertli inlemelerine benzetilirdi.”¹² ifadelerine yer verir. Mostarlı Ziyâî Efendi de “dolap” ile ilgili yukarıdaki açıklamalara paralel olarak genellikle maddî imkânsızlıklardan dolayı yaşadığı geçim sıkıntısını, bir dolabın çıkardığı inlemelere benzetir.

İñledüp aġladup yaşum akıdup
Beni döndürdi çerh dolâba (K-10, 8. Beyit)
Aġların inlerin döner yürürin
Beni 'aşkuñ dolâba döndürdi
Bâd-ı âhum Ziyâiyâ felegi
Bî-karâr âsiyâba döndürdi (G-441, 4-5. Beyit)

Güneşin dolaba bağlı altın renginde bir testiye benzetildiği beyitte ise dolabın parlak bir suyla sulama yaptığı ifade edilmektedir:

¹⁰http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/56211_mostarli-hasan-ziyai-divanipdf.pdf?0 (Son erişim tarihi: 05/07/2019)

¹¹ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yay., İstanbul, 2009, s. 124.

¹² A. Atilla Şentürk, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2004, s. 198.

*Güyyâ dolâb-ı çerhe baglu zerrîn kûzedür
Âb-ı nûr ile suvarur bâg u büstâmî güneş (K-4, 20. Beyit)*

Bir diğer beyitte ise yine dolabın dönerken çıkardığı sesler ney üflenirken çıkan seslerle ilişkilendirilerek farklı bir imaj kullanılmıştır:

*Ney gibi inlediği döne döne dolâbuñ
Aşk-ı cânân ile bir derdi mi vardur görelüm (G-282, 4. Beyit)*

2. Medrese Eğitimi İle İlgili Kullanımlar

Ahmet Talay Onay *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı* kitabının *cer/cerrâr* maddesinde şöyle der: “Eskiden Recep, Şaban ve Ramazan aylarında vaaz ve imâret için medrese softaları köy ve kasabalara dağılırlar, halktan bir senelik ihtiyaçlarını karşılayacak para toplarlardı. Ahterî'nin dediği gibi dilencilikğin pâyelicesi yani kibarcası idi.”¹³ Ziyâî Efendi de bu geleneği deryayı kişileştirerek cerre çıkması imajıyla şu şekilde anlatmıştır:

*Rûy-ı deryâda degüldür görinen zevraklar
Geldi der-gâhuña kâseyle ide cer deryâ (K-1, 14. Beyit)*

Yine medrese ile ilgili olmak üzere medrese hocalarının ders okuturken talebelerinin kulaklarını çekmesi, rebâbın akort düğmelerinin bükülmesine teşbih edilerek şu şekilde kullanılmıştır:

*Mekteb-i gamda meger bir tişl-ı kâbildür rebâb
Kıssa-i ders okudup eyler mugannî gûşmâl (G-251, 4. Beyit)*

3. Bazı Geleneğe ve Âdetler

3.1 Saçı Saçma/Yağma Geleneği: Osmanlı toplumunda gerek sarayda gerekse halk arasında var olan birçok gelenek ve âdet bulunmaktaydı. Özellikle saraydaki bazı âdetlerin saray erkânı ile ilgili olduğu ve saraydaki hiyerarşik düzen gözetilerek uygulandığı malumdur. Osmanlı düğün ve eğlencelerinin önemli bir geleneği olan “saçı saçma/yağma” geleneği, düğünlerin en vazgeçilmez unsurlarından biriydi ve padişahın izni olmadan yapılamazdı. Bu saçı saçma/yağma süresince büyük izdihamlar olduğu, hatta bunların birçok kişinin hayatına mal olduğu Âlî'nin *Sûrnâmesi*'nde ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır.¹⁴ Ziyâî de bu geleneği hatırlatan beytinde karların yağışıyla saçı sırasında havada beliren altın, gümüş pullar arasında bir bağ kurarak şöyle der:

*Karlar yağdırıcak sun '-ı Hudâ-yı Cebbâr
Akça pul saçdı sanurdum şeh-i gerdûn gûyâ (K-2, 6. Beyit)*

3.2 Cenazelerden Sonra Yapılan Tereke/Mezat Satışı: Osmanlı'da varissiz ölümlerin ardından kalan ve genellikle *tereke* olarak adlandırılan mal, mülk, eşya vesaire gibi şeyler beytü'l-mal mukattaları tarafından kabzedilir, satışı yapılır, gerekli masraflar

¹³Ahmet Talat Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Kurgan Edebiyat Yay., Ankara, 2013, s. 107.

¹⁴“Saçı saçma/yağma” geleneği ile alakalı ayrıntılı bilgi için bk.: Arslan, s. 629-636.

düştükten sonra kalan meblağ devlet hazinesine aktarılırdı.¹⁵ Ziyâi Mesken-i Hâne-i Virâne başlıklı kasidesinde yaşadığı evi tasvir ederken:

*Şöyle evdür mâl-ı meyyîden mezâd olursa ger
Bir pula teklîf olursa kimse olmaz müşterî (K-11, 9. Beyit)*

İfadelerini kullanarak öldükten sonra kalan eşyaları için bir mezar düzenlense ve bu eşyalar bir pula satılsa bile müşteri bulamayacağını esprili bir üslupla ifade eder.

3.3 Matem Günlerinde Siyah/Kara Elbiseler Giymek: Eski Türk toplumlarından Osmanlı'ya tevarüs eden ve bugün de cenazelerde canlılığını koruyan bir gelenek olarak ölenlerin ardından genellikle acıyı, üzüntüyü ve matemi hatırlattığı için siyah elbiseler giyilirdi.¹⁶ Ziyâi Efendi de bu geleneği hatırlatarak şöyle söylemiştir:

*Gördi hâlüm harâb mâtem için
Kara geydi meger ki baht-ı siyâh (1.T- 2. Kıta, 2. Beyit)*

3.4 Cenazelerden Sonra Helva Dağıtmak: Günümüzde de cenazelerden sonra hâlâ uygulanan bu gelenek, ölenin canına değmesi arzusuyla yapılmaktadır. Ziyâi de öldükten sonra ardında bıraktığı sözlerin hoş ve tatlılığını ölü helvasının ağızda bıraktığı tatla karşılaştırarak şöyle söyler:

*Öldüğünden sonra güftârı Ziyâi hastenüñ
Fi'l-mesel beñzer halâvetde öli helvâsına (G-431, 5. Beyit)*

3.5 Ele/Ayağa Kına Yakmak: *Kâmûs-ı Türki*'de “Kına. Saç ve sakala ve kadınların parmaklarının uçlarına sürdükleri marûf sarımtırak pembe boya ve bunun esâsı olan toz. Şeçer-i hinnâ: Yaprağından bu toz istihsâl olunan ağaç ki Hicâz'da vesâir ekâlîm-i hârede yetişir, kına ağacı.”¹⁷ biçiminde tanımlanan “*hinnâ*”, Divan şairleri tarafından birçok hayal unsuruyla birlikte kullanılmıştır. Türk kültüründe ise kına genellikle tedavi amacıyla ve özel günlerde süs unsuru olarak kullanılmaktadır.¹⁸ İskender Pala da “*hinnâ*” ile ilgili olmak üzere “Kına. Eski tıpta ikinci derecede soğutucu olarak bilinir. Kırmızı renkte olur. Yağı, sinirleri yumuşatır. Bir süs eşyası olarak ellere ve saçlara sürülür. Sevgilinin eli için âşığın kanı bir kına olur.”¹⁹ ifadelerine yer vermiştir.

Ziyâi de Türk kültürünün önemli bir parçası olan kınayı renginden dolayı şafak kızılılığına benzeterek:

*Şafak hinnâsı hurşîd ayası engişt mâh-ı nev
Elinde hûşe-i pervînesidür ol mehüñ tırnak (G-222, 4. Beyit)*

¹⁵Ayrıntılı bilgi için bk.: Arif Bilgin-Fatih Bozkurt, “Bir Malî Gelir Kaynağı Olarak Vârissiz Ölenlerin Terekeleri ve Beyülmâl Mukattaları”, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2010/2*, Kocaeli, s. 1-31. Ayrıca Osmanlı toprakları dışında Venedik'te ölen Müslüman bir tüccarın terekesiyle ilgili ilginç bilgiler için bk.: Cemal Kafadar, Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken- Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun, Metis Yay., İstanbul, 2017, s. 73-123.

¹⁶Şentürk, s. 370, 409.

¹⁷Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türki*, Çağrı Yay., İstanbul, 2010, s. 560.

¹⁸Divan edebiyatında “Kına” hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: Gülçin Tanrıbuyurdu, “Klasik Türk Şiirinde Bir Sembol Dili Olarak Kına”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C. 5, S. 1, 2016, s. 102-115.

¹⁹Pala, s. 204.

ifadelerini kullanır. Yine başka bir beyitte mecliste şarap dağıtan sâkinin şarap [kadehinin] ayağını kınaladığı imajına yer verilmiştir:

*Duhter-i rez kimseye el virmedi dirlerdi lîk
Sâkî-i bezme müdâm ayagını hunnâladur (G-154, 2. Beyit)*

Diğer bir beyitte ise sevgilinin eline sürdüğü bir süs unsuru olarak kullanılmıştır:

*Yapışur destüñe hunnâ ne güzel el eyler
Sarmaşur boynuña zülfüñ ne 'aceb hâl eyler (M-10)*

3.6 Camilere/Mescidlere Kandil Asma Geleneği: Geçmişte özellikle camilerin ve minarelerin aydınlatılmasında kullanılan kandiller, cami aydınlatmalarının vazgeçilmez unsurlarından biriydi. İçlerine yağ veya su konulup çeşitli renklerle de süslendirilen bu kandiller divan şairlerinin de ilgisini çekmiş, birçok farklı imaj geliştirilerek kullanılmıştır. Ziyâî Efendi de meyhâneden çıkan âşığın camiye temâşâ ederken sayısız kandilin asılı olduğunu şu şekilde tasvir etmiştir:

*Bugün mey-hâneden mescid temâşâ kılmağa vardum
Kanâdîl adına gördüm ki bî-hadd câm asılmışdur (G-77, 4. Beyit)*

Camilerde ve mescitlerde aydınlatma ve süs göreviyle kullanılan kandillerden kimi zaman sıçrayan bir kıvılcımın dahi çok büyük yangınlara sebep olduğu malumdur. “Geçmiş yüzyıllarda özellikle ahşap yapıların çokça bulunduğu İstanbul gibi şehirlerde yangınlar çoğu zaman rüzgârın savurduğu bu kıvılcımlar sebebiyle uzak mahallelere sıçrar ve bazen bütün şehri harap ederdi.”²⁰ Ziyâî de aşağıdaki beyitlerde, sevgilinin dudağı âşığın gönül iklimini nasıl baştanbaşa yakarsa bir kıvılcımın da bir kenti aynı şekilde yakacağını anlatırken kandillerin sabaha kadar yandığını şöyle ifade etmektedir:

*Âh ol dehen diyâr-ı dili ser-be-ser yakar
Bir şehri gâh olur ki düşer bir şerer yakar*

*Gönlüm yıkıldı cânuma od düşdi hak bu kim
Sultân-ı 'aşk kanda ki konsa yıkar yakar*

*Seyyâre sanma kayyûm-ı kudret sabâha dek
Gör câmi '-i sipihre ne kandiller yakar (G-127, 1-2-3. Beyit)*

3.7 Harman Geleneği: Günümüzde de hâlâ varlığını sürdüren harmanlar özellikle köylerde buğdayları tanelerinden ayırmak için uygulanan bir işlemdir. Köylerde başaktan taneyi ayıran bu makineye *patoz* dendiği gibi genel olarak yapılan bu harman işi için de *patoz* ya da *patoza verme* tabirlerinin kullanıldığı Anadolu'nun birçok bölgesinde vâkidir. “Bugün artık nadir rastlanan harman yerleri, biçilen ekinlerin geniş bir alana yayılarak düven denen ve bir hayvan tarafından çekilen altı çakıl taşlı bir tahtanın döne döne ekinleri kesmesi ile tanelerin saplarından ayrıldığı alanlardı. Ekinin çokluğuna göre çapı değişen daire şeklindeki harman yerlerinde sarı ve parlak samanların görünüşü ile etrafındaki hâle yani ışık halkaları olduğu hâlde gece görünen parlak dolunay arasında şekil ve renk itibarıyla büyük bir

²⁰Şentürk, s. 210.

benzerlik vardır. Hâliyle harmanlar aynı zamanda etrafa saçılan taneleri yemek için uçuşan kuşlarla doludur.”²¹

Şentürk’ün de yukarıda detaylı bir şekilde anlattığı harman geleneği ile ilgili olarak Ziyâî Efendi de başkalarının buğday renkli sevgilisi için güzellik harmanında bir buğday tanesi gibi olduğunu söylediklerini ileri sürerek:

*Senüñ çün ser-be-ser ehl-i sivâ ey yâr-i gendûm-gûn
Melâhat hürmeninde hâsılı bir dânedür dirler (G-84, 4. Beyit)*

ifadelerini kullanır.

3.8 Balık Tutma: Günümüzde de birçok insanın müptelası olduğu balık tutma, balığa gitme geleneği Ziyâî Divanı’ndan anladığımız kadarıyla o devirlerde de hem vakit geçirmek hem yeme ihtiyacını karşılamak amacıyla yapılan bir işti. Ziyâî de bu gelenekten yararlanarak “Ey sevgili! Titreyen cânı saçının çengeliyle balık gibi hayret denizinden çekip kıyıya çıkardın” diyerek sudan oltayla çekilen balıkların kovalara atıldıktan sonra bir umut kurtulabilmek amacıyla çırpınmalarını oldukça canlı bir tasvirle anlatmaktadır:

*Çeküp kullâb-ı zülfiñle şehâ deryâ-yı hayretten
Kenâr-ı vasla mâhî-veş çıkarduñ cân-ı lertzânı (G-445, 2. Beyit)*

3.9. Güvercinle Haber Gönderme: Bugünkü gibi telefon, e-posta ve benzeri imkânların olmadığı geçmiş zamanlarda birçok haberleşme vasıtası vardı. Bunlardan biri de güvercinin ayağına veya kuyruğunun alt kısmına sıkıştırılarak gönderilen mektuplardı.²² Ziyâî güvercine seslendiği aşağıdaki beytinde bakışlarıyla şâhine benzettiği sevgiliye kuvveti var ise mektup uçurmak istediğini şöyle dile getirmektedir:

*Ey kebûter gel Ziyâî nâme uçurmak diler
Kudretüñ var ise anı şâhine iletmeğe (G-412, 5. Beyit)*

4. Oyunlar

4.1 Tavla: Günümüzde de birçok insan tarafından oynanan *tavla* oyununun Osmanlı toplumunda da ayrı bir yeri vardır. Bu özelliğiyle neredeyse her divan şairinin farklı hayal unsurlarıyla, kelime oyunları ve mazmunlarla tavla ve tavla ıstılahlarını kullandığına şahit oluruz.²³ Ziyâî de günlük hayatın önemli unsurlarından biri olan *tavla* ile ilgili olarak bazı hayal ve imajlar geliştirmiştir. Şiirlerde genellikle karşımıza çıkan terimler *nerd*, *nerrâd*, *nerd-bâz*, *zâr*, *pul*, *tas*, *tâsce*, *der*, *küşâd*, *nat*’ biçiminde sıralayabileceğimiz ve farklı söz oyunları ile karşımıza çıkan kelimelerdir. Şair, tavla tahtasını tabut tahtasıyla özdeşleştirdiği şu beyitte, kemikten mamul zarlar tavla tahtasında nasıl oradan oraya atılarak inliyorlarsa, sevgili de şairi aynı şekilde zâr eylemektedir/inletip ağlatmaktadır.

*Tahta-ı tâbutum üzre inledür dil-ber beni
Tahta-ı nerd üzre gûyâ ben kulın zâr eylemiş (G-197, 2. Beyit)*

²¹Şentürk, s. 55.

²²Ayrıntılı bilgi için bk.: Derya Önce, “Klasik Türk Şiirinde Haberleşme”, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2013.

²³Divan şiirinde Tavla ve Tavla İstılahları için bk.: Arslan, s. 27-42; Pala, s. 356; Yunus Kaplan-Yakup Poyraz, “Divan Şiirine Kaynaklık Etmesi Bakımından Oyunlar”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. 3, S. 15, s. 151-175.

Bir başka beyitte de ay gibi güzel yüzlü sevgili tarafından ağlatıp inletilen bir durumda görünen şair, kendinin tavla üstadı olduğu iddiasında bulunarak göğsündeki siyah yaraları tavlının siyah pullarına benzetmektedir.

*Ben ol üstâd-ı nerrâdem ki pullar dâg-ı sînemdir
Beni nerd-i belâda zâr iden mâhı kamer kaldum (G-280, gazel, 2. Beyit)*

Bir diğer beyitte de yine benzer bir imaj geliştirilmiş ve bu kez tavla tahtası sevgilinin yolu olmuş, şair de bu yolda zar gibi oradan oraya atılmak suretiyle ayaklar altına alınarak zâr olmuştur. Burada özellikle belirtmek gerekirse Ziyâî'nin tavla ile ilgili imajları “zâr olmak, zâr eylemek” ifadeleri üzerinde yoğunlaşmış görünmektedir:

*Meger ki tahta-i nerd oldı râh-ı yâr varak
Pul oldı zâr benem râh-ı yârda pâ-mâl (K-5, 7. Beyit)*

4.2 Satranç: Hem günümüzde hem de geçmişte Osmanlı toplumunda *Satranç* oyununun da ayrı bir yeri vardır. Osmanlı sultanlarının dahi bu oyunu oynamış olmaları, gündelik hayatta bu oyuna verilen değeri göstermesi bakımından kıymeti hâizdir.²⁴ Satranç tahtası ve satranç taşları, divan şairlerinin birçok hayal ve imaj tasavvur etmelerini sağlamıştır. Malum olduğu üzere bu oyunda en önemli taş *şâh*'tır ve *şâh*, *mât* olduğu zaman oyun kaybedilir. *Şâhtan* sonraki en önemli taş ise *vezîr*'dir. Bunları sırasıyla fil, at, kale gibi taşlar takip eder. En değersiz taş gibi görünen piyon ise rakip alana geçtiği zaman vezir görevi üstlenerek en kuvvetli taşlardan biri konumuna gelir. Satrançla ilgili olarak kullanılan terimler sıklıkla şunlardır: *Şâh, vezîr, pîl, ruh, kale, beydak, nat', mât, ferzin, Leclâc, lu'b*. Şair Ziyâî piyon anlamına gelen *beydak* kelimesini sevgilinin yanağındaki siyah bene benzettiği beytinde, rakibin sevgilinin yüzünü görmesini istemediği için *şâhtan* açmaz yapmasını istemektedir. Açmaz ifadesi satranç için düşündüğümüzde rakibi bir hamleye zorlayarak onu açmaza bırakmak anlamına gelmektedir. Beyitte kullanılan ruh kelimesi satrançta en kenârda duran taştır ve *kale* anlamına gelerek tevriyeli bir şekilde kullanılmıştır. Yine *şâh* ve *ferzâne* kelimeleri de *şah* ve *vezir* anlamlarında satrançta kullanılan taşlardır:

*Görmek dilerse beydak-ı hâl-i ruhuñ rakîb
Açmaz ko şâhum arada ferzânelik budur (G-126, 2. Beyit)*

Bir diğer beyitte ise şair ay yüzlü güzellerin *şâhı* olan satranç oyuncusuna seslenerek başkasının evine at sürmemesini söyler fakat satranç oyuncusu bunun yalnızca bir talim olduğunu belirtir. Burada da *at sürme, satranç-bâz, şâh ve ruh* ifadelerini satrançla ilgili olmak üzere özellikle bir araya getirilmiş kelimelerdir.

*Hâne-i gayra didüm at sürme ey şatranç-bâz
Didi ol şâh-ı kamer ruh tutmazın ta'limdür (M-15)*

4.3 Güreş: Bugün “ata sporu” olarak tarif ettiğimiz güreş de Osmanlı toplum hayatının önemli uğraşlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Artık yalnızca Türkler için değil dünya için de önemli bir spor dalı hâlini alan güreş, olimpiik sporların da vazgeçilmez şubelerinden olmuştur. Olimpiik oyunlarda sporcuların oyundaki hamlelerine bağlı olarak *Serbest* ve *Greko-Romen* şeklinde iki koldan yürütülen güreş müsabakaları, Türk toplumu

²⁴Divan şiirinde “Satranç” ve “Satranç İstulahları” hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: Arslan, s. 1-27.

içerisinde ise *yağlı güreş*, *karakucak güreşi*, *aba güreşi* gibi farklı tarzlarda yapılır. “Osmanlılarda savaşlarda daha heybetli ve düşmanın yüreğine korku salan bir görüntü vermek yahut pehlivanların rahatça güreşebilmeleri için biraz da eski bir Türk geleneğine uyularak kafanın tepesinde bir tutam saç olabildiğince uzatılır ve başın diğer kısımları ustura ile kazıtılırdı.”²⁵ Divan şairleri de genel olarak *pehlivân*, *küşti*, *küşti-gîr*, *mevdân* gibi terimler kullanarak yapılan bu spora bağlı birçok hayaller geliştirmişlerdir.²⁶ Ziyâî Efendi çektiği gamla devamlı mücadele ettiğinden dolayı onu meydana çıkmış bir pehlivana benzeterek toprağa saldığını ve ayaklar altına aldığı, bunun sebebinin de sevgilinin aşk şarabının şevkinden olduğunu belirterek şöyle der:

*Bugün gam küşti-gîrin hâke saldum pây-mâl itdüm
Senüñ şevk-i mey-i aşkuñla çün mevdâna çıkdum ben (G-365, 4. Beyit)*

4.4 Gûy u Çevgân: Kökleri çok eskilere dayanan bir oyun olarak karşımıza çıkan ve Türk dilinde *Çevgân/Çöğen/Çevgen/Çöven* gibi isimlerle anılan bu oyun, aslında günümüzde İngilizlerle birlikte anılan *Polo* isimli oyunun da köklerine sahiptir. Geçmişinin milattan önceki dönemlere kadar dayandığı bilinen oyunun İran, Hindistan ve Türk kaynaklı olduğuna dair çeşitli görüşler ve rivayetler bulunmaktadır. İskender Pala'nın “Bir meydanda ata binerek eldeki sopa (çevgân) ile top (gûy) a vurma suretiyle oynanan bir oyundur. Bu oyuna çevgân oyunu da denir. Bu oyundaki gûy genellikle sevgilinin yüzü, çenesi, güzelliği; âşğın gönlü, camı veya başı yerine kullanılır. Çevgân ise sevgilinin saçı ve kâkülüdür. Bazen kaşın da çevgâna benzetildiği olur.”²⁷ biçiminde tarif ettiği *Gûy u Çevgân*, Firdevsî ve Evliya Çelebi'nin *Şehnâme* ve *Seyâhatnâme* adlı eserleri gibi birçok önemli eserde anlatılmaktadır.²⁸

Ziyâî Efendi de döne döne göklere yükselen âhının dumanlarını çevgân adlı sopaya, yeryüzü güneşini de gûy adlı topa benzeterek farklı bir imaj ortaya koymuştur:

*Döne döne anı oynatsa n'ola cevğân-ı âh
Arsa-yı gerdûnuñ oldı gûy-i galtâmı güneş (K-4, 6. Beyit)*

Bir diğer beytinde ise başını sevgilinin aşk meydanındaki top olarak tahayyül etmiş, sevgilinin zülfünü de o topu tutmaya çalışan bir at binicisinin sopası olarak tasavvur etmiştir:

*Başumuz tob itmişüz mevdân-ı 'aşk-ı yâra biz
Tutalum ol şeh-sivâruñ zülfî çevgân olmasun (G-350, 4. Beyit)*

²⁵Şentürk, s. 119.

²⁶Geniş bilgi için bk.: Yahya Yüksel, “Klasik Türk Şiirinde Güreş ve Pehlivanlık”, *Journal of Turkish Language and Literature* Volume: 4 Issue: 2 Spring, 2018, s. 589-616.

²⁷Şentürk, s. 171.

²⁸Ayrıntılı bilgi için bk.: Bahir Selçuk, “Klasik Türk Şiirinde Renkli Bir Oyun: Çevgân”, 1st International Scientific Researches Congress Humanity And Social Sciences, Madrid, 2016, s. 1859-1873; Turgut Karabey, “Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi'nde Gûy u Çevgân Oyunu”, *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 7/1 Winter 2012, p.81-86.

5. Bazı İnançlar

5.1 Hazineleri Yılanların Koruduğu İnanç: Eski Türk inanışlarına göre her hazinenin başında koruyucu olarak bir yılan bulunurdu. Hatta günümüzde bazı definecilerin hazinelerin etrafında bulunan taş ve kayalarda yılan işareti aramalarının sebebi de bu eski Türk inanışıdır.²⁹ Divan şairleri birçok hayvanla ilgili hayal unsuru geliştirmişlerdir. Yılan da hazinelerin koruyucusu olması yönüyle divan şiirine giren bu tür kullanımlardan yalnızca biridir. Ziyâî Efendi aşağıdaki beyitte alışılmışın dışında bir imaj geliştirerek kendisinin nâ-murâd olmasını rakibin ise istediğine kavuşmasını isteyerek ağıyâra sevgilinin, hazineye yılanın güle de dikenin verildiğini söyler:

*Nâ-murâd ol ey Ziyâî ber-murâd olsun rakîb
Virülür agyâra yâr u mâra genc u hâra gül (G-256, 5. Beyit)*

5.2 Yağmurlu Havalarda Uyumannın Hoş Olduğu İnanç: Osmanlı toplumundaki çeşitli inançlardan biri de yağmurlu havaların uyku getirdiğine olan inançtır. Ahmet Talat Onay bununla ilgili çok kısa bir değerlendirme yaparak “Sıcak rehâveti, rutubet de uykuyu câlibdir. Yağmurlu havanın uyku getirdiği mücerrebirdir.”³⁰ Ziyâî Efendi bu inancı yağmurlu zamanlardaki uykunun aslında hoş olduğu gibi güzel bir sebebe bağlayarak şu şekilde kullanmıştır:

*Hoşdur dem-i bârânda biraz uykuya varmak
Beñzer ki Ziyâî virür aqlamağla cân (G-356, 5. Beyit)*

6. Haramilerle İlgili Kullanımlar

Eskiden Türk toplumunun yaşadığı en büyük sıkıntılardan biri özellikle göç sırasında kervanlara tasallut edip yağma etmeye çalışan haramilerdi. Harami daha çok “haram işleyen kimse demek olup o devir Türkçesinde daha çok köy basıp yol kesen eşkıyaya denirdi.”³¹ Divan şiirinde özellikle sevgilinin gözleri âşığın yolunu kesmesi ve hayatına kastetmesi bakımından haramilere benzetilmişlerdir. Bu ve bunun gibi daha birçok hayal ögesi divan şairleri tarafından sıklıkla haramilerle ilgili olarak geliştirilen ifadelerde kendini göstermiştir.

Ziyâî Efendi, haramilerin köylüleri, kervanları soymalarına atıf yaparak kışın kuzey rüzgârının söğüt yaprağını nasıl soyduğunu şöyle ifade etmektedir:

*Vefâda Rüstem iken Zâl-i dehri kış basdı
Harâmi gibi soyar berg-i bîdi bâd-ı şimâl (K-5, 9. Beyit)*

Yine aynı *soymak* ibaresi tevriyeli kullanılarak bu kez de hazân rüzgârının bahçedeki ağaçları soyması, haraminin zorla ve eziyetle tüccârı soymasına benzetilir:

*Bâgda bâd-ı hazân bulduğı eşcârı soyar
Şol harâmî gibi kim zulm ile tüccârı soyar (G-83, 1. Beyit)*

Bir başka beyitte ise sevgilinin hayali gam gecesinde nasıl şairin canını talan edip kaçtıysa harami de gece vakti şehri yakıp yıkmış ve kaçmıştır:

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bk.: Hakan YEKBAŞ, “Klasik Türk Şiirinde Bazı Halk İnanışları”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C: 20, S: 1, s. 155-184.

³⁰ Ahmet Talat Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı..*, s. 425.

³¹ Şentürk, s. 119.

*Hayâli gam şebinde cânı tâlân eyledi kaçdı
Harâmîdür giceyle şehri vîrân eyledi kaçdı (G-440, 1. Beyit)*

7. Kalenderî Dervişlerinin Tasviri

“*Abdâl*” kelimesi Arapça “bedel” kelimesinin cem’i olan “ebdâl” kelimesinin Türkçede kullanılan şeklidir. *Kâmûs-ı Türkî*’de “1-Ahmak ve saf-derûn. 2-Bir şeye akıl yormaz, kalender meşrep, dervîş âdem.”³² Biçiminde tanımlanmıştır. Birçok divan şairinin çeşitli imaj ve hayallerle şiirlerine yansıttığı *abdâllar* “Tarihi ve edebi metinlerde daha çok dünyadan el etek çekmiş, kalender, serseri, dilencilik eden dervîş”³³ şeklinde ifade edilmiştir. *Abdâl* kelimesinin karşılığı olarak *kalender*, *hayderî*, *dervîş* ifadelerinin kullanıldığı da bilinmektedir.³⁴ Ziyâî Efendi de bu abdâlların/kalenderîlerin sokaklarda başı açık, yalın ayak ve cavlak bir şekilde dolaştıklarını belirterek:

*Kazıt dum kaşımı tavk eyledüm gîsûnî boynumda
Efendi baş açık abdâluñam ben de kalender-vâr (G-72, 5. Beyit)*

8. Delilerin/Mecnunların Zincire Bağlanması

Bilindiği gibi eskiden mecnun olan kişileri hem kendilerine hem de çevrelerine zarar vermemeleri için zincirle bağlardı. Günümüzde düşünüldüğü zaman vahşî bir uygulama gibi görünse de o dönemin şartları çerçevesinde düşünüldüğünde bu uygulamanın en azından mecnunların kendilerine zarar vermemeleri için iyi bir yöntem olduğu düşünülebilir. Nitekim Kabûlî’nin bir gazelinde kullanılmış olan “deliye bent gerek” tabirinin de bu yönde kullanılmış olduğu aşıkardır.

Birçok divan şairi gibi Ziyâî Efendi de delilerin zincire vurulması ile ilgili olarak farklı hayaller geliştirmiştir. Kendisini çektiği sıkıntılardan dolayı yokluk ve felakete bağlanmış bir divane olarak hayal eden şair, vücudunda zincir ve prangalar olduğunu şöyle ifade etmektedir:

*Bu deşt-i fâkada dîvânem ki boynumda
Kuyûd-ı fakr u felâket selâsil ü aglâl (K-5, 18. Beyit)*

Bir diğer beyitte ise delilerin zincirle uslandığını fakat kendisinin sevgilinin zincire benzeyen saçlarına bağlanmazsa deli/divane olacağı tasavvurunu şöyle dile getirir:

*Uslanur dîvâneler zencîr ile ben ey perî
Terk idersem zülfüñüñ zencîrini dîvânem (G-284, 3. Beyit)*

9. Avcılık

İnsanlık tarihinin başladığı andan itibaren yeme ve barınma ihtiyaçlarının karşılanması için geliştirdiği en önemli uğraşlardan biri de avdır. Daha sonra ekonomik olarak iyi bir seviyeye gelen toplumların ortaya çıkmasıyla bu uğraşlar daha keyfî, zaman geçirmeye yönelik

³²Sâmî, s. 16.

³³A. Atilla Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu, OSEDAM (Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi)*, İstanbul, 2016, s. 48.

³⁴Abdâllarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk.: Ömer Lütfî Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, Hamle Yay., İstanbul, 1993; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Süfîlik-Kalenderîler-XIV-XVII. Yüzyıllar*, Timaş Yay., İstanbul, 2016; A. Atilla Şentürk, a.g.e., s. 47-57.

eğlence faaliyetlerine dönüşmüştür. Nitekim Osmanlı padişahlarının birçoğunun ava olan ilgi ve alakaları bunun en açık göstergesidir. Sadece padişahların değil şehzâdelerin de avcılık talimleri yaptıkları malumdur. Divan şairleri de av, avcı, kurban çerçevesinde birçok hayal unsuru geliştirmişlerdir. Av tasvirleri yüzlerce kaside ve mesnevîde renkli ve uzun kahramanlık ifadeleriyle çizilip avcılarının güç, kudret ve başarıları övülür. Fakat bütün bu kahramanlar gerçekte sevgilinin ahu gözleri karşısında bir anda av olmaya hazır birer kurban gibidirler. (Şentürk, 2016: 414) Ziyâî Efendi de av ve avcılıkla ilgili hayal unsurları geliştirmiştir. Aşağıdaki beyitte gönül kapan sevgilinin mahallesinin çöpünden av için bir kafes hazırlansa nice Ankâ kuşunun sinek gibi avlanacağını söyler. Burada özellikle *Ankâ*, *şikâr*, *hâşâk*, *dil-rübâ* ve *kafes* kelimelerinin özellikle bir araya getirildiği gözden kaçırılmamalıdır.

*Niçe 'Ankâlar şikâr olurdu mânend-i mekes
Düzseler hâşâk-ı kây-ı dil-rübâdan bir kafes (G-187, 1. Beyit)*

Bir diğer beyitte ise şair kendisinin de aşk vadisi avlağının bir avcısı olduğu iddiasında bulunarak göbeği misk kokulu bir ceylan bulsa onu avlayacağını belirtir:

*Sayd-gâh-ı deşt-i aşkuñ ben de bir sayyâdıyam
Saydum olur lîk bir âhû-yı müşğîn-nâfyok (G-216, 2. Beyit)*

10. Esrar Çekmek

Osmanlı toplumunun nargile, tütün, kahve gibi mükeyyifatından biri de esrardı. Kimi zaman tütün ve esrar gibi enfiye türü şeyler yasaklanmışsa da bu tür tütünlü ürünlerin müptelaları gizliden gizliye içmeye devam etmişlerdir. Divan şairleri de şiirlerinde bu unsurları çok farklı hayal unsurlarıyla kullanmayı başarmışlardır. Özellikle *gam*, *gubâr*, *keder*, *hayrân*, *esrâr* gibi kelimelerin olduğu beyitlerde muhakkak bir *esrâr çekme* anlamının kullanıldığına rastlanılmaktadır. “Gussa ve kaygu her ikisi de gam, keder, tasa gibi manalara gelen eş anlamlı kelimelerdir. Gam ve keder gibi kavramlar edebiyatta esrar tozunun sembolüdür. Gam yemek deyiimi aynı zamanda esrar çekmek anlamına da geldiğinden...”³⁵ Şentürk’ün ifadeleri aşağıdaki beyitlerde de Ziyâî Efendi tarafından aynı şekilde kullanılmış görülmektedir:

*Olma keyfiyyet-i esrâr-ı gamuñ hayrânı
Ne gubâr-ı reh-i yâr ol ne leb-i dil-ber gör (73.Gazel, 2. Beyit)*

*Görelî dil-ber lebin neyki bu esrâr ‘aceb
Ben gubâr oldum henüz cânımda hayrânlık neden (G-358, 3. Beyit)*

11. Vücuda Takı / Süs Eşyası Takmak

Günümüzde olduğu gibi geçmişte de kadınların süs eşyası olarak kullandıkları yüzük, bilezik, gerdanlık, halhal gibi birçok değerli ziynet mevcuttu. Kadının ekonomik durumuna göre bu ziynetlerin türü de elbette değişiyordu. Ziyâî Efendi de bu çerçevede kadınların süs eşyası olarak kullandıkları *halhal*, *inci*, *gül* aksesuarlarını çeşitli hayaller içinde kullanmıştır. Düzgün yürüyüşlü sevgilisinin ayağına gümüş bir halhalı şu şekilde yakıştırmıştır:

³⁵Şentürk, s. 206.

*Çemende serv ayagında tutuldu yah lîkin
Yaraşur o kad-i mevzûna ol gümüş halhâl (K-5, 4. Beyit)*

Bir diğerk beytinde ise şair gözlerinden damlayan gözyaşlarını parlaklığı dolayısıyla inciye benzetmekte, sevgilinin boynunu süsleyen şeyin aslında inci değıl kendi gözyaşları olduğunu belirterek şöyle der:

*Gerden-i cânâneye zînet viren incü degül
Katre katre dizilür yaşum habîbüñ boynına (G-403, 4. Beyit)*

Günümüzde kimi zaman kadınların kulaklarının arkasına gül, papatya, lale gibi bazı çiçekleri taktıkları malumdur. Bunun geçmişte Osmanlı toplumunda da var olduğunu gösteren aşağıdaki beyitte gümüş göğüslü sevgilinin kulağını görenlerin saçına gül takınmış olduğunu sandıkları ifade edilmektedir:

*Güş-ı cânânı görenler sandular
Gül takınmış zülfüne ol sîm-ber (G-161, 1. Beyit)*

12. Yazı Malzemesi Kalem

Hem yazı malzemesi olarak kullanılan kamış kalemler hem de bazı yazı çeşitleri, divan şairlerinin hayal dünyalarını zenginleştiren kavramlardan sadece bazılarıdır. Divan şairleri günlük hayatta etraflarında gördükleri hemen hemen her şeyle ilgili hayal geliştirme kabiliyetine sahiplerdir. Gerek birinci sınıf gerek ikinci sınıf bir şair olarak vasıflandırılınsın, neredeyse hiçbir divan şairi etrafında cereyan eden günlük olaylara kayıtsız kalmamış ve bunları kullanabildiğı ölçüde şiirinin malzemesi hâline getirmiştir. Ziyâî Efendi de kamış kalemlerle ilgili kurduğı tasavvurlarda bunu en güzel bir biçimde kanıtlamaktadır. Ziyâî Efendi, kıskançlık eden haset ehline beddua ettiği beyitte kamış kalemlerin yazı malzemesi olarak kullanıma hazırlanırken nasıl içleri yakılarak boşaltılıyor yani deliniyorsa haset ehlinin yüreğinin de aynı şekilde delinmesi niyazında bulunur:

*Hâme-veş bagrı delinsün yine ehl-i hasedüñ
Girdi ol emriñ ile mülket-i İslâma kalem (K-6, 23. Beyit)*

Bir diğerk beyitte de şair sevgilinin vasfını yazmak için ne zaman mıkta yardımıyla kamış kaleminin ucunu yonsa bunun bir hilâl şeklini yansıttığını şu şekilde bildirir:

*Hâme yonsam kaşlaruñ vasfını yazmak kasdına
Gösterür şekl-i hilâli her tırâşum gâlibâ (G-12, 3. Beyit)*

13. Çeşitli Mesleklerle İlgili Kullanımlar

13.1 Hayyât/Terzi: Divan şairleri Osmanlı toplumunun günlük yaşamının önemli bir parçası olan birçok meslekle ilgili çeşitli tasavvurlar geliştirmişlerdir. Bu mesleklerden biri de terzilikdir. Terzi dükkânlarının görünüşü, terzi araç-gereçleri ile ilgili istilâhlar birçok divanda farklı hayal unsurlarıyla karşımıza çıkmaktadır.³⁶ Mostarlı Ziyâî de bu kullanımlara

³⁶Ayrıntılı bilgi için bk.: İncinur ATİK GÜRBÜZ, "Osmanlı Şiirinde Terzilik", Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic, Volume 10/16 Fall, 2015, p. 153-182.

örnek sayılabilecek aşağıdaki beytinde terzinin rakibe aşk elbisesi biçerken makasını kırdığımı belirtir:

*Biçerken câme-i aşkı rakibe
Bugün hayyât elinde sındı mikrâs (G-200, 4. Beyit)*

13.2 Berber: Osmanlı toplumunun günlük hayatın içerisindeki uğrak mekânlarından biri de berber dükkânlarıdır. Berberlere yalnızca saç sakal kesimi için değil aynı zamanda sünnet ve diş çekimi gibi farklı işler için de gidilirdi. Hatta bazı kahvehanelerde berberler için özel bir yerin olduğu, bir köşede insanlar çay, kahve, nargile içerken diğer tarafta berberin saç sakal kesimi işiyle uğraştığı malumdur.³⁷ Ziyâî Efendi de gökyüzü kubbesini bir berber dükkânına benzettiği aşağıdaki beyitte güneş huzmelerini berber dükkânındaki parlak aynalara benzeterek şöyle der:

*Sanki bir berber dükkânıdır sipihriñ kubbesi
Asmîş içinde anuñ mir'ât-ı rahşânı güneş (K-4, 19. Beyit)*

14. Ramazan Ayı Başlangıcının Hilale Göre Tayin Edilmesi

Osmanlı döneminde ramazan ayının başlangıcı ayın hilal durumuna göre tespit edilirdi. Eskiden tabiat olayları birçok şeyin belirlenmesinde bir kıstas olarak kullanılmıştır. Hilal'in görünmesi de bu bağlamda kullanılan yöntemlerden biridir. "Ramazan ayının başı, daha evvel takvim ile tespit edilmiş değildir. Ramazanın ilanı ayrı bir merasime tâbidir. Ay görülecek, ayın görülmesi garip bir dava mevzuu hâlinde hâkim huzurunda iki şahitle ispat edilecek, hâkim de bu vesile ile ramazanı ilan edecektir."³⁸ Hilalin görülüp ramazan ayının başlaması hadisesi birçok divan şairi tarafından kullanılmıştır.

Ziyâî Efendi de bu hadiseye telmihte bulunduğu beytinde şöyle der:

*Biz hilâl-i na'l-i esb-i yârı her dem gözlerüz
İrmege 'id-i murâda dâll-ı devlet beklerüz (G-169, 2. Beyit)*

15. Evlerle İlgili Kullanımlar

Divan şairlerinin çok iyi birer gözlemci oldukları ve etraflarını, yaşadıkları çevreyi ve tabiatı gözlemleyerek şiirlerinde birer imaj ve hayal unsuru olarak kullandıklarına yukarıda da çeşitli vesilelerle değinmiştik. Ekonomik olarak sıkıntılı bir ömür geçiren Ziyâî Efendi'nin evinin harap ve viran görüntüsü şiirlerine aksetmiş durumdadır. Günümüzde çoğunlukla köy evlerinde yemek pişirmek için, kışın da soba yakma yeri amacıyla kullanılan ocaklar eskiden birçok evin içinde bulunurdu. Ziyâî Efendi bu görüntüyü tasvir ettiği beytinde dışarıda esen rüzgârın kerpiçten mamul ve pencereleri kırık olan evine girdikçe ocaktaki ateşi nasıl dağıttığını şöyle anlatmaktadır:

*Her taraftan yel nüfûz itdükde âteş-dândan
Dagıdur külliyyet ile cem' olan hâkisteri (K-11, 18. Beyit)*

³⁷Ayrıntılı bilgi için bk.: İncinur ATİK GÜRBÜZ, "Divan Şiirinin Sevimli Yüzleri Osmanlı Şiirinde Berberler", Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic, Volume 7/3 Summer, 2012, p. 233-255.

³⁸Levend, s. 264.

Yine bu ocakta yakacak maddesi olarak odunun kullanıldığı da şu beyitten anlaşılmaktadır:

*Bir iki yarma odun bulmağa mecâlüm yok
Görüñ ne yarmalar urdı felek bu yirde bana (Kt.-13)*

Ziyâî neredeyse her fırsatta evinin viran olmuş görüntüsünü, delik deşik olmuş duvarlarını ve kendisinin çekmiş olduğu sıkıntıları şiirlerinde dile getirmektedir. Aşağıdaki beyitlerden hem onun evinin durumu ile ilgili bilgi sahibi oluyor hem de o devirde bugün bazı köy evlerinde olduğu gibi özellikle evlerde farelerden ötürü kedi beslenmiş olduğunu görüyoruz:

*Fareler yir yir deliklerden çıkarmış başını
San temâşâ idüp istihzâ ider ben ahkarı
Fareler çün pâreler olanca esbâbum meded
Bir kedi yok mı ki görşün hayfumu gelsün beri (K-11, 26-27. Beyitler)*

Bir başka beyitte ise tatlı, şeker ve benzeri bulduğunda oraya üşüşen karınca ve sineklerin tasviriyle karşılaşırız:

*Ya şekerdür lebi üşmişdür aña mûr u mekes
Ya yeşil tûtüdürür hattı lebi sükker-i ter (G-160, 2. Beyit)*

16. Müslümanların Saf Tutup Namaz Kılmaları

Divan şiirinde özellikle sevgilinin kirpikleri saf tutan ve namaz kılan Müslümanlara benzetilmiştir. Saf tutup namaz kılınması da günün beş vakti bir araya gelerek camide namaz kılan Müslümanların günlük hayatlarının bir yansımasıdır. Ziyâî Efendi de Müslümanlar camide nasıl bir araya gelip mihraba karşı saf tutuyorsa senin kirpiklerin de aynı şekilde kaşlarına karşı dizilmişler anlamına gelen beytinde şöyle der:

*Kaşına karşı dizilmiş niçe müjgân saf saf
Karşı mihrâba turur san ki müselmân saf saf (G-213, 1. Beyit)*

17. Devrin Bir Yerini / Bölgesini Öne Çıkaran Özelliği

Divan şairleri özellikle sevgilinin yüzündeki benleri renginden ve küçük olmasından dolayı fülül dânesine/karabibere benzetmişlerdir. Aşağıdaki beyitte şairin buna benzer kullanımının yanı sıra o dönemde Rumeli’nde yetişen karabiberin meşhur olduğunu ve ona benzer bir ürünün başka bir yerde hasıl olmayacağını öğreniriz:

*Tañ degüldür olmasa ruhsârûñ üzre hâl eger
Rûmilinde hâsil olmaz dâne-i fülül gibi (G-436, 3. Beyit)*

18. Günlük Konuşma Dilini Yansıtan İfadeler

Günümüzde kullanmış olduğumuz deyim ve atasözü gibi birçok ifade Ziyâî’nin şiirlerinde de çoğu yerde karşımıza çıkmaktadır. Kanaatimizce şair bunun için özel bir gayret sarf etmemiş bilakis konuşma dilinin özelliklerinden yararlandığını bizzat göstermiştir. Gerçekten de şiirlerinin birçoğunda günlük konuşma dilini andıran ifadelerin, deyim ve atasözlerinin bulunması, şairin konuşma dilini şiir dilinin içerisine nasıl yerleştirdiğini

anlamamız açısından son derece önemlidir. Deyim ve atasözleri kullanımı genellikle mahallileşme olarak adlandırılan akımın bir özelliği olarak karşımıza çıksa da Ziyâî'nin mahallileşme etkisinin dışında kalarak bu ifadeleri şiirde kullandığını söyleyebiliriz. Aşağıda birkaç örneğini göstereceğimiz bu tür beyitlerin sayısı Ziyâî'nin şiirlerinde fazlaca kullanılmıştır.

*Hurşîd-i ruhuñ görđi **gözüm kamaşayazdı***

Cân sandı ten-i hastesini sarmaşayazdı (G-460, 1. Beyit)

***Gönlüm sovutdı** ol sanemüñ serd oldugı*

*Hayfâ ki nâr-ı 'aşkına **gönlüm ısınmadı** (G-465, 2. Beyit)*

Anı teşbîh eyleyen kimdür dehân-ı yâra kim

*Gonca-i gül-zâr-ı dehrüñ **agzı var yokdur dili** (G-467, 3. Beyit)*

Zahm-ı tîgüñ elifyanına zahm-ı tîrüñ

*Nokta şeklinde düşüp gam **bir iken on oldı** (G-474, 5. Beyit)*

Murâd oldur çü vasl-ı dil-rübâdan

***El üstünde tutalum** merhabâyı (G-483, 4. Beyit)*

'Aceb mi destüñi yâd eyleyüp kör olsam aglarken

***El için ağlayan gözsüz kalur** dîrler gözüm nûrı (G-493, 4. Beyit)*

*Fi'l-hakîka **eri olmasa sözünüñ** âdem*

Râh-ı insâfda andan zen-i reh-zen yegdür (Kt.-4)

*Güzellikde tutalum mâhı **bir barmakda oynatduñ***

Gel ey hurşîd-i 'âlem-bînüm olma hüsnüñe mağrur (G-134, 4. Beyit)

Gice mey sohbetinde la'l-i cânân agzuma geldi

*Safâdan öleyazdum şöyle kim **cân agzuma geldi** (M-26)*

O göz ucuyla bakışlar o kaşların çatmak

Ol inciniş o sögüş âh o zâlim-âne 'itâb (G-31, 4. Beyit)

***Yıkma gönlüm** sakın ey âfet-i devrân sakın*

***Ka'be yıkmakça günâhı olur** Allâh bilür (G-121, 3. Beyit)*

La'lin aldum agzuma var gerçi hicre ihtimâl

***Çıkmayan cândan ümîdin kesmez** ammâ ehl-i hâl (G-255, 1. Beyit)*

*Dest ü vasf-ı 'ârızın **su gibi ezber okurın***

Ey Ziyâî 'ilm-i aşkı niçe bildüm bilmediüm (300.gazel, 5.beyit)

*Cismümi **hâk ile yeksân eyledi** bâd-ı firâk*

Âb-ı dîdem olmasa yakardı anı nâr-ı gam (G-286, 2. Beyit)

Ka'beye gitdüñse kûy-ı dil-beri terk eyleyüp

*Yol yañılduñ gitme gel **yañılış döner Bagdâddan** (G-314, 2. Beyit)*

*Gün yüzine bakdugumca **kamaşurđ gözlerüm***

Bakdugum demde olurđ eşk-i hûnînüm revân (G-354, 3. Beyit)

Ey Ziyâi öyküne diyü dehân-ı dil-bere

*Goncenüñ **agzın arar** gül-şende şeb-nem var ise (G-421, 5. Beyit)*

Bu tür beyitlerin sayısını artırmak mümkündür. Yukarıda gösterilen örnekler Ziyâi Efendi'nin günlük konuşma dilindeki deyim, atasözü gibi ifadeleri şiirlerinde nasıl kullandığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu beyitlerin dışında Ziyâi Efendi'nin özellikle her beyitte “*el salmak*” deyiimiyle oluşturduğu 5 beyitlik gazeli de bu yönüyle ön plana çıkmaktadır:

*Bugün ol şûh-ı cihân nâ-geh **eliñ saldı** baña*

Çîn-seher pençe-i hurşîd hemân kaldı taña

*Şöyle şevk irdi baña **el salıcak** cânânım*

Yed-i beyzâyı 'yân itdi sanurdum Mûsâ

*Gâh olur **el salar** ol yâr baña âh itsem*

Gül-i gül-şen salnur bâd-ı sabâdan gûyâ

Kim bakar yâsemenüñ bâgda salınduğına

*Nâ-gehân **el salıcak** ol sanem-i bî-hemtâ*

***El salar** gerçi Ziyâiye işâretler ider*

***Salnur eller** anuñ iki yanında ammâ (G-16)*

Sonuç

Yaklaşık olarak altı asırlık bir geçmişe sahip olan divan edebiyatı, çoğu zaman özellikle saray çevresinde geliştiği ve sosyal hayattan bağımsız, kopuk bir edebiyat olduğu iddiasıyla birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Oysa ikinci hatta üçüncü sınıf bir şairin şiirlerinde dahi Osmanlı toplumunun günlük hayatını, sosyal yaşantısını, geleneklerini, âdetlerini, inanışlarını, çeşitli oyunlarını, eğlencelerini görmek mümkündür. Bu yönüyle divan edebiyatını Osmanlı toplumunun günlük yaşantısını yansıtan birer ayna olarak değerlendirmek kesinlikle yanlış olmayacaktır. XVI. yüzyıl Balkan coğrafyasının en önemli şairlerinden biri olan Mostarlı Ziyâi, sosyal hayat unsurlarını kullanabildiği ölçüde farklı imaj ve hayal unsurları geliştirerek şiirlerinin içerisine işlemiştir.

Divan şairlerinin özellikle yaşadıkları çevreyi şiirlerinde yansıtmaları, aynı zamanda onların çok iyi birer gözlemci olduklarını ve bu gözlemlerini farklı tasavvurlarla şiirlerinin içine sokabilecek kadar yetenekli olduklarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu bağlamda Mostarlı Ziyâi de şiirlerinde sosyal hayatla şiir dilini âdeta mezcetmiştir.

Kaynaklar

- Akün, Ömer Faruk (2013). *Divan Edebiyatı*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Arslan, Mehmet (2000). *Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Barkan, Ömer Lütfi (1993). *Kolonizatör Türk Dervişleri*, İstanbul: Hamle Yayınları.
- Bilgin, Arif-Bozkurt, Fatih (2010). “Bir Malî Gelir Kaynağı Olarak Vârissiz Ölenlerin Terekeleri ve Beytülmâl Mukattaları”, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*.2010-2 1-31.
- Devellioglu, Ferit (2008). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Akaydın Kitabevi.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1945). *Divan Edebiyatı Beyanındadır*, İstanbul: Marmara Kitabevi.
- Gürbüz, İncinur Atik (2015). “Osmanlı Şiirinde Terzilik”, *Turkish Studies* 10 (16), 153-182.
- Gürbüz, İncinur Atik (2012). “Divan Şiirinin Sevimli Yüzleri Osmanlı Şiirinde Berberler”, *Turkish Studies* 7 (3). 233-255.
- İsen, Mustafa (1997). *Ötelerden Bir Ses Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kafadar, Cemal (2017). *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken-Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Karabey, Turgut (2012). “Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi’nde Gûy u Çevgân Oyunu”, *Turkish Studies*-7(1). 81-86.
- Kartal, Ahmet-Şentürk (2017), *Ahmet Atilla; Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Köprülü, Mehmed Fuad (2014). *Külliyat 5, Edebiyat Araştırmaları-I*, İstanbul: Alfa-Tarih Yayınları.
- Kutlu, Mustafa (2017). *Ya Tahammül Ya Sefer*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Levend, Ağâh Sırrı (2015). *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2016). *Osmanlı İmparatorluğu ’nda Marjinal Süfilik-Kalenderiler-XIV-XVII. yüzyıllar*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Onay, Ahmet Talat (2013). *Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Hz. Cemal Kurnaz, Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- Önce, Derya (2013). *Klasik Türk Şiirinde Haberleşme*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Öztekin, Özge (2016). *XIX. Yüzyılda İstanbul-Kent Mimarisini Şiir Üzerinden Okumak*, Ankara: Ürün Yayınları.
- Pala, İskender (2009). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Sami, Şemseddin (2010). *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul, Çağrı Yayınları.
- Sefercioğlu, Nejat (2002). “Divan Şiirinin Gerçek Hayatla Bağlantısı”, *Türkler Ansiklopedisi*, 11 (11). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. 664-681.
- Selçuk, Bahir (2016). “Klasik Türk Şiirinde Renkli Bir Oyun: Çevgân”, Madrid: 1st *International Scientific Researches Congress Humanity And Social Sciences*.
- Şen, Fatma Meliha (2007). “Eski Türk Edebiyatında Sosyal Hayat Çalışmaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALID)*, 5, (9).
- Şentürk, Ahmet Atilla (2004). *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Şentürk, Ahmet Atillâ (2016). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, İstanbul: OSEDAM / Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkez Yayınları.
- Tarıbuyurdu, Gülçin (2016). “Klasik Türk Şiirinde Bir Sembol Dili Olarak Kına”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5 (1). 102-115.
- Tunç, Semra (2015). *Nâbî Divanında Sosyal Hayata Hikmetli Bakış*, İstanbul: Palet Yayınları.
- Yekbaş, Hakan (2010). “Klasik Türk Şiirinde Bazı Halk İnanışları”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20 (1). 155-184.
- <http://www.turkedebiyatilisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=762>
(Son erişim tarihi: 04/07/2019)
- <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56211,mostarli-hasan-ziyai-divanipdf.pdf?0>
(Son erişim tarihi: 05/07/2019)



KÂTİBÎ (SEYDÎ ALİ REİS) VE DİVÂNİ KATIBI (SEYDI ALI REIS) AND HIS DIVAN

YUNUS KAPLAN

Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assoc. Prof., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Science and Letters, Department of Turkish language
and Letters

yunuskaplan80@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-3139-2193>

ZAHİDE EFE

Arş. Gör., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Res. Assist., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Science and Letters, Department of Turkish language
and Letters


zahideefe@osmaniye.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-1411-4557>

Atıf / Citation

Kaplan, Y-Efe, Z. 2020. "Kâtibî (Seydi Ali Reis) ve Divânı". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 229-265

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 22.05.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 03.12.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4187>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

KÂTİBÎ (SEYDÎ ALİ REİS) VE DİVÂNI
KATIBI (SEYDI ALI REIS) AND HIS DIVAN

YUNUS KAPLAN- ZAHİDE EFE

Öz

16. yüzyıl, klasik Türk şiirinin en parlak dönemlerinden biridir. Bu dönemde Türk edebiyat tarihinin en büyük şairlerinin de aralarında bulunduğu yüzlerce şair yetişmiştir. Bu şairlerden biri de çeşitli devlet kademelerinde görev alan ve özellikle de denizcilikteki başarılarıyla Hint kaptanlığına kadar terfi eden Seydi Ali Çelebi'dir.

İstanbul/Galatalı olan Seydi Ali Çelebi, azaplar kâtipliği ve tersane kethüdalığı görevlerinde bulunmuş; Rodos, Preveze ve Trablusgarp Seferi gibi birçok sefere iştirak etmiştir. Kanuni'nin Nahcivan Seferi'nde Hint Denizi kaptanlığına getirilen daha sonra müteferrikalık, Diyarbakır tumar defterdarlığı ve Galata'da hassa gemi reisliği yapan Seydi Ali Çelebi; emekliliğini müteakip 1562 yılındaki vefatına kadar günlerini eser telif etmekle geçirmiştir.

Bir dönem kâtiplik yaptığı için Kâtibî mahlasıyla şiirler yazan Seydi Ali Çelebi, yazmış olduğu bu şiirleri Dîvân'ında bir araya getirmiştir. Bu çalışmada; 16. yüzyılda özellikle denizcilik alanındaki başarılarıyla dikkatleri çeken, aynı zamanda da iyi bir şair olan Kâtibî'nin hayatı ve edebî kişiliği hakkında bilgiler verildikten sonra Dîvân'ının şekil ve muhteva özellikleri üzerinde durularak şiirlerinden bazı örnekler yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk şiiri, 16. yüzyıl, Kâtibî, Dîvân.

Abstract

16th century is one of the shiniest periods in the classical Turkish poetry. Hundreds of poets that the greatest poets of Turkish literature history are included grew in that period. One of these poets is Seydi Ali Çelebi taking part in various levels of government and, especially with his successes in marine being promoted to the Captain of Indian.

Seydi Ali Çelebi from Galata/İstanbul had been in the duties of Azaplar clerkship and shipyard, and joined lots of navigations such as Rodos, Preveze and Trablusgarp. During Nahcivan Navigation of Kanuni, Seydi Ali Reis being brought to the captain of Indian Sea and later, working as a miscellaneous, grooming timar of Diyarbakır and chief of hassa ship in Galata had spent his days by compiling his works from his retirement to his death in 1562.

Seydi Ali Çelebi writing poems with the nickname of Katibi because of his job clerk in a term had collected his poems in his Divan. In this study, after given information about the good poet Katibi and his literatural personality, especially taking attention with his successes of marine branch of 16th century, some examples from his poems will take place by focusing on characteristics of form and muhteva of his Divan.

Key Words: Classical Turkish literature, 16th century, Katibi, Divan.

Structured Abstract

16th century is one of the shiniest periods in the classical Turkish poetry. Hundreds of poets that the greatest poets of Turkish literature history are included grew in that period. One of these poets is Seydi Ali Çelebi taking part in various levels of government and, especially with his successes in marine being promoted to the Captain of Indian.

Seydi Ali Çelebi from Galata/Istanbul had been in the duties of Azaplar clerkship and shipyard, and joined lots of navigations such as Rodos, Preveze and Trablusgarp. During Nahcivan Navigation of Kanuni, Seydi Ali Reis being brought to the captain of Indian Sea and later, working as a miscellaneous, grooming timar of Diyarbakır and chief of hassa ship in Galata had spent his days by compling his works from his retirement to his death in 1562.

Seydi Ali Çelebi writing poems with the nickname of Katibi because of his job clerk in a term had collected his poems in his Divan. In this study, after given information about the good poet Katibi and his literatural personality, especially taking attention with his successes of marine branch of 16th century, some examples from his poems will take place by focusing on characteristics of form and muhteva of his Divan.

Some of the important factors which attract attention on Katibi's poesy, his literary personality and his poetries' form and content properties were summarized from the point of two establishable copies of Divan and the poetries in some reviews.

The total of poetries belonging to Katibi with two current copies of Katibi's Divan and those which were determined from the various poetry reviews is 230 poems in total as 4 squares, 1 pentastich, 2 pentalogies, 177 odes 30 quatrains and 16 couplets.

The evaluations related to the literary personality and poesy are very limited in the sources which give information about Katibi. Even if these evaluations are limited, the collectors of biographies spoke highly of Katibi's poesy and artist personality.

One of the most explicit properties which attract attention in Katibi's poems is that they were written in a fluent and plain language. Those poetries which create an impression to be said immediately and that the sincere expression possesses over them were enriched with the proverbs, idioms and public pronunciations. The poetries in chagatai language which got the attention among many poets from the beginning to the end of classical Turkish poetry are available among these poetries. However, it will be correct to consider Katibi as a poet who was supreme to the language and literature of India and its environment, had a good observation quality in the process when he was available for his occupation, instead of considering him as a poet who wrote such poetries only in order to indicate the talent and discrepancy. It is seen in all of his poetries that the idea of human love and appreciation from life is generally in the forefront. Thus, an amative and earthly pleasure-included expression shows itself in the poetries written by him.

The poet was very successful at his poetries as form. Katibi who preferred mostly the ode poetry form like the other poets of divan wrote all of his poetries with the aruz wezni and this wezni's oft-used patterns. Even if there are sometimes the common aruz mistakes, he was successful at the centroid. The rhyme and repeated word are among the most important factors which provide the harmony in the poetry. Katibi preferred also using the rhyme and repeated words in his poetries as far as possible to provide the harmony in his poetries. While all of 177 available odes, except 38 of them, have the repeated words, the rhyme is seen in all of them. The poet succeeded also in the use of rhyme and repeated words like the aruz.

Not only Katibi made all of those things but also exhibited his talent in being poet, and he succeeded in providing his own distinctness to his poetries. He made them with the use of opportunities in the language and knew to be distinctive with the successful use of factors such as poetic theme, imagine and metaphor of classical Turkish poetry. Divan that the poetry worked on it have been able to come to today as an important work which eternalised him with

many poetry that this distinctness was given. The various samples of poetries that Katibi involved them were presented as the form and content properties of his Divan that its copy has not been available up to now were emphasized with this study. Thus, it was tried to provide a new basis for the further studies at this field as the work that it is mentioned as lost in the previous studies is presented to the use of science world.

Giriş

16. yüzyıl, Osmanlı'nın sahip olduğu askerî ve siyasi ihtişamın kendini diğer alanlarda da hissettirdiği bir dönem olmuştur. Bu ihtişamın olumlu etkilerini birçok alanda olduğu gibi edebiyat üzerinde de görmek mümkündür. Özellikle bu dönem tezkireleri ile biyografik kaynaklarında yüzlerce şairin hayatları hakkında verilen bilgiler bu olumlu etkinin en güzel ispatıdır.

Yazmış oldukları eserlerle 16. yüzyılın edebî birikimine büyük katkıda bulunan divan şairlerinden bazılarının eserleri günümüze kadar ulaşabilmiş bazılarınsı ise çeşitli sebeplerle kaybolmuştur. Günümüze ulaşan eserlerin hemen hemen hepsi akademik çalışmalarla ilim âleminin istifadesine sunulmuştur. Ancak yeni inceleme ve araştırmalar neticesinde kayıp olarak tanımlanan veya varlığı bilinmeyen eserlerin nüsha veya nüshalarının tespiti mümkün olabilmektedir. Böyle bir araştırmanın neticesi olarak bu çalışmaya konu olan *Kâtibî Dîvânı* da bu türden bir eserdir.

Bu *Dîvân*'ın sahibi olan Seydi Ali Çelebi; çeşitli devlet kademelerinde görev almış ve bu görevleri hakkıyla yerine getirdiği için de üst rütbelere terfi ettirilmiş bir devlet adamıdır. Özellikle denizcilikte sahip olduğu bilgi ve tecrübe birikimi onu Hint Denizi kaptanlığına terfi ettirerek 16. yüzyıl Osmanlı donanmasının önemli şahsiyetleri arasına sokmuştur. O, iyi bir devlet adamı olmasının yanı sıra Kâtibî mahlasıyla yazdığı şiirlerle edebî alanda da temayüz etmiştir. Birçok tezkire ve biyografik kaynaktan Seydi Ali Çelebi'nin şairliğine dikkat çekilerek yazmış olduğu eserler hakkında bilgiler verilmiştir. Sahip olduğu eserler arasında bir de *Dîvân*'ının olduğu söylene de yakın bir zamana kadar şair üzerine yapılan bütün çalışmalarda bu eserin herhangi bir nüshasına ulaşılamadığı belirtilmiştir.

Ancak yapılan taramalar neticesinde *Kâtibî Dîvânı*'nın Fransa Milli Kütüphanesi'nde iki nüshasının olduğu tespit edilmiştir. Bu divan nüshaları dışında şairin başka şiirlerini de tespit etmek amacıyla taramalarımızı mecmualar üzerine yoğunlaştırdığımızda çeşitli mecmualarda Kâtibî'nin birçok şiirinin kayıtlı olduğuna şahit olunmuştur.

Bu çalışmada; 16. yüzyılda özellikle denizcilik alanındaki başarılarıyla dikkatleri çeken, aynı zamanda da iyi bir şair olan Kâtibî'nin *Dîvân*'ı ile şiir mecmualarında tespit edilen şiirlerinin şekil ve muhteva özellikleri üzerinde durularak şiirlerinden bazı örneklere yer verilecektir.

1. Kâtibî ve Hayatı

Galatalı olan şairin asıl ismi, Seydi Ali'dir. Daha çok Seydi Ali Çelebi olarak tanınmıştır (Kılıç 2018: 294; Canım 2018: 433; Sungurhan 2017: 705; Ak 2009: 21). Mehmed Süreyya ve Bursalı Mehmed Tahir, şairin aslen Sinoplu olduğunu söyleseler de (Akbayar 1996: 1498-99; Yavuz ve Özen 1975: 290) onun hakkında bilgi veren diğer kaynaklarda bu bilgiyi teyit edici herhangi bir ibare yer almamaktadır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen şair, azaplar kethüdası Hüseyin Reis'in oğludur (Sungurhan 2017: 705; Kurnaz ve Tatçı 2001: 835).

Kaynaklarda Seydi Ali Çelebi'nin eğitimi ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun devrinin zeki ve ilim sahibi bir şahsı olduğu, hesap ve heyet ilminde kudret ve maharet sahibi olduğu belirtilir (Canım 2018: 433; Sungurhan 2017: 707). Denizcilik ilminde engin bir bilgiye sahip olduğu da verilen bilgiler arasındadır (Canım 2018: 433; Kılıç 2018: 296). Şairin hakkındaki bu değerlendirmeler, bulunduğu görevler ve yazmış olduğu eserler dikkate alındığında onun iyi bir eğitim aldığı söylemek mümkündür.

Seydi Ali Çelebi, ilk olarak Galata'da azaplar kâtipliği yapmış ve bundan dolayı da şiirlerinde Kâtibî mahlasını kullanmıştır (Sungurhan 2017: 705; Canım 2018: 433; Kılıç 2018: 294). Daha sonra tersane kethüdalığına tayin olunan (Akbayar 1996: 1498-99; Ak 2009: 21) Kâtibî; Rodos Seferi, Preveze Deniz Muharebesi, Trablusgarp Seferi gibi birçok sefere iştirak etmiştir (Ak 2009: 21). Kanuni'nin Nahcivan Seferi'nde Hint Denizi kaptanı olmuş, Pîrî Reis'in Basra Körfezi'nde bırakmak zorunda kaldığı Hint donanmasını Süveys'e getirmekle görevlendirilmiştir. Bu görevi esnasında birçok tecrübe yaşamış olan şair, Basra'dan çıkışından üç buçuk yıl sonra dolaşmış olduğu Azerbaycan, Horasan, Hindistan, Sind ve Gücerat gibi ülkelerde görüştüğü hükümdarlardan getirdiği on sekiz mektubu Kanuni Sultan Süleyman'a takdim etmiş ve başından geçenleri hikâye etmiştir. Müteakiben 80 akçe ile müteferrikalığa, 10 Şaban 964 (8 Haziran 1557) tarihinde ise Diyarbakır tumar defterdarlığına getirilmiştir (Sungurhan 2017: 706; Kılıç 2018: 296; Ak 2009: 21-22).

14 Rebiülahir 967 (13 Ocak 1560)'de bu görevinden azledilen Kâtibî, azlini müteakiben 23 Rebiülahir 967 (22 Ocak 1560) tarihinde 150 akçe ulûfe ile Galata'da hassa gemi reisliklerinden birine tayin edilmiş, bir ara ikinci defa Hint kaptanlığına getirildiyse de bu görev, beş gün sonra Sefer Reis'e verilmiştir. Seydi Ali Reis, bundan sonra vefatına kadar emekli olarak yaşamış ve günlerini eser telif etmekle geçirmiş ve 2 Cemaziyelevvel 970 (28 Aralık 1562) tarihinde vefat etmiştir (Ak 2009: 22; Kayabaşı 1997: 466; Açıköz 2017: 276; Kurnaz ve Tatçı 2001: 835).

2. Eserleri

2.1. *Mir'âtü'l-Memâlik*: Âşık Çelebi, Beyânî ve Hasan Çelebi tezkirelerinde varlığından bahsedilen bu eser, beş yazma nüsha ve bir basma nüshasından hareketle yayımlanmıştır (Kiremit 1999). Seydi Ali Reis, 964/1557 tarihinde Galata'da tamamladığı bu eserinde, Hint Seferi'nde başından geçen olayları bir seyahatnâme üslûbu ile anlatmıştır. Şairin gittiği ülkeler, tanıştığı hükümdarlar ve başından geçen olayların hikâye edildiği (Kiremit 1999: 19-28) bu eserde Seydi Ali Reis'e ait 25 Çağatayca gazel, 5 tarih manzumesi ve bir kıt'a da yer almaktadır. Bu şiirleri Kemal Erarslan neşretmiş (1968: 41-54), daha sonra Osman Fikri Sertkaya da bu çalışmada yer almayan bazı şiirleri yayımlamıştır (1977: 169-189). *Mir'âtü'l-Memâlik*'te; Çağatayca yazılmış şiirlerin yanı sıra şairin Anadolu Türkçesiyle kaleme aldığı 2 murabba, 1 muhammes, 2 gazel, 6 kıt'a ve 12 müfred olmak üzere toplam 23 manzumesi yer almaktadır. Seydi Ali Reis bu eserinde kendi şiirlerinin dışında Yetim, Şeyhî, Mesihî, Hâfız, Tâli'î, Âftâbî, Seherî, Necâtî, Hamdî, Nizâmî, Yârî gibi çeşitli şairlerin şiirlerine de yer vermiştir.

2.2. *Mir'ât-ı Kâ'inât*: Beş makale hâlinde yüz yirmi bâbdan meydana gelen, astronomi ve denizcilığe ait bir eserdir (Sungurhan 2017: 707; Yavuz ve Özen 1975: 291). Eserde usturlabın imali ve kullanılışı, güneşin yüksekliği ve yıldızların uzaklığı, kıblenin ve öğle vaktinin bulunuşu ve nehirlerin genişliğinin tespiti gibi konular ele alınmıştır (Kiremit 1999: 14).

2.3. Kitâbu'l-Muhît fi İlmi'l-Eflâk ve'l-Buhûr: 10 bâb ve 50 fasıldan oluşan eserde, Hint Okyanusu'ndan sefere çıkan denizcilerin kılavuz almadan dolaşabilmelerini sağlayacak bilgiler yer almaktadır. Eser, 962/1554 tarihinde Ahmedabad'da kaleme alınmıştır (Turan 2002: 111-112; Büke 2010: 4-8; Ak 2009: 23).

2.4. Hülâsatu'l-Hey'e: Ali Kuşçu'nun astronomi ile ilgili eseri *er-Risâletü'l-Fethiyye'nin* genişletilerek yapılmış tercümesidir. 955/1548 yılında Kanuni'ye sunulan eserin, bilinen 27 nüshası bulunmaktadır (Ak 2009: 23; Yavuz ve Özen 1975: 291; Akbayar 1996: 1498-99).

2.5. Risâle-i Zâtü'l-Kürsî: Şairin, yıldızlar ilmine dair aletlerle ilgili risâlesidir (Ak 2009: 23).

2.6. Dîvân: Kafzâde Fâizî ve Riyâzî tezkirelerinde (Kayabaşı 1997: 466; Açıkgöz 2017: 275) Kâtibî'nin *Dîvân* sahibi olduğu belirtilse de bugüne kadar bu eserin herhangi bir nüshası ele geçmemiştir. Ancak katalog taramaları esnasında bu *Dîvân*'ın iki nüshası tespit edilmiştir. Fransa Milli Kütüphanesi'nde "Ancien Fonds Turc 270" ve "Supplement Turc 380" arşiv numaralarıyla kayıtlı olan bu nüshaların tavsifleri şöyledir:

a. Bibliothèque Nationale de France, Ancien Fonds Turc 270:

Eser, 319 varaktan oluşan bir divanlar mecmuasıdır. Nestalik hatlı olup istinsah tarihi ve müstensihî belli değildir. 21×13,5 cm ebadında ve kahverengi meşin cilt kaplıdır. Çift sütunlu ve 15 satırlı olup söz başları kırmızıdır. Mecmua'da; Zâtî, Figânî, Sun'î, Şem'î, Adnî, Hilâlî, Behîştî, Ümidî, Mesîhî, Celîlî, Âhî, Amrî, Nizâmî, Bâkî, Enverî, Hayâlî, Sabûhî, Emrî, Vasfî, Vechî, Tâli'î, Hakkî, Sultan II. Bayezid ve Fazlî'nin divanları yer almaktadır. Divanların bazısı derkenarlara kaydedilmiştir. *Kâtibî Dîvânı* da Mecmua'nın "129a-167b" yapraklarının derkenarlarında kayıtlıdır. Bu nüshada 4 murabba, 1 muhammes, 2 tahmis, 149 gazel, 23 kıt'a ve 9 beyit bulunmaktadır. Aynı zamanda bu nüshada, Çağatayca 24 gazel ve 5 kıt'a yer almaktadır.

b. Bibliothèque Nationale de France, Supplement Turc 380:

Eser, 114 varaktan oluşan 21×13 cm ebadında bir şiir mecmuasıdır. *Kâtibî Dîvânı*, "67a-79b" yaprakları arasındadır. Baştan ve sondan eksik olan *Kâtibî Dîvânı*, dîvânî kırması hatla cedvelsiz olarak çift sütun ve 15'er satır şeklinde yazılmıştır. İstinsah tarihi ve müstensihî belli değildir. Mecmua'da Kâtibî dışında Necâtî, Cafer Çelebi, Hayâlî Bey, Mesîhî, İshak Çelebi, Hâtîfî ve Ali Şir Nevâyî gibi şairlerin şiirleri kayıtlıdır. Bu nüshada, Kâtibî'nin 50 gazel ve 1 beyti yer almaktadır.

Bu nüshalar ve çeşitli şiir mecmualarından tespit edilenlerle birlikte *Kâtibî Dîvânı*'nda 4 murabba, 1 muhammes, 2 tahmis, 177 gazel, 30 kıt'a ve 16 beyit olmak üzere toplam 230 manzume bulunmaktadır.

3. Edebî Kişiliği

Kâtibî hakkında bilgi veren kaynaklarda onun edebî kişiliği ve şairliği hakkında yapılan değerlendirmeler oldukça sınırlıdır.

Âşık Çelebi, cömertliğiyle övdüğü Kâtibî'den "şâ'ir-i sihr-güzâr" olarak bahseder (Kılıç 2018: 294). Latîfî ise onun zamane şairleri arasındaki kabiliyetinden ve şiirdeki olgunluktan

bahsederek sohbet esnasında ve şairler ile karşılıklı şiir söylerken Kâtibî'nin de ferd, rubâ'î, kıt'a ve gazeller söylediğini kaydeder (Canım 2018: 433).

Kâtibî, devlet adamlığı ve şairliğinin yanında yaşadığı dönemde sanatı ve sanatçıları koruyup kollamasıyla da tanınmıştır. Aşık Çelebi, Hasan Çelebi ve Gelibolulu Âlî; Kâtibî'nin bu özelliğine dikkat çekmek için onun 947/1540-41 yılında Galata'da yaptırdığı konağın övgüyle bahsederek Kâmî, Müslim Çelebi, Sabûhî, Hâtifi ve Yetim gibi birçok şairin bu konağın müdavimlerinden olduğunu zikreder (Kılıç 2018: 294-95; Sungurhan 2017: 706; İsen 1994: 263).

Divan şairlerinin, şairlikteki meziyetleriyle övünerek bir nevi poetikaları hakkında birtakım ipuçları vermeleri yaygın karşılaşılan bir durumdur. Ancak yaygın olan bu durumun aksine Kâtibî, bilinen şiirlerinde kendi şairliği ve şiirleri hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Şair, sadece Çağatayca kaleme aldığı bir şiirinde edebî kişiliğiyle ilgili ipucu ihtiva eden bir söyleme yer vermiştir:

Kâtibî körse Nizâmî intizâm-ı nazmuñ

Dirdi lâyıkdur kılırsang sanga Selmân birle bahs (G. 204/7)

4. Dil ve Üslubu

Kâtibî'nin manzumelerinde dikkatleri çeken en bariz özelliklerden birisi, akıcı ve sade bir dille yazılmış olmalarıdır. Özellikle bazı beyitler adeta sehl-i mümteni derecesindedir. Hemen söylenmiş intibai uyandıran ve samimi bir edanın hâkim olduğu bu tarz beyitlerden birkaçı örnek olarak aşağıda gösterilmiştir:

Kağrı 'âşık kim senüñ derdüñ koyup dermân aña

Ey tabîbüm anı kim öldürse düşmez kan aña (G. 1/1)

Dâd elünden rahm idüp ey bî-vefâ

İtmedüñ bir kez benümle merhabâ (G. 11/1)

İncinürmiş yoluña öldüğüme baña hasûd

Göreyin anı ki Haç olmaya andan hoşnûd (G. 25/1)

Ben senüñ yoluña kurbân olayum

Ol hemân tek sen begüm dünyâda şağ (G. 70/2)

Öldürüp 'âşıklarüñ 'âlemde bir ad it begüm

Eylük ile nâmuñı aındurmağ ise niyyetüñ (G. 79/3)

Korqum budur ki saña raqîbüñ dege gözi

Lutf eyle gün yüzüñi efendüm niķāba çek (G. 80/4)

Atasözleri ve deyimlerin edebî metinlerde gerek anlam gerekse de ifade şekilleri üzerindeki olumlu etkisi her dönem için değişmeyen bir hakikattir. Bu söz kalıplarının sağladığı imkânlardan divan şairleri de mümkün olduğunca istifade etme yoluna gitmişlerdir. Kâtibî de bu amaca matuf olarak birçok divan şairi gibi şiirlerinde deyimler, atasözleri ve halk söyleyişlerini başarılı bir şekilde kullanmıştır. *Kâtibî Dîvânı*'nda tespit edilen deyimlerden bazıları şunlardır: “Kurban etmek, kul olmak, derde uğramak, göğüs geçirmek, göz göre göre, yüz bulmak, gözüne görünmek, dil uzatmak, cana (canuna) can katmak, eline fırsat geçmek, yaş dökmek, gönül

vermek, yüzüne gülmek, gözü ilişmek, aman vermemek, beli bükülmek, aza çoğa bakmamak, ayağına düşmek, kan dökmek, yüz sürmek, baş koymak, akli dağılmak, can vermek, yanıp yakılmak, yüz çevirmek, gönline dokunmak, başa çıkmak, kurban olmak, gönli düşmek, başını taşlara vurmak, feda etmek, hesaba çekmek, gözü değmek, kan ağlamak, kıymetini bilmek, başına gün doğmak, başı göğe ermek, göklere çıkmak, yar olmak, ayak basmak, el arkası yerde, akli gitmek, bel bağlamak, yabana atmak, bir taşla iki kuş vurmak, baş vermek, bire bin katmak, can alıp can vermek, yele vermek, yerden göğe kadar, yere çalmak, yere geçmek, arasından su sızmamak, kırıp geçirmek, dağ üsti bağ...”

Kâtibî, manzumelerinde atasözleri ve atasözü değerindeki bazı ifadelere de yer vermiştir. Bunlardan bazıları şunlardır:

*Meşel dürür bu ki **hergiz şarāba baḥş olmaz**
Kim ola sākī ide cām-ı hoş-güvār ile baḥş* (G. 17/4)

***Her kişiye cān ‘azîz olur** meşeldür dōstum
Ṭatlu cānumdan lebüñ oldı baña ammā ‘azîz* (G. 55/2)

*Serîr-i ‘ışkı ey dil baña teslîm eyledi Ferhād
Meşeldür bu **biri ölmeyicek birine yir değmez*** (G. 57/2)

*Şād olur giryān iken dil ṭıflı emse leblerin
Ağlasa meşhürdür eṭfāl olur şîr ile zabṭ* (G. 67/3)

*Baş egme dehre ‘izzet için olma mübtezel
Her kişiye naşîbi gelür bu durur meşel* (M. 6/3)

Şiirlerinde mümkün olduğunca sade ve anlaşılır bir dil kullanmayı tercih eden Kâtibî, buna paralel olarak konuşma dilinde kullanılan bazı ifadelere ve halk söyleyişlerine de yer vermiştir. “Beni söyletme (G. 24/2), yoluna kurban olayım (G. 70/2), ömrüm (G. 72/2), ömrü çok olsun (G. 73/1), çok yaşa, berhudar ol (G. 91/1), benim iki gözüm (G. 108/3), efendim (G. 110/2), haram olsun (G. 116/1), sen sağ ben selamet” gibi ifade şekilleri bu türden kullanımlardır.

Kâtibî Dîvân’ında şairin yaşadığı dönemin dil özelliklerini yansıtan ancak bugün için arkaik özellik taşıyan bazı kelimeler de karşımıza çıkmaktadır. “*Kangı, öykünmek, ayruk, uğrulamak, kaçan, epsem, koçmak, iñen, ırgürmek, uçmag, ırmak, katı, tapu, sögmek, eyelük, öñdin, beñdeş, yelmek, tañ, tapşırmaq, sımak, ırmak, yasdanmaq, kimesne, şol, eslemek, kanda, dirgürmek, degme, ululamak*” gibi kelimeler arkaik özellik taşıyan kelimeler arasındadır.

Arkaik kelimeler dışında şairin “*sencileyin, koyuban, olmagıl, olıgör, varıcak, virmegil, olaldan, idüben, ağılayugör*” kelimelerindeki ekler gibi devrinin dil hususiyetlerini de şiirlerinde yansıttığı görülmektedir.

Klasik Türk şiirinde başlangıçtan son döneme kadar birçok şair Çağatayca şiirler kaleme almıştır. Şairleri böyle bir tercihte bulunmaya sevk eden en önemli amilin Doğu Türkçesine ilgi duymaları, 15. yüzyıl Çağatay edebiyatının en önemli şairlerinden Ali Şir Nevâyî’nin onlar üzerindeki etkisi veya şairlerin bu yolla maharet ve farklılık göstermek istemeleridir. Bu meyanda Şeyyâd Hamza, Nedîm, Şeyh Gâlib, Ahmed-i Dâ’î, Karamanlı Nizâmî, Refî-i Amidî,

Benlizâde İzzet Mehmed Bey, Vakanüvis Muvakkitzâde Pertev, Za'fi, Bahtî, Sâfi, I. Selim, Amrî, Dukâginzâde Ahmed, Fuzûlî, Nedîm-i Kadîm, Râhî, Subhî, Edirneli Sâdık (Ersoy 2012: 18) gibi şairler örnek olarak gösterilebilir.

Kâtibi de birçok divan şairi gibi Çağatayca şiirler kaleme almıştır. Ancak Kâtibi'nin Çağataycaya olan meylini diğer şairlerden farklı değerlendirmek gerekir. Çünkü onu sadece hüner veya farklılık göstermek amacıyla bu tarz şiirler yazan bir şair olarak görmek yerine, mesleği icabı uzun bir müddet kaldığı Hindistan ve çevresinin diline ve edebiyatına hâkim, iyi bir gözlem gücüne sahip mahir bir şair olarak görmek daha yerinde olacaktır. Zaten Çağatayca şiir söylemedeki başarısı üzerine Hindistan padişahı Hümayun Şah tarafından kendisine “Mîr Alî Şîr-i Sâni” unvanı verildiği bilgisi *Mir'âtü'l-Memâlik* adlı eserinde yer almaktadır (Kiremit 1999: 113).

Kâtibi'nin şiirlerinde genellikle beşerî aşk ve hayattan kam alma düşüncesinin ön planda olduğu görülmektedir. Bundan dolayı şairin yazmış olduğu şiirlerde âşıkane ve rindane bir eda kendini hissettirir. Bu üslup özelliğinin hâkim olduğu bazı beyitler aşağıda gösterilmiştir:

Nigârüñ ey gönül ince bilin ölmez kaçan dirler
Leb-i cân-bağşını şorsañ katar ol cânâ cân dirler (G. 32/1)

Uyurken Kâtibi yâri bulup bir büsesin aldum
İşidenler benim bu vaz'ımı rindânedür dirler (G. 36/5)

Bî-tekellüf her hayâli itdirür dil-dâr ile
İtmesün mi Kâtibi gönlümde dâ'im yir kadeh (G. 22/5)

Hazzını eyleyeyin dirseñ eger dünyânuñ
Vir şarâba ne bulunursa yanuñda mevcûd (G. 25/3)

Bâdenüñ keyfiyyetin zevk itse şeyh-i şavma'a
Eyler idi nice yıl pîr-i muğânuñ hizmetin (G. 114/2)

Klasik Türk edebiyatında âşık-maşuk-rakip dışındaki önemli tiplerden biri de zahit, yani kaba sofulardır. Dünya nimetlerinden istifade etmesini bilmeyen zahitlerin en önemli özellikleri, riyakâr ve ikiyüzlü olmalarıdır. Bu yüzden aşk ve aşkın hâllerinden anlamayan zahitler, her fırsatta âşıklara çatarak onları dünya nimetleri ve geçici heveslere düşkün olmakla itham ederler. Âşık ve zahit arasındaki bu mücadelede taraf olarak âşıkların safını seçen divan şairleri ise kendilerini rindane hayat tarzının önemli bir temsilcisi kabul edip her fırsatta kaba sofulara çatmaktan geri durmazlar. Birçok divan şairi gibi Kâtibi zaman zaman kaba sofuları hedef tahtasına koymuştur:

Beni küyuñda kosun zâhidüñ olsun cennet
'Azm iden cennete küyuñ var iken eblehdür (G. 49/2)

Cihân bâğında dil bir serv-ķâmet nev-civân gözler
Nice ebleh olur zâhid görüñ hür [ü] cinân gözler (G. 52/1)

Zâhidâ huşık olma meyl eyle şarâb-ı şâfa gel
Ŧa'ni ko vâ'iz harâbât ehline inşâfa gel (G. 87/1)

Añlasayduñ zâhidâ mey-ñânenüñ sen vañdetin
Mescidüñ hergiz cihânda añmaz idüñ keşretin (G. 114/1)

Karşılıklı konuşma havasında, “dedim” ve “dedi” fiilleri temelinde yazılan gazellere mürâcaâ şiir denir. Konusu aşk olan bu şiirlerin en bariz vasfı, sade bir dille yazılmış olmalarıdır (Saraç 2011: 57). Kâtibî de birçok beyitte bu ifade tarzını kullanarak hem samimiyeti hem de canlılığı yakalamayı başarmıştır:

*Zülfüñe aş ben kuluñ a‘ dâ helâk olsun **didüm***
***Didi** kim âdemler öldürür bu ibrâmuñ senüñ* (G. 77/4)

*Vireyin cân nañdine la‘lüm **didi***
***Didüm** ey dil-ber bizümle itme lâğ* (G. 70/3)

***Didüm** ağzuñ öpmege kıymet nedür*
***Didi** dil-ber yoñdur anuñ kıymeti* (G. 151/2)

*Bakayın yüzüñe toyınca **didüm***
*Hişm idüp nâz ile **didi** yoñ yoñ* (G. 75/3)

5. Şekil Özellikleri

5.1. Nazım Şekilleri

Kâtibî Dîvân’nda murabba, muhammes, tahmis, gazel, kıt’a ve beyit nazım şekilleriyle yazılmış şiirler bulunmaktadır.

5.1.1. Musammatlar

Kâtibî musammat türlerinden murabba, muhammes ve tahmisi tercih etmiştir. Bu şiirler ayrı bir başlık altında değil gazellerin arasında yer almaktadır.

Dîvân’da dört adet murabba yer almaktadır. Bunlardan ikisi beş bend, diğerleri ise dokuz ve yedi bendden oluşmaktadır. Kafiye şekilleri “aaaa, bbba ...” şeklindedir.

Dîvân’da beş bendlik bir adet mütekerrir muhammes yer almaktadır. Bu şiirin kafiye şekli “aaaa, bbbba ...”dır.

Dîvân’da ikisi de Muhibbî’nin gazelleri üzerine yapılmış olan iki adet tahmis yer almaktadır. Bunlardan ilki Muhibbî’nin meşhur gazeli “*Halk içinde mu’teber bir nesne yok devlet gibi / Olmaya devlet cihânda bir nefes sıhhat gibi*” matlalı gazeline yapılmış olup beş bendden oluşmaktadır. İkinci tahmis ise yine Muhibbî’ye ait olan “*Hây u hüdan fâriğ ol ‘âlemde sultânlik budur / Pendini giş eyle gel mürüñ Süleymânlik budur*” matlalı şiirine yapılmıştır. Bu şiir de beş bend olup “aaaa, bbbba ...” kafiye şemasına sahiptir.

5.1.2. Gazeller

Dîvân’da en çok tercih edilen nazım şekli, gazeldir. Kâtibî Dîvânı’nda toplam 177 gazel yer almaktadır. Bu gazellerin 25 tanesi Çağatayca olup bu şiirler, Anadolu Türkçesiyle yazılan gazellerden sonra “Gazeliyyât-ı Türkî-i Çağatay Der-Tarzı Mîr ‘Alî Nevâyî” başlığı altında yer almaktadır.

Bu gazellerin büyük çoğunluğu (145 gazel) beş beyitlidir. Geri kalan gazellerden 20'si yedi, 4'ü dokuz, 2'si ise altı beyitlidir. Ayrıca gazellerin 5 tanesi dört, 1 tanesi de üç beyitten müteşekkil nâ-tamâm gazel (=eksik gazel)'dir.

Kâtibi, alfabenin her harfinde gazel yazmıştır. Harfler içerisinde ise en çok “ra (ر)” harfini tercih etmiştir. Gazellerin harflere göre sayıca dağılımı şu şekildedir:

Elif (ا) 6, be (ب) 3, te (ت) 4, se (ث) 4, cim (ج) 1, ha (ح) 2, hı (خ) 1, dal (د) 3, zel (ذ) 2, ra (ر) 31, ze (ز) 3, sin (س) 2, şın (ش) 7, sad (ص) 2, dad (ض) 1, tı (ط) 1, zı (ظ) 1, ayın (ع) 3, gayın (غ) 1, fe (ف) 2, kaf (ق) 4, kef (ك) 10, lam (ل) 10, mim (م) 14, nun (ن) 17, vav (و) 1, he (ه) 20, ye (ی) 21.

5.1.3. Kıt'alar

Kâtibi Dîvânı'nda 24'ü Anadolu Türkçesi, 6'sı Çağatayca olmak üzere toplam 30 kıt'a yer almaktadır. Bu kıt'aların 16'sı iki, 5'i dört, 5'i beş, 2'si üç, 1'i dokuz ve 1'i de yedi beyitten oluşmaktadır. Görüleceği üzere kıt'aların 16 tanesi iki beyitten oluşurken geriye kalan 14 tanesi kıt'a-i kebîre şeklindedir. Kıt'alardan 29'u aruz vezninin çeşitli kalıpları ile biri ise 8'li hece ölçüsü ile yazılmıştır. Bu kıt'aların çoğu, çeşitli olaylara tarih düşürmek için kaleme alınmıştır. Bu olaylar arasında çeşitli bina yapımları, Piyale Paşa'nın Sultan Selim'e damat ve vezir olması, Agra'nın fethi, Şah Hasan Mirza, Hümâyûn Padişah ve Şeyh Abdüllatif'in vefatı yer almaktadır.

5.1.4. Beyitler

Kâtibi Dîvânı'nda toplam 16 beyit yer almaktadır. Bu beyitlerden 15'i matla, biri ise müfret şeklindedir.

5.2. Vezin

Kâtibi, Anadolu Türkçesiyle yazmış olduğu birisi dışında 199 şiirinin hepsini aruz vezni ile yazmış; toplam 198 şiirde 11 farklı aruz kalıbını kullanmıştır. Şairin en çok tercih ettiği vezin kalıbı remel bahrinin “*Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün*” kalıbıdır. *Dîvân*'da kullanılan vezinler ve şiir sayıları şu şekildedir:

Vezin	Şiir Sayısı
<i>Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün</i>	65
<i>Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün</i>	31
<i>Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün</i>	7
<i>Mef'ülü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün</i>	15
<i>Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün</i>	4
<i>Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün</i>	18
<i>Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fe'ülün</i>	9
<i>Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün</i>	23
<i>Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün</i>	10
<i>Mef'ülü Fâ'ilâtün Mef'ülü Fâ'ilâtün</i>	9
<i>Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün</i>	7
Toplam	198

Birçok divan şairinde olduğu gibi Kâtibî'nin şiirlerinde de imale, zihaf, med gibi aruz unsurları görülmektedir. Bunlar içinde imale, Kâtibî'nin şiirlerinde en çok karşımıza çıkan aruz uygulamasıdır. İmaleye verilebilecek birkaç örnek şöyledir:

Niçün zulm eyleyüp ğamzeñ döke nâ-ħaq yire kanum
Senüñ gibi begüm 'adl eyleyici şahumuz vardur (G. 35/4)

Pür itdükçe ayağı baña vîrsün dâ 'imâ sâkı
Senüñ şimdi elün ayağıñ ey pîr-i muġân ditrer (G. 38/4)

Şiirlerde sıkça karşımıza çıkan imaleye karşılık daha az tesadüf edilen zihâfî ise şair daha çok “ı” sesinde ve mahlasında yapmıştır:

Husrevâ öykündüġiçün ħāk-i pāyuña senüñ
Her kişinüñ gözine şîrîñ görinür tüh yâ (G. 9/3)

Sâkı yâ luġ eyle şun cām-ı lebün
Kâtibî nûş eyleyüp sürsün şafâ (G. 11/5)

Kisvet uğrusı imişsin seni bildük süh yâ
Dâldur aña riyâ eyleme başuñdaki tâc (G. 20/2)

Ķulı olmaġ idi 'âlemde murâdum yârün
Ķâşılı ħalmadı ey Kâtibî ırâġ maġşud (G. 25/5)

Baña ol hüm seni öldüreyin ħatlan dir
Aña ben ħatlanaman eylesün lâf u ġüzâf (G. 71/3)

Aruzda ilki kapalı, ikincisi açık olmak üzere iki hece değerinde kabul edilen bazı heceler karşımıza çıkmaktadır:

Dil-berün ħünî ġamı baña ġidâ-yı rühdur
Kâtibî bir nesne yoġdur 'âşîġa andan lezîz (G. 28/5)

Sineme ol ħaşı yâ gönderse tîr-i ġamzesin
Cân ile dil ħarşu varup sadrda yir ġösterür (G. 40/2)

Şairin bu kusuru bazı Türkçe hecelerde de yaptığı görülmektedir:

Dimiş içeyin ħanın anuñ şaġ olursam
Ol lâle-ruġuñ nergis-i bîmârı saġ olsun (G. 119/6)

Taglarda şanma evrâġ-ı ħazândur görinen
Nâr-ı âhumdan şarardı kühsârüñ nişesi (G. 155/3)

Kâtibî'nin birçok yerde vasl (=ulama) yaptığı görülmektedir:

Ķabî ider ġamzeñ ile ġabġabuñ ħâl-i ruġuñ

Kılıç ile kızıl elmayı san aldı *şeh-i Rûm* (G. 104/2)

Kâtibî cevri ü cefân ile helâk olsa gâm
*Aña şâhum **senüñ itdüklerüñ ihsân** mı degül* (G. 92/5)

Meclis içre gördüm ey dil ol gözi bîmârumuñ
*Câm-ı la'linde habâba **dönmiş ol** tebhâleler* (G. 41/3)

'Âşık iseñ hün-ı gâm yimekten ey dil lezzet al
'Ârif iseñ câm-ı mey nûş eyleyüp bir hâlet al (G. 88/1)

Kâtibî bazı şiirlerinde bir kapalı bir açık hece değerindeki kelimeleri, vezin gereği bir açık bir kapalı hece değerine dönüştürme yoluna gitmiştir:

*Himmat it rûz-ı **hasirde** yarın*
Yüzümüz ağ ola olmaya siyâh (Kıt. 176/2)

Körgeç ay gönçe-dehen gül yüzüñi gülşende
*Gül bilen gönçe **hacil** boldı hayâdın kızarup* (G. 202/2)

Yâr önünde bulınsa n'ola dil gûy-şfât
*Zülfî meydân-ı **hüsünde** aña çevgân mı degül* (G. 92/3)

Şair, zaman zaman tahfife de başvurmuştur:

*Dil n'ola şorsa **hatırdan** la'l-i cânân yolların*
Hızr zûlmet içre buldı âb-ı hayvân yolların (G. 107/1)

Hatuñ irişdüğine ağlasam n'ola ey mâh
Yaşarmağa göze her dem gubâr olur bâ'ış (G. 18/4)

*Dilden güzër itdükke hayâl-i **kad-i** servüñ*
Ger seyr idesin üstüne toz konmamağ için (G. 61/2)

5.3. Kafiye ve Redif

Şiirde ahengi sağlayan en önemli unsurlardan biri olan kafiye, mısra sonlarındaki ses benzerliğidir. Kâtibî de şiirlerinde ahengi sağlamak için kafiyeden mümkün olduğunca istifade etme yoluna gitmiştir. Şairin yazmış olduğu 177 gazelin hepsi kafiyeli olup bunların 123'ü mürdef, 47'si mücerred, 3'ü mukayyed, 3'ü müesses ve 1'i ise cinaslı kafiyelidir. Bu kafiye türlerine örnek teşkil eden bazı beyitler aşağıda gösterilmiştir:

Mücerred kafiye: Sadece revînin tekrarından meydana gelen kafiyelerdir (Saraç 2011: 140).

*Baña ol bî-vefâyı şanmañuz siz kim **vefâ** eyler*
*Görüp hâlüm teraħhum eylemez her dem **cefâ** eyler* (G. 43/1)

*Dâd elüñden raħm idüp ey **bî-vefâ***
*İtmedüñ bir kez benümle **merħabâ*** (G. 11/1)

Mürdef kafiye: Revîden önce ridf (=â, û, î) bulunan kafiyelerdir (Saraç 2011: 140).

*Benüm gözüm yaşına rûy-ı **yâr** olur bâ'is
Şular çoğalmağa zîrâ **bahâr** olur bâ'is* (G. 18/1)

*Tekellüm eyledükçe leblerüñ üstine **cân** ditrer
Yüzüñ gördükçe ey meh-rû senüñ mih-r-i **cihân** ditrer* (G. 38/1)

Mukayyed kafiye: Revî ve kayddan meydana gelen kafiye türüdür (Saraç 2011: 140).

*Ağladum derdüm varup biñ kerre ey serv-i **bülend**
Dimedüñ bir kez nedür hâlüñ senüñ ey **derdmend*** (G. 26/1)

*Dirsin gönül o şâha ki zülfünde **bend** olam
Dimez misin ki saña esîr [ü] **kemend** olam* (G. 96/1)

Müesses kafiye: Revîden önce dahîl ondan önce de te'sîs bulunan kafiyedir (Saraç 2011: 140).

*Pâyüña yüz sürmege ben hâke himmet yok mıdur
‘Âşık-ı bi-çâreye hergiz ‘**inâyet** yok mıdur*

*Cevr ile ‘uşşâkı öldürdüñ bugün ey serv-ğadd
Kâdi olmaz mı Hudâ yarın **kıyâmet** yok mıdur* (G. 39/1-2)

Redif, mısra sonlarında aynı anlam ve görevde kullanılan kelime veya eklere denir. Şiirlerde ahenk ve ritmik akışkanlığın önemli bir unsuru olan redif, Kâtibî'nin şiirlerinin büyük çoğunluğunda karşımıza çıkmaktadır. Şair, yazmış olduğu 177 gazelin 38'i dışında hepsinde redif kullanmıştır. Gazellerdeki rediflerin kullanım şekli ve sıklığı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Redif	Manzume Sayısı
Ek	32
Ek+kelime veya kelime grubu	41
Kelime veya kelime grubu	66
Redif kullanılmayanlar	38

Bu rediflerin teşkil edilme şekilleri aşağıda örneklendirildiği gibidir:

Ek hâlindeki redifler; “-dür, -ler, -dedür, -dur, -üñ, -um, -mam, -in, -a, -ına, -sına, -ma, -da, -umı, -ı, -ını, -si, -ıp...”

Ek+kelime veya kelime grubu hâlindeki redifler; “-em ben, -um ben, -ı gören, -a gelürken, -a tapşırdum, -ın yakasın, -üñ minnetin, -dur bu, -un aynına, -ı getüre, -a tolaştı, -uñ yüğü, -den gayrı, -un degmesi, -ı dürüst, a meded, -den leziz, -um sandılar, -mi sanur, -ımız vardır, -dür dirlere, -um var, -a saldılar, -a heves, -a bas, -dan garaz, -a tama, -a şevk, -um yok, -e kaşun, -un senün, -a diñ, -i degül, -e gel, -mı degül, -umdur benüm ...”

Kelime veya kelime grubu hâlindeki redifler; “yolların, aña, bilürin, etegin, olsun, galebe, itmek nice, ey dide, tükene, beni, ocağı, çerâğı, ile bahs, getüre, it beni, ile zabt, geydi,

olur ba'is, kadeh, telh, bilür, satar, dıtrer, dırler, yok mıdur, gösterür, geçinür, defter, gözler, aziz, benzer benzemez, degmez, haz, çekdüm, geçinür, arar...”

Şiirlerinden Örnekler¹

Musammatlar

1.²

Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün

I

‘Äleme gelmiş degüldür saña beñzer bir dilîr
Haddi yokdur kim seninle pençe ura nerre-şîr
Kıl terahhüm vâdî-i hayretde³ kâldum ben fakîr
Yâ ‘Alî senden meded düşdüm baña ol dest-gîr

II

Çehre-i zerdüm işigünde varup hâk eyledüm
Zü'l-fikâr-ı mihrün ile sînemi çâk eyledüm
Lâ-fetâ illâ ‘Alî sırımı idrâk eyledüm
Yâ ‘Alî senden meded düşdüm baña ol dest-gîr

III

‘Älem-i rü’yâda şâd idüp beşâret eyledün
Râh-ı emni gösterüp baña işâret eyledün
Gönlümi virân iken yapduñ ‘imâret eyledün
Yâ ‘Alî senden meded düşdüm baña ol dest-gîr

IV

Fâl idüp ismün senün girdüm yola ey nîk-nâm
Hînd ü Sind ü Mâverâ’ü’-n-nehri geşt itdüm tamâm
Cân u dilden Tañrı şâhid saña itdüm⁴ ilticâm
Yâ ‘Alî senden meded düşdüm baña ol dest-gîr

V

Hîndden ‘azm eyledüm Şam u Hırasan⁵ adına

¹ Karşılaştırmalı metinde istifade edilen eserler için kullanılan kısaltmalar şöyledir: *Kâtibi Divânı*, Bibliothèque Nationale de France, Ancien Fonds Turc 270 (P1), Supplement Turc 380 (P2); *Mecmû’-a-i Eş’âr*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum 674 (AE); *Mecmû’-a-i Eş’âr*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye K. 352 (B1), Belediye K. 000007 (B2), Muallim Cevdet K 479 (MC); Edirneli Nazmî-*Mecma’ü’n-Nezâ’ir* (EN); Nüh b. Mustafa Konevî-*Mecmûa-i Gazeliyyât* (MG); *Mir’âtü’l-Memâlik* (MM); *Mecmû’-a-i Eş’âr*, Nuruosmaniye Kütüphanesi 4967 (N); *Pervâne Bey Mecmuası* (PB); *Mecmû’-a-i Eş’âr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi 245 (S1), Hasan Hüsnü Paşa 1031 (S2); *Mecmû’-a-i Eş’âr*, Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi 1083 (SÇ1), 395 (SÇ2), 242 (S3); *Mecmû’-a-i Eş’âr*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine 1073 (T1), Revan 1972 (T2); Ali Nihad Tarlan, *Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Divan Şiiri, Ulvî-Me’âlf-Nihânî-Feyzî-Kâtibî*, İstanbul Üniv. Yayınları, İstanbul 1948 (ANT).

² P1, vr.136b; Mehmet Kiremit, *Seydi Ali Reis Mir’âtü’l Memâlik: İnceleme-Metin-İndeks*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu TDK Yayınları. Ankara 1999, s. 146.

³ hayretde: miñnetde MM.

⁴ şâhid saña itdüm: şâhiddür sañadur MM.

⁵ Şam u Hırasan: Şâh-ı Hırasan MM.

İşigine yüz sürüp kıl olmuşam ecdādına
 Bir nazar kıl ben ğarībūn nāle vü feryādına
 Yâ ‘ Alî senden meded düşdüm baña ol dest-gîr

VI

Eyledi kân-ı seĥâ ‘ âlemde zātuñ ol Ĥalîl⁶
 İrtifâ‘-i ħadrūñ içün hel etâ rüşen delîl
 Hîmmet ide ĥâlūme raĥm ide şâh-ı Erdebîl
 Yâ ‘ Alî senden meded düşdüm baña ol dest-gîr

VII

Umarum baña ‘ ināyet kıla⁷ on iki imām
 Melce ‘ümdür zâhir ü bātında anlar ey hümām
 Cümlesinüñ işigine yüz sürüp oldum ğulām
 Yâ ‘ Alî senden meded düşdüm baña ol dest-gîr

VIII

Miĥnet ü fūrĥatle ğurbet baĝrumı ĥün⁸ eyledi
 Derd-i fūrĥat gözlerüm yaşını Ceyhün eyledi
 Nâr-ı ĥasret ĥâlîmi ğāyet diĝer-gün eyledi⁹
 Yâ ‘ Alî senden meded düşdüm baña ol dest-gîr

IX

Kâtibî ola muĥibb-i ĥândân-ı Muştafâ
 Nūr-ı şevĥüñle derümü dâ‘im ola pür-şafâ
 Saña mensüb iken ol lâyıĥ mıdur çekmek cefâ
 Yâ ‘ Alî senden meded düşdüm baña ol dest-gîr

2.¹⁰

Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün

I

Ejder-i nefsi helâk it şîr-i Yezdânlık budur
 Kibr ü naĥvet dîvin öldür¹¹ şâh-ı merdânlık budur
 Menzilüñ Ħaf-ı ħanâ‘ at eyle ĥaĥanlık budur
 Hây u ĥüdan fâriĝ ol ‘ âlemde sulţânlık budur
 Pendini ĝuş eyle gel mürüñ Süleymânlık budur

II

Sâkin-i künc ü ferâĝ ol nâsdan ‘ uzlet kılup
 Benligi terk it¹² ta‘ ayyün ‘ âleminden kırtulup

⁶ Ĥalîl: celîl MM.

⁷ kıla: ide MM.

⁸ miĥnet ü fūrĥatle ğurbet baĝrumı ĥün: miĥnet-i ğurbet benüm baĝrumı pür-ĥün MM.

⁹ Bu mısra, P1’de bulunmamaktadır.

¹⁰ P1, vr. 138a; ANT, s. 83-95.

¹¹ kibr ü naĥvet dîvin öldür: kibrüñi maĥv it göñülden ANT.

Nār-ı ʿışk içre fenâ kesb eyle yanup yaqılup
Her kime kılsañ nazâr sen anı senden yeg bilüp
Görme kendü kend'özün zîrâ ki sulţânlık budur

III

Ĥayr şan halka ĥayır gelsün dir iseñ başuña
Kimseye reşk eyleme itme ĥased yoldaşuña
İkilik rengin gider uydur içüni taşuña
Her ne kim saña şanursañ şan anı kıardaşuña
Fi'l-ĥaĥıka sözümi güş it müselmânlık¹³ budur

IV

Ĥaĥka tâlibsin gönül fikrün velî yabandadır¹⁴
Bilmege sa'y eyle Ĥaĥkı ʿaql u fikrün kıandadır¹⁵
Ĥaĥkı bilmek isteyen nefsinı bilen bundadır
ʿÂĥıl iseñ iste yine istediğün sendedir¹⁶
Ĥayrı yirde ister iseñ bil ki nâ-dânlık budur

V

Kâtibî terk it¹⁷ hevâ-yı nefsi vardur âĥiret
Nefsü nefsi olduğı gün ide tâ ki mağfired¹⁸
Ĥaĥ buyurmuş anı¹⁹ ol şâh-ı Süleymân saltanat
Nefs ĥazzın ey Muĥibbî virmegil ĥayvân-şifat
Zabı-ı nefsi it ʿârif ol ʿâlemde insânlık budur

3.²⁰

Mef'ûlü Fâ' ilâtü Mefâ' ilü Fâ' ilün

I

Rağbet ider mi âdem²¹ olanlar bu ĥaneye
Şayd²² olma dâma ey gönül aldanma dâneye
Sehm-i kıazâ bilürsin irişür²³ nişaneye
Çekmek belâ vü²⁴ miĥneti ʿâlemde ya niye
Gördün zamâne uymadı uy sen zamâneye

¹² it: - P1.

¹³ müselmânlık: müselmân P1.

¹⁴ Bu mısra, P1'de şöyledir: Ĥaĥka tâlib ol gönül cânuñ nitekim tendedir.

¹⁵ Bu mısra, ANT'de şöyledir: Böyle mi bilmek dilersin Ĥaĥkı ʿaqluñ kıandadır.

¹⁶ iste yine istediğün sendedir: istediğün iste girü sendedir P1.

¹⁷ it: - P1.

¹⁸ Bu mısra, P1'de şöyledir: ide Ĥaĥ nefsi vü nefsi döndüğü dem mağfired.

¹⁹ anı: bunu ANT.

²⁰ P1, vr. 155a; N, vr. 130a; B1, vr. 36b; S1, vr. 103a; SÇ1, vr. 15b-16a; AE, vr. 18b; T1, vr. 39a; SÇ2, vr. 57b.

²¹ âdem: ʿâĥıl SÇ2, SÇ1.

²² Şayd: kıayd T1.

²³ irişür: irişmez AE.

²⁴ belâ vü: kemân P1.

II

Ney gibi iñlesen²⁵ n'ola her dem idüp fiğân
 Qânün idindi qaddüni çeng itmegi cihân²⁶
 Çünkim senün terâneñe raqş eylemez zamân²⁷
 Güç eyleme uşüle gözet dâ'ireñ hemân
 Gördün zamâne uymadı uy sen zamâneye

III

Baş egme dehre ' izzet için²⁸ olma²⁹ mübtezel
 Her kişiye naşibi gelür bu durur meşel
 El virmese³⁰ zamâne şakın eyleme cedel
 Pendüm qabül eyler iseñ³¹ sözüm esle³² gel
 Gördün zamâne uymadı uy sen zamâneye

IV

Dünyâ senün ola³³ tütalum n'eyleseñ gerek
 ' Âkıl³⁴ odur ki yok yire harc itmeye³⁵ emek
 Şanma murâduñ üzre döner³⁶ dâ'imâ felek
 Güş it³⁷ naşihatüm hele benden saña dimek
 Gördün zamâne uymadı uy sen zamâneye

V

Yazmış ne kim muqadder ise levhe çün qalem
 Elbette başa gelse³⁸ gerek yazılan raqam
 Şâd olma ' izzet ile³⁹ fenâ⁴⁰ gelse çekme⁴¹ ğam
 Ey Kâtibî cihânda nedür çekdiğün elem⁴²
 Gördün zamâne uymadı uy sen zamâneye

²⁵ iñlesen: iñlesem AE.

²⁶ cihân: zemân B1.

²⁷ zamân: cihân B1, AE.

²⁸ için: idüp T1.

²⁹ olma: eyleme AE.

³⁰ virmese: virmeye S1.

³¹ eyler iseñ: eyle benüm P1, SÇ1: añlar iseñ AE.

³² esle: işle AE, eyle S1.

³³ ola: imiş N.

³⁴ âkıl: ğâfil SÇ2.

³⁵ itmeye: cyle[ye] SÇ2.

³⁶ döner: döne P1.

³⁷ it: kııl P1, diñle AE.

³⁸ gelse: gelür SÇ2.

³⁹ ' izzet ile: devletine N. : ' izzete B1.

⁴⁰ fenâ: faqr B1.

⁴¹ çekme: baqma AE.

⁴² elem: bu ğam AE.

Gazeller1.⁴³*Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilün*

1. Kaᅅı Ğ aşık kim seniñ derdüñ koyup dermān aña
Ey ᅅabībüm anı kim öldürse düşmez kañ aña
2. Ol kemān-ebrūnuñ irseydüm vişali Ğ ydına
Ka' be ᅅaᅅᅅiçün iderdüm cānumı ᅅurbān aña
3. Āl ile gönüm alan bir Yūsuf-ı⁴⁴ gül-çihredür
Görse idi ᅅul olurdu vā' izā ᅅilmān aña
4. Ey ᅅabībüm ᅅaste-dil özler şarāb-ı la' lüñi
Ĝayet iᅅsāndur eger kim⁴⁵ var ise imkān aña
5. Kātibi bir derde uğradı seniñ Ğ iᅅᅅuñla kim
Anı öldürmek gibi olmaz begüm dermān⁴⁶ aña

2.⁴⁷*Fe' ilātün Mefā' ilün Fe' ilün*

1. Ne ᅅam itse beni ᅅumar ᅅarāb
Yitişinceye dekdür aña şarāb
2. Elde cām-ı cihān-nümā var iken
Ey müneccim ne ᅅācet uşurlāb
3. Bār-ı ᅅasret diyār-ı fūrᅅatde
Baᅅrumı dōne dōne itdi kebāb
4. Ĝam-ı dūnyāyı nice bir yiyelüm
İçelüm sākᅇ şun bize mey-i nāb
5. Yāre ᅅarc [eyle] cümle mā-meleki
Kātibi eyleme ᅅisāb u kitāb

3.⁴⁸*Mefā' ilün Mefā' ilün Fe' ulün*

1. Beni göz göre öldürdi ol āfet
İdüñ yarın ᅅıyāmetde şāᅅadet

⁴³ P1, vr. 129a; SÇ3, vr. 5a.⁴⁴ alan bir Yūsuf-ı: alan Yūsuf-ı P1.⁴⁵ kim: ki SÇ3.⁴⁶ dermān: iᅅsān SÇ3.⁴⁷ P1, vr. 130a.⁴⁸ P1, vr. 130a; P2, vr. 67b.

2. Virüp la⁶ lüñ alursuñ naqd ü cānı
Bilürin anı ben cānuma minnet⁴⁹
3. Kesilmez ol şanemden yüz bulunca
Aña diñ virmesün ağyāra şüret
4. Beni koyup raķīb ile yürürsüñ
Yürı ey mäh sen şağ ben selāmet
5. Öürseñ Kâtibî raħm eylemez yār
Cihānda ķalmamış hergiz mürüvvet

4.⁵⁰

Mefā' ilün Fe' ilātün Mefā' ilün Fe' ilün

1. Benüm gözüm yaşına rüy-ı yār olur bā⁶ iş
Şular çoğalmağa zirā⁵¹ bahār olur bā⁶ iş
2. N'ola içerse benüm ķanum ol gözi maħmūr
Şarāb içmege sākī ħumār olur bā⁶ iş
3. Raķībdür sebeb ey gonçe-leb bu feryāda
Fiğān-ı bülbüle gūyā ki ħār olur bā⁶ iş
4. Ħaṭuñ irişdüğine ağlasam n'ola ey mäh
Yaşarmağa göze her dem⁵² ğubār olur bā⁶ iş
5. Göñülde 'ışķımı yeg şaķla Kâtibî yārüñ
Ṭuyulmasına anuñ āh [u] zār olur bā⁶ iş

5.⁵³

Mefā' ilün Fe' ilātün Mefā' ilün Fe' ilün

1. Degüldür eksigüñ ey dil senüñ o yār ile baħş
Revā mıdur ki ide bende şehriyār ile baħş
2. Gözine görinicek var gibi gelür nergis
İkide bir ider o çeşm-i pür-ħumār ile baħş

⁴⁹ Bu beyit, P1'de bulunmamaktadır.

⁵⁰ P1, vr. 130b; P2, vr. 68b; SÇ3, vr. 13a.

⁵¹ zirā: ol P1.

⁵² her dem: ekşer P2.

⁵³ P1, vr. 130a; P2, vr. 68a.

3. Sen aña beñzeyimezsın deñiz ol ey deryā
Dilüñ uzatma idüp eşk-i bî-ķarār ile baħş
4. Meşel dürür bu ki hergiz şarāba baħş olmaz
Kim ola sākī'ide cām⁵⁴-ı hoş-güvār ile baħş
5. Cihānda Kātib'her kişiyē naşibi gelür
'Abeşdür eyleme yoķ yire rüzgār ile baħş

6.⁵⁵

Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilün

1. Her kaçan nüş eylese meclisde ol dil-ber ķadeħ
Sākī'ā āl ile varur leblerin öper ķadeħ⁵⁶
2. Bādeye⁵⁷ cān virdügüm⁵⁸ 'ayb itme ey zāhid benüm
Cānuma cānlar ķatar nüş itdigümce her ķadeħ⁵⁹
3. N'ola isterse gönül nüş itmege cām-ı lebün
'Ayb olur mı eylemek şāhum gedāya cer ķadeħ
4. Furşat el virmiş iken sākī' elüme⁶⁰ şun ayağ
Bir zamān ola ki her meclisde ola ser ķadeħ
5. Bî-tekellüf merħabālar itdirür⁶¹ dil-dār ile⁶²
İtmesün mi Kātibi' gönlüimde dā'im yir ķadeħ

7.⁶³

Me'ülü Fā' ilātü Me'ülü Fā' ilün

1. Gel gitme meclis olmasun ey āfitāb telħ
Sensiz olur kişiyē begüm her şarāb telħ
2. Ben ħasteye lebün var iken aña şerbeti
Ey cān ṭabibi baña gelür ol cevāb telħ⁶⁴

⁵⁴ cām: şarāb Ture 270

⁵⁵ P1, vr. 131a; P2, vr. 69a; SÇ3, vr. 16b.

⁵⁶ Bu beyit, P2'de şöyledir: Devr-i güldür 'ālemi zeyn eyledi zerrin ķadeħ/Bir ķamerde sākīyā devr eylesün zerrin ķadeħ.

⁵⁷ bādeye: yāre P1.

⁵⁸ virdügüm: virdügümi P1.

⁵⁹ Bu mısra, P2'de şöyledir: Baña te'sīr eylemez pendün senün aşla 'aziz.

⁶⁰ elüme: gedāña SÇ3.

⁶¹ itdirür: itdiler P1.

⁶² Bu mısra, P2'de şöyledir: Bir ķadeħ issi degüllerdür daħı şol vaķte dek.

⁶³ P1, vr. 131a; P2, vr. 69b; SÇ3, vr. 17b.

⁶⁴ Bu mısra, P1'de bulunmamaktadır.

3. Hicr-i hâtuñla n'ola gözüm dökse acı yaş⁶⁵
Ayrılmağ⁶⁶ ile gülden olurmış gül-âb telh
4. Bağrumı yakma nâr-ı firâkuñla ey perî
Bilmez misin ki yanıncağ olur kebâb telh
5. 'Ahd eylemişdi gelmege ol mâh Kâtibî
Gelmezse 'ıyşımız ider ol ıztırâb telh

8.⁶⁷

Fe'îlâtün Fe'îlâtün Fe'îlâtün Fe'îlün

1. İtmek istersen eger bu dil-i bîmâra meded
Eyle ol dil-beri göstermege bir çâre meded
2. Beni söyletme kerem eyle lebün ağzuma şun
Kalmadı bende begüm zerrece güftâra meded
3. Dōstlar derd-i firâk⁶⁸ ile ölürsem yârün
Benüm aḥvâlümü diñ luḥ idüp ol yâre meded
4. Giryedeñ ḥasret-i cānân ile gözden çıkdum⁶⁹
Ḥâk-i pâyuñ götürün dide-i ḥün-bâra meded
5. Vādî-i fūrâte şalma ḳo işigünde beni
Kâtibî derdün ile olmasun âvâre meded

9.⁷⁰

Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlün

1. Baña ey dil nesne⁷¹ gelmez la' l-i cānāndan lezîz
Nesne mi olur cihānda kişiye cāndan lezîz
2. Şerbet-i la' lün n'ola ben ḥaste itsem ârzü
Ey ḫabîbüm ne olur bîmâra dermāndan lezîz
3. Tañrı ni' metleri çok dur[ur] cihānuñ gerçi kim
Baña gelmez itlerüñle yidigüm nāndan lezîz

⁶⁵ Bu mısra, P1'de bulunmamaktadır.

⁶⁶ ayrılmağ: ayırmağ P2.

⁶⁷ P1, vr. 131b; P2, vr. 70a; SÇ3, vr. 21a.

⁶⁸ derd-i firâk: derd ü firâk SÇ3, P1.

⁶⁹ gözden çıkdum: cānuñ çıksun P2.

⁷⁰ P1, vr. 132a; P2, vr. 70b; SÇ3, vr. 24a.

⁷¹ nesne: ḥaste P1.

4. Leblerüñ⁷² 'uşşâka ihsân eyle ey kân-ı sehâ
Kim görüpdür anı kim ol ola ihsândan⁷³ lezîz⁷⁴⁷⁵
5. Dil-berüñ ħünî⁷⁶ ğamı baña ğdâ-yı rûhdur
Kâtibî bir nesne⁷⁷ yokdur 'aşîka andan lezîz

10.⁷⁸

Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün

1. Bugün mücrim isek yarın şefâ' at-ı' âhumuz vardur
Ṭayan sen zühdüñe zâhid bizüm Allâhumuz vardur
2. Şakın 'uşşâka ey meh-rû cefâ itme vefâ eyle
Yağar bir demde eflâki kül eyler âhumuz vardur
3. Yoluñda cân-ı Şîrîni virürseñ ey şaçı Leylî
Ne ğam Ferhâd ile Mecnûn gibi hem-râhumuz vardur
4. Niçün zulm eyleyüp ğamzeñ döke nâ-ħağ yire ħanum⁷⁹
Senüñ gibi begüm 'adl eyleyici⁸⁰ şâhumuz vardur⁸¹
5. Bize germ olmasun mihr-i felek ey Kâtibî hergiz
Ayuñ on dördine beñzer bizüm bir mâhumuz vardur

11.⁸²

Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün

1. Senüñçün döstlar⁸³ baña 'aceb cânânedür dirler
Benimçün saña düşmenler 'aceb cânâ nedür dirler
2. Gözüm yaşın görenler ey leb-i şîrîñ firâkuñda⁸⁴
Ĥikâyâtına Ferhâduñ ħurî efsânedür dirler

⁷² leblerüñ: la' lüñi P2.

⁷³ ihsândan: dermândan P1.

⁷⁴ lezîz: cüdâ P1.

⁷⁵ Bu mısra, P2'de şöyledir: yok durur meşhürdur 'âlemde ihsândan lezîz.

⁷⁶ ħünî: çünkim SÇ3.

⁷⁷ bir nesne: dünyâda P2.

⁷⁸ P1, vr. 133a; P2, vr. 72b; SÇ3, vr. 42b.

⁷⁹ ğamzeñ döke nâ-ħağ yire ħanum: nâ-ħağ yire ħanum döker ğamzeñ P1.

⁸⁰ eyleyici: idici P1.

⁸¹ vardur: var P1.

⁸² P1, vr. 133b; P2, vr. 72b; SÇ3, vr. 42b.

⁸³ döstlar: döstum P1.

⁸⁴ ey leb-i şîrîñ firâkuñda: firâkâtüñde ey şaçı leylî P2.

3. Görenler sūz-ı ʿiṣkuñ ile beni ŧemʿ-i bezm-ārā
Ṭavāf itmekde⁸⁵ yārūñ küymü pervānedür dirler
4. Alup sevdā-yı zülfüñ boynuma ŧüriden⁸⁶ olaldan
Benimçün ḥalq zencirin sürer dîvānedür dirler
5. Uyrken Kâtibî yāri bulup bir būsedin aldum⁸⁷
İŧidenler benim bu vazʿ umı rindānedür dirler

12.⁸⁸*Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün*

1. Pāyuña yüz sürmege ben ḥāke himmet yok mıdur
ʿĀŧıq-ı bî-çāreye hergiz ʿināyet yok mıdur
2. Cevr ile ʿuŧŧākı⁸⁹ öldürdün⁹⁰ bugün ey serv-ḳadd
Ḳāḏḏ olmaz mı Ḥudā yarın ḳıyāmet yok mıdur
3. Mey içüp maḥbūb sevmek⁹¹ ḫatalum olmuŧ günāḥ
Ḥalq içinde zāhidā hergiz zarāfet⁹² yok mıdur⁹³
4. Cānımı ŧirīñ için Ferhād⁹⁴ teslīm eylemiŧ
Ben ḳuluñda ḥusrevā ol deñlü ğayret yok mıdur⁹⁵
5. Baŧ koyanlar iŧigine irdiler hep devlete⁹⁶
Kâtibî yoḥsa senūñ baŧuñda devlet yok mıdur⁹⁷

13.⁹⁸*Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün*

1. Gün yüzüne ey ḳamer meh-tāb beñzer beñzemez
Leblerüne ḳand ile cüllāb beñzer beñzemez

⁸⁵ itmekde: itmege P2, SÇ3.

⁸⁶ ŧüriden: ŧürid P1.

⁸⁷ aldum: tenhā P1.

⁸⁸ P1, vr. 134a; P2, vr. 74a; SÇ3, vr. 42b; B2, vr. 13b; T2, vr. 182b; *Mecmūʿa-i Eŧʿār*, Eskiŧehir İl Halk Kütüphanesi, 26 Hk 1060, vr. 28a.

⁸⁹ ʿuŧŧākı: ʿāŧıkı T2.

⁹⁰ öldürdün: öldürmek P1.

⁹¹ maḥbūb sevmek: sevmek güzeller B2.

⁹² zarāfet: ŧadāḳat B2.

⁹³ Bu beyit, SÇ3ʼte bulunmamaktadır.

⁹⁴ Ferhād: Ferhāda B2.

⁹⁵ Bu beyit, SÇ3ʼte bulunmamaktadır.

⁹⁶ devlete: ḥizmete 26 Hk 1060.

⁹⁷ Bu beyit, SÇ3ʼte bulunmamaktadır.

⁹⁸ P1, vr. 139a; P2, vr. 74b.

2. Merdüm-i çeşmüm görenler baħr-i eşkümde benüm
Didiler ey dil⁹⁹ aña ğarķ-āb beñzer beñzemez
3. Gözlerüm yaşıyla¹⁰⁰ küyuñda fiġān u zāruma
Ey yüzi gül serv-ķadd ʔollāb beñzer beñzemez
4. Gerçi beñzer bir baķımda çeşmüñe nergis seniñ
La' lüñe ammā begüm 'unnāb beñzer beñzemez
5. Baħr-i ħüsninde anuñ kim görse çāh-ı ğabġabın
Kātibī dirdi aña ğird-āb beñzer beñzemez

14.¹⁰¹

Mefā' ilün Mefā' ilün Mefā' ilün Mefā' ilün

1. Yine şahn-ı çemen ey dil 'acā 'ib sebzēzār¹⁰² olmuş
Açılmış ğonçeler ğülşende bülbüller hezār olmuş
2. Şarāb-ı 'ışķa cānān ile mest olmaķ gerek 'āşıķ
Görenler diyeler anı ne zībā yādigār olmuş¹⁰³
3. Hilāl ebrūsına ğün yüzine öykünmiş ol yārūñ¹⁰⁴
Yüzini göricek her biri ey dil şerm-sār [olmuş]¹⁰⁵
4. ʔaġıtdı ol perī 'aķlum¹⁰⁶ ķarārım ķalması herġiz
Göricek ġenc-i ħüsnü üzre zülfin¹⁰⁷ tārūmār olmuş¹⁰⁸
5. O māhuñ gerçi şaķlardım ğönüñde mihrin ammā kim¹⁰⁹
ʔuyulmuş Kātibī ğün gibi ħalkā āşıkār olmuş

15.¹¹⁰

Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilātün

⁹⁹ didiler ey dil: dirler ey dil kim P2.

¹⁰⁰ yaşıyla: yaşında P2.

¹⁰¹ P1, vr. 139b; P2, vr. 76a.

¹⁰² sebzēzār: lālezār P2.

¹⁰³ Bu mısra, P1 'de bulunmamaktadır.

¹⁰⁴ yārūñ: māhuñ P1.

¹⁰⁵ Bu mısra, P1 'de bulunmamaktadır.

¹⁰⁶ 'aķlum: şabrum P1.

¹⁰⁷ zülfin: zülfi P1.

¹⁰⁸ olmuş: - P1.

¹⁰⁹ mihrin ammā kim: 'aşķını muġkem P2.

¹¹⁰ P1, vr. 140a.

1. Ol tabîb-i cân saña bir büse ihsân eylemiş
Raḥm idüp ey ḥaste-dil derdüne dermân [eylemiş]
2. Ben ḳuluñçün yoluña ölmez dimiş saña raḳîb
Tañrı ḥaḳḳıyçün efendi baña bühtân eylemiş
3. Bir ḳıl ile gönlini bend itmege ‘ aşıkларуñ
Ol peri-çihre bugün zülfi perişân eylemiş
4. Ğamzeñ ey ḥünî dökerse ḳanımı incinme sen
Dimesünler tek saña nâ-ḥaḳ yire ḳan eylemiş
5. Luṭf u ihsân itmek istemiş yine ol pâdişâh
Kâtibî cem‘ eyleyüp ‘ uşşâḳı dîvân eylemiş

16.¹¹¹*Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilün*

1. Oldı biñ cân ile dil işigüne bende-i ḥâş
Bezm-i ḥüsnünde diler kim ola dâ ‘im rakḳâş
2. İsteyen inci gibi¹¹² dizmege söz gevherini
Baḥr-i nazm içre gerekdür ola ey dil ğavvâş
3. Yâr aĝyârı añup gönlüme¹¹³ dâ ‘im¹¹⁴ ṭoḳunur
Bilmez ammâ ki keder¹¹⁵ virdügin âyineye paş
4. Diler iseñ eger ey¹¹⁶ ḥaste gönül tâze ḥayât
Dil-berün tiĝini ḳoç¹¹⁷ ḥançerini baĝruña baş
5. Kâtibî olsa du‘ âcuñ n’ola ey ḥ ‘âce-i ḥüsn
Eylemekdür ĝarazi ṭapuña ‘ arz-ı ihlâş

17.¹¹⁸*Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün*

1. Eyler ise öldügümden yolına dil-dâr ḥaz
Günde biñ kez öleyin tek eylesün ol¹¹⁹ yâr ḥaz

¹¹¹ P1, vr. 140b; SÇ3, vr. 53a.¹¹² gibi: - P1.¹¹³ gönlime: gönline P1.¹¹⁴ dâ ‘im: gâhî P1.¹¹⁵ keder: gider P1.¹¹⁶ eger ey: ger eyâ P1.¹¹⁷ ḳoç: ḳo P1.¹¹⁸ P1, vr. 141a; P2, vr. 76b; SÇ3, vr. 54b.

2. N'ola hazzumdan ölürsen geldüğünce baña sen
Her kaçan gelse tabīb eyler begüm bīmār hāz
3. Bāde içmekden egerçi sāk̄r̄yā hāz eylerüz
La' lūñi şun üstine kim idelüm¹²⁰ tekrār hāz
4. Hāz iderse 'āşıka cevr ü cefālar itmeden
Rāz̄r̄yüz biz eylesün ol bī-vefā her bār hāz¹²¹
5. Gönlümi uğırladı bir ğamze ile Kātībī
Hāmdüli' llāh eylemiş ol gözleri ' ayyār hāz

18.¹²²*Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilün*

1. Sīneme şevkūñile yaqđum tāze dāğ
Oldı ey gül-ruğ baña dāğ üsti bāğ
2. Ben senün yoluña kurbān olayum
Ol hemān tek sen begüm dünyāda şağ
3. Vireyin¹²³ cān naqđine la' lüm didi
Didüm ey dil-ber bizümle itme lāğ
4. Başa çıkmış¹²⁴ yok ğam-ı dil-dār ile
Şun berü sāk̄i elüme bir ayāğ
5. Tañrıya yaq̄ın olurmuş şübhesüz
Kātībī ağıyardan olan ırāğ

19.¹²⁵*Fe' ilātün Fe' ilātün Fe' ilātün Fe' ilün*

1. Ey perī derdün ile çekdüğimi çekmez Kāf
Baña raħm eylemedün sende yoğ imiş inşāf
2. Ol şanem yaşuña meyl eylemez ey dīde senün
Naqđ-i eşki ne içün böyle idersin isrāf

¹¹⁹ ol: tek SÇ3.¹²⁰ idelüm: eylesün P1.¹²¹ hāz: ' arz P1.¹²² P1, vr. 141b; P2, vr. 79b.¹²³ vireyin: kim alır P1.¹²⁴ çıkmış: çıkmak P1.¹²⁵ P1, vr. 141b.

3. Baña ol hün̄seni öldüreyin katlan dir
Aña ben katlanaman eylemesün lâf u güzâf
4. Va' de itdi beni aḥşam öpesin diyü ḥabîb
Umarın eylemeye va' deye ol mâh ḥilâf
5. Kâtibî kâfile-i ' ışk ile her dem yârûn̄
Ka' be-i kuyını kıl zevk ü şafâ ile tavâf

20.¹²⁶

Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün

1. Saña düşmez ey perî ağyârı¹²⁷ ḥandân eylemek
İşimiz her dem bizüm feryâd [u] efġân eylemek
2. Bir el öñdin öldürüp kırtar bu miḥnetden beni
Var ise gön̄lünde şâhum baña iḥsân eylemek
3. Mürdeye cânlar virür¹²⁸ la' lün̄ Mesîḥâ olasin
Saña ey dil-ber nedür derdüme dermân eylemek
4. Yüzüme bakduñ diyü dökmek dilersin kanımı
Ey perî-çihre düşer mi göz göre kan eylemek¹²⁹
5. Vaşl-ı yâra iricek cânun̄ fedâ it¹³⁰ Kâtibî
Farz olurmuş kişiye ' ıyd olsa kırbân eylemek

21.¹³¹

Mef' ülü Fâ' ilâtü Mefâ' ilü Fâ' ilün

1. Mihri gön̄üldeñ ol şanemün̄ çün berî degül
Ḥarc eyle naḳd ü eşki¹³² elinün̄ deri degül
2. Bir Ḥusrev-i zamâneye Ferhâd durur¹³³ gön̄ül
Şîrînün̄ adın añmañ ol anuñ eri degül

¹²⁶ P1, vr. 143a; P2, vr. 78b.

¹²⁷ ağyârı: ağyâr P2.

¹²⁸ virür: vire P2.

¹²⁹ eylemek: - P1.

¹³⁰ it: kıl P1.

¹³¹ P1, vr. 144a; P2, vr. 77b.

¹³² naḳd ü eşki: naḳd-i eşküñi P1.

¹³³ Ferhâd durur: Ferhâddur P2.

3. Mir 'ât-ı dehre eyle nazâr gör bu rûzigâr
Her tâc-dârı n'eylemiş¹³⁴ İskenderi degül
4. Ta' n itdügini ' aşıkâ mescidde vâ' izüñ
Mey-ḥâne içre añma¹³⁵ mesâvî yiri degül
5. Şevk-i lebüñle Kâtibî sâkî şarâb için
Dīvânımı oқutdı hemân defteri degül

22.¹³⁶

Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün

1. ' Aşık iseñ ḥün-ı ğam yimekdē ey dil lezzet al
' Arif iseñ cām-ı mey nüş eyleyüp bir ḥâlet al
2. Bî-beḳâdur mâl-ı dünyâya gönül meyl eyleme
Kışşa-ı Ḳârünü var ğuş eyle andan ' ibret al¹³⁷
3. Almağa cân naḳdini minnet mi eylersin baña
Kıl tekellüm bir nefes benden anı bî-minnet al
4. Raḥm idüp ben nâ-tüvâna girdi ğamzeñ zaḥmına¹³⁸
Ey ṭabîbüm bâri gel naḳd-i ḥayâtı ücret al
5. Gezme ki¹³⁹ Mecnün gibi tağda¹⁴⁰ ' abeş ey Kûh-ken
' Işk vâdisinde şâkird ol baña bir şan' at al
6. Yâri görsem ölmeden kâr itdi ḥasret cânuma
Ceḥd idüp ey ḥaste-dil dest-i ecelden mühlet al
7. Şübhe yok ḥubbü'l-vaṭan imândandır Kâtibî
Ḥâlünü ' arz eyleyüp şâh-ı ' Acemden ruḥşat al

23.¹⁴¹

Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün

1. Şalınan biñ nâz ile ol şive-kârumdur benüm
Serv-ḳadd ü lâle-ḥad gül¹⁴² yüzlü yârümdür benüm

¹³⁴ neylemiş: neyledi P1.

¹³⁵ meyḥâne içre añma: meyḥâne añmañ P2.

¹³⁶ P1, vr. 144b; Mehmet Kiremit, *age*. 159,

¹³⁷ Bu mısra, P1 'de bulunmamaktadır.

¹³⁸ zaḥmına: zaḥmete MM.

¹³⁹ gezme ki: gezme MM.

¹⁴⁰ tağda: tağlarda MM.

¹⁴¹ P1, vr. 146b; SÇ3, vr. 64a; EN, s. 1661.

2. Fâriğü'l-bâl eyler iken 'âlemi seyr ü güzâr
Şayd iden dil murğımı ol şehsüvârumdur benüm
3. Ey gönül şorarsa ben Ferhâdın ol Şîrîn-suhan
Kûh-ı gâmda yâr u hem-dem âh u zârumdur benüm¹⁴³
4. Kimseye ikrâr idem mi yâr ile mey içdüğüm¹⁴⁴
Zâhidâ inkâr bir muhkem hişârumdur benüm¹⁴⁵
5. Mey-kede şadrında ben pîr-i muğâna sâķyâ
Hürmet itsem n'ola eski iħtiyârumdur benüm
6. İtdüren 'âlemde bu deryâlara cûş u ħuruş
Dâ'imâ ey dil bu eşk-i bî-ķarârumdur benüm¹⁴⁶
7. Olalı ey Kâtibî Ķâf-ı ķanâ' atda muķim
Himmetünle¹⁴⁷ şimdi 'Anķâlar şikârumdur benüm

24.¹⁴⁸

Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün

1. Ħadeng-i ħamze-i mestünle sâķi sine-ķakem ben
Demidür şun lebün câmin¹⁴⁹ be-ģâyec derd-nâkem ben
2. Yolında öldüğüme ağlamazdum dil-berün ammâ¹⁵⁰
Mezârum üzre bir kez uğramaz aña helâkem ben
3. İderseñ ħâk-i pâyuñ tütÿâ bu çeşm-i giryâna
Benüm iki gözüm luħfuñ durur yoħsa ne ħâkem ben¹⁵¹
4. Döküp gözyaşların derdünle zâr u nâ-tüvân oldum
Cihân bāđında ey serv-i revânum şan ki tākem¹⁵² ben

¹⁴² gül: gün P1.

¹⁴³ Bu beyit, P1 ve SÇ3'te bulunmamaktadır.

¹⁴⁴ Bu mısra, P1 ve SÇ3'te şöyledir: kimse ikrârım alır mı bâde içsem yâr ile.

¹⁴⁵ hişârumdur benüm: hişârum var benüm SÇ3.

¹⁴⁶ Bu beyit, P1 ve SÇ3'te bulunmamaktadır.

¹⁴⁷ himmetünle: himmetünde P1.

¹⁴⁸ P1, vr. 148b; S2, vr. 299b; PB, s. 3673.

¹⁴⁹ lebün câmin: leb-i la' lüñ P1.

¹⁵⁰ ammâ: hergiz S2, PB.

¹⁵¹ Bu beyit, P1'de bulunmamaktadır.

¹⁵² tākem: tekem PB.

5. N'ola¹⁵³ ālüde-dāmān olsa şāhum¹⁵⁴ Kātibī bendeñ
Bi-ḥamdi'llāh bilür 'ālem senüñ 'ışķuñda pākem ben

25.¹⁵⁵

Fe' ilātün Fe' ilātün Fe' ilātün Fe' ilün

1. Kōmaz aġyār keser iseñ elini yār etegin
Her ne gülşende gül açılsa ūtar ḥār¹⁵⁶ etegin
2. Raķş iderken¹⁵⁷ lebüñüñ şevķine ey ġonçe-dehen
Açılır diyü gülüñ ignelemiş ḥār etegin
3. Lāle şanmañ görinen Kūh-ken olduķda şchīd
Kānidur aķup o dem boyadı kūh-sār etegin
4. Cāme-i 'ışķı giyüp 'āşık-ı bī-bāk olmaz
Ol ki çāk itmeye ġayret yaķasın 'ār etegin
5. Göricek nār-ı 'izāruñda buḥūr-ı ḥālūñ
Bürüdi¹⁵⁸ üstine ol zūlf-i siyeh-kār etegin
6. Ey münecim görinen şanma¹⁵⁹ şafaķdur her şeb¹⁶⁰
Yaķdı āhum şereri çarḥ-ı sitem-kār etegin¹⁶¹
7. Cān virenler lebüm emsün diyü iķrār eyler
Sōze gelse kōmaz ammā yine inkār etegin¹⁶²
8. Mürşid isterseñ eger pīr-i ḥarābāta yetiş
Düşüp ayaġına yalvar kōma zinhār etegin¹⁶³
9. Kātibī var eyü bülbül gibi eġġān itdūñ
Yaķala bir gül-i ra' nā ile gül-zār etegin

¹⁵³ n'ola: ne ġam P1.

¹⁵⁴ olsa şāhum: oldı ise P1.

¹⁵⁵ P1, vr. 149a; MC, vr. 68a; EN, s. 2034; PB, s. 3503.

¹⁵⁶ ḥār: ḥārılar EN

¹⁵⁷ iderken: ururken PB.

¹⁵⁸ bürüdi: yürüdi PB.

¹⁵⁹ şanma: - P1.

¹⁶⁰ her şeb: bu gice P1.

¹⁶¹ Bu beyit, MC.'de bulunmamaktadır.

¹⁶² Bu beyit, P1'de ve EN'de bulunmamaktadır.

¹⁶³ Bu beyit, P1, MC. ve EN'de bulunmamaktadır.

26.¹⁶⁴*Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün*

1. Çekme her hürşîd-ıtal' at meh-cebînün minnetin
Çek senüñle yâr¹⁶⁵ olan bir nâzenînün minnetin
2. Hâk-i pây itdüm¹⁶⁶ yüzüm küyuñda¹⁶⁷ ey mihr-i felek¹⁶⁸
Yükledirse vechi var rüy-ı zemînün minnetin
3. Ey ğazâlüm çîn-i zülfün büyn itseñ dehre fâş
Misk¹⁶⁹ için çekmezdi halk âhü-yı Çînün minnetin¹⁷⁰
4. Tâlib-i didâr olanlar râġib olmaz cennete
Zâhidâ çekmezler¹⁷¹ anlar hür-ı ĩnün minnetin¹⁷²
5. Görse lü 'lü' dişlerün ey la' l-leb gevher senün¹⁷³
Çekmez idi¹⁷⁴ zerrece dürr-i şemînün minnetin¹⁷⁵
6. Cân meşâmın büy-ı zülfünle mu' attar eyleyen
Ey şaçı sünbül çeker mi yâsemînün minnetin¹⁷⁶
7. Hâşr iderse ol hilâl-ebürü kamer-ruhsâr ile
Kâtibî çek hâşre dek çarh-ı berînün minnetin

27.¹⁷⁷*Mefâ' ilün Mefâ' ilün Mefâ' ilün Mefâ' ilün*

1. Ne hoş dimişler ey sâķi mey için tende cândur bu
Gedâyı pâdişâh eyler şarâb-ı ergävândur bu¹⁷⁸
2. Cefâ vü cevri ile nâ-hâķ yire' uşşâķı öldürme
Gelür âhir¹⁷⁹ kişinün yolına ey h'âce¹⁸⁰ kandur bu

¹⁶⁴ P1, vr. 151a; *Mecmû'a-i Eş'âr*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 8121, vr. 34b; T2, vr. 350a.

¹⁶⁵ yâr: nâz T2.

¹⁶⁶ itdüm: itdi P1, 06 Mil Yz A 8121.

¹⁶⁷ küyuñda: yoluñda T2.

¹⁶⁸ mihr-i felek: meh-rü felek P1, 06 Mil Yz A 8121.

¹⁶⁹ misk: meşk 06 Mil Yz A 8121.

¹⁷⁰ Bu beyit, P1'de bulunmamaktadır.

¹⁷¹ çekmezler: çekemez T2.

¹⁷² Bu beyit, 06 Mil 8121'de bulunmamaktadır.

¹⁷³ senün: şinâs 06 Mil 8121, T2.

¹⁷⁴ çekmez idi: çekemedi P1.

¹⁷⁵ minnetin: - P1.

¹⁷⁶ Bu beyit, 06 Mil Yz A 8121'de bulunmamaktadır.

¹⁷⁷ P1, vr. 151b; SÇ3, vr. 69b.

¹⁷⁸ bu: - P1.

¹⁷⁹ âhir: ön şon SÇ3.

3. Vefâlar eyleyüp ‘âşıkларуñ her dem du‘âsın al
Güzellik kimseye qalmaz benüm ‘ömrüm cihândur bu
4. Sözüñ tüt ey şabâ al git ayağı toprağın yârüñ
Şifahân ehline iki gözümçün armağandır bu
5. Raķībüñ yâr ile seyr itdügi qalur mı yanına
Elüme girer ol¹⁸¹ ey Kâtibî bir gün zamândur bu

28.¹⁸²

Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilün

1. Hübларуñ cevriñi ‘âşıqlara¹⁸³ şanma tükene
Derd-i ‘ışq ile meger ‘âşık-ı şeydâ tükene
2. Âh u zârum işidüp katlüme qaşd itme şehâ
Beni öldürmek ile şanma ki ğavġâ tükene
3. ‘Ömrüm oldukça qomam kuyını yârüñ dir imiş
İt raķībüñ göreyin ‘ömri Hudâyâ tükene
4. Didüm ey sâķi‘îtolu şun içelüm¹⁸⁴ câm-ı lebüñ
Nâz ile didi ki şâyed mey-i hamrâ tükene
5. Kâtibî yâra nişâr it qaţarât-ı eşki
Anı zann eyleme kim lü‘lü-i deryâ¹⁸⁵ tükene

29.¹⁸⁶

Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün

1. Hür u ğilmân saña ey zâhid baña dildârımı
Tañrı haqqı ben bütün dünyâyâ virmem yârümi
2. Ey kamer-çihre nice olsun güşâde hâtırım
Şaşduğumda sen¹⁸⁷ benüm güş eylemezsın zârımı
3. Gitdi elden cân u dil bir kez dehânuñ öpmedüm
Yoq yire harc eyledüm ‘ömrüm dirġâ varımı

¹⁸⁰ ħ‘âce: ħünî SÇ3.

¹⁸¹ ol: - P1.

¹⁸² P1, vr. 154a; MG, s. 283; SÇ3, vr. 74b.

¹⁸³ hübларуñ cevriñi ‘âşıqlara: ‘âşıqa hübларуñ cevriñi MG 4129: ‘âşıqa bu hübларуñ cevriñi S.Ç3.

¹⁸⁴ içelüm: öpelüm MG 4129.

¹⁸⁵ deryâ: lâlâ P1.

¹⁸⁶ P1, vr. 155b; MG, s. 277.

¹⁸⁷ sen: - P1.

4. Ey hilâl-ebürü baña yirden göge hayf eyleyüp
Gözlerüm yaşıyla añma âh-ı âteş-bârumı
5. Nev-civânlar yolına öldüm mezârum sengine¹⁸⁸
Kâtibî yaz hatları vaşındaki eş'arumı

30.¹⁸⁹

Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün

1. Ne bir hâlüm bilür var künc¹⁹⁰-i ğamda nâleden ğayrı
Ne var deşt-i belâda derdüm añlar lâleden ğayrı
2. Eger benden şorarsañ gülşen-i 'âlemde ey bülbül
Dehân-ı ğonçeyi yoğdur bir¹⁹¹ öpmiş jâleden ğayrı
3. Benüm bir kimse ey dil cânuma dağ üzre dağ urnmaz
O yârün lebleri üstindeki tebhâleden ğayrı
4. N'ola ol nev-civânun hattı gelse hüsnî çağında¹⁹²
Meh-i bedr olıcağ nesne tolaşmaz hâleden ğayrı
5. Benüm yanumda dâ'im Kâtibî mey-hâne şadrında
Kim olursa yaraşur zâhid-i şad-sâleden ğayrı¹⁹³

Kıt'alar**1.**¹⁹⁴

Mef'ûlü Fâ'îlâtün Mef'ûlü Fâ'îlâtün

1. Bir âşaf-ı mu'azzam idüp buyurdu tertîb
Toyurdu halkı h'âna 'âlemde kodı bir ad
2. Göñli murâdı üzre olup zamâne anuñ
Dâ'im ola İlâhî dünyâda hurrem ü şâd
3. Luğ u keremde oldur meşhür kâ'inâtuñ
Kul olsañ aña ey dil ğamdan olur dil âzâd

¹⁸⁸ sengine: üstine MG.

¹⁸⁹ P1, vr. 157b; SÇ3, vr. 76b.

¹⁹⁰ künc: küh S.Ç3.

¹⁹¹ dehân-ı ğonçeyi yoğdur bir: gülün mihrinde yoğdur cân P1.

¹⁹² çağında: bağında S.Ç3.

¹⁹³ ğayrı: - P1.

¹⁹⁴ P1, vr. 159b.

4. Ol sözüñ işidenler vaşfını didi tārīḥ
Devlet anuñ ki ola Sulṭān Selīme dāmād

2.¹⁹⁵

Mefā' ilūn Mefā' ilūn Mefā' ilūn Mefā' ilūn

1. Mühendis ṭarḥ idüp resmin bu cāy-ı ' izzet-ābāduñ
Yapılmış sa' d-ı sā' atde bināsı çün tamām olmış
2. Görince Kātībī [itmāmını] mesrūr olup ol dem
Hīsāb itdükde tārīḥin ṭokuz yüz kırık yidi bulmış

3.¹⁹⁶

Fe' ilātūn Fe' ilātūn Fe' ilūn

1. Yaradup ' ālemi virdi şeref
Cümleden ādemi kıldı eşrāf
2. Hāḫḫı ey dil arayup penāh ol
Ma' rifet baḫrına var mellāḥ ol

4.¹⁹⁷

Fe' ilātūn Fe' ilātūn Fe' ilūn

1. Eyledi nefis bizi ġarḫ-ı günāḥ
Kıl şefā' at ide raḫmet Allāḥ
2. Himmet it rüz-ı ḫaşirde yarın
Yüzümüz aġ ola olmaya siyāḥ

Müfredler

1.¹⁹⁸

Fā' ilātūn Fā' ilātūn Fā' ilātūn Fā' ilūn

Yā İläḫī ben ġarībi eyledüñ dünyāda şād
Āḫiretde daḫı eyle raḫmetüñle ber-murād

2.¹⁹⁹

Fā' ilātūn Fā' ilātūn Fā' ilātūn Fā' ilūn

Maġrib ü maşrıġda Rūmuñ leşkeri [meşhürdur]
Ḳanda ' azm cyclerse anlar dā'imā Maşşürdur

¹⁹⁵ P1, vr. 160b.

¹⁹⁶ P1, vr. 161b.

¹⁹⁷ P1, vr. 162a.

¹⁹⁸ P1, vr. 162b.

¹⁹⁹ P1, vr. 162a.

3.²⁰⁰*Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün*

Gezûp seyr eyledüm her şehriñi gerçi bu dünyânıñ

Naẓîrin görmedü[m] hergiz Sitanbul u Galağanıñ

Sonuç

16. yüzyılda Osmanlı'nın siyasi ve askerî alanlarda olduğu gibi edebiyat alanında da önemli başarılarla imza atılmış ve bu dönemde yüzlerce şair yetişmiştir. Çeşitli devlet kademelerinde görev alan ve özellikle de denizcilikteki başarılarıyla Hint kaptanlığına kadar terfi eden bir devlet adamı olan Seydi Ali Çelebi de Kâtibî mahlasıyla şiirler kaleme alan bu dönemin önemli şairlerinden biridir.

Kâtibî, Rodos Seferi, Preveze Deniz Muharebesi, Trablusgarp Seferi gibi birçok sefere iştirak etmiştir. Kanuni'nin Nahcivan Seferi'nde Hint Denizi kaptanı olmuş, Pîrî Reis'in Basra Körfezi'nde bırakmak zorunda kaldığı Hint donanmasını Süveyş'e getirmekle görevlendirilmiştir. Bu görevi esnasında birçok tecrübe yaşamış olan şair, Basra'dan çıkışından üç buçuk yıl sonra dolaşmış olduğu Azerbaycan, Horasan, Hindistan, Sind ve Gücerat gibi ülkelerde görüştüğü hükümdarlardan getirdiği on sekiz mektubu Kanuni Sultan Süleyman'a takdim etmiş ve başından geçenleri hikâye etmiştir. Daha sonra müteferrikalık ve tımar defterdarlığı görevlerinde bulunan şair, 28 Aralık 1562 tarihinde vefat etmiştir.

Kaleme aldığı eserlerle velut bir nasir ve şair olduğunu ispat eden Kâtibî, özellikle astronomi ve denizcilikle ilgili eserleriyle dikkatleri çekmiştir. Hint Seferi'nde başından geçen olayları bir seyahatnâme üslûbu ile anlattığı *Mir'âtü'l-Memâlik* ve *Mir'ât-ı Kâ'inât* bu meyanda en meşhur eserleri arasında yer alır.

Kâtibî aynı zamanda yazmış olduğu şiirleri ihtiva eden bir *Dîvân*'ın da sahibidir. Şimdiye kadar herhangi bir nüshasına ulaşılamayan bu eserin tespit edilen iki nüshası bu çalışmanın konusunu teşkil etmiştir. Mürettep hâldeki *Kâtibî Dîvânı*'nda 4 murabba, 1 muhammes, 2 tahmîs, 177 gazel, 30 kıt'a ve 16 beyit olmak üzere toplam 230 manzume bulunmaktadır.

Şairliğinin yanı sıra Galata'da inşa ettirdiği konağı, dönemin şairlerince mahfil olarak kullanılan ve bu yönüyle bir nevi şairlere hamilik yapan Kâtibî; şiirlerinde akıcı, sade bir dil kullanmıştır. Kullanmış olduğu deyimler, atasözleri ve halk söyleyişlerinin şiirlerinin sadeliğinde önemli bir rolü vardır.

Kâtibî'nin dikkatleri çeken bir başka özelliği de birçok divan şairinde görülen Çağatayça şiir söyleme özelliğidir. Ancak o, diğer şairler gibi bu tarzda yazdığı şiir sayısını birkaç taneyle sınırlı tutmamış; bu coğrafyanın dilini ve kültürünü çok iyi bilen biri olarak otuzun üzerinde Çağatayça şiir kaleme almıştır.

Kâtibî, bütün bunları yaparken şairlikteki maharetini sergilemekten geri durmamış, şiirlerine kendine has bir özgünlük katmasını başarmıştır. O, sadece dilin sahip olduğu imkânları kullanarak bunu yapmamış, klasik Türk şiirinin mazmun, hayal ve benzetme unsurlarını da başarılı bir şekilde kullanarak özgün olmasını bilmiştir. Şairin üzerinde çalıştığımız *Dîvân*'ı da bu özgünlüğün sağlandığı birçok şiirle onu ölümsüzleştiren önemli bir eser olarak günümüze

²⁰⁰ P1, vr. 162a.

kadar gelebilmiştir. Bu çalışmayla *Kâtibî Dîvânı*'nın hem şekil hem de muhteva özellikleri üzerinde durularak ihtiva ettiği şiirlerden çeşitli örnekler sunulmuştur. Böylece daha önceki çalışmalarda kayıp olduğu söylenen bir eser daha ilim âleminin istifadesine sunularak bu alanda yapılacak olan çalışmalara yeni bir zemin oluşturulmaya çalışılmıştır.

Kaynaklar

- Açıkgöz, Namık. (2017). *Riyâzî 'ş-Şu'arâ*, Ankara: KTB. Yayınları.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/54137,540229-riyazu39s-suarapdfpdf.pdf?0>.
 [Erişim Tarihi 05.03.2018].
- Ak, Mahmut. (2009). “Seydi Ali Reis”. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları s. 21-24.
- Akbayar, Nuri (hızl.). (1998). *Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmânî (Yâhud Tezkîre-i Meşâhir-i Osmânî)*, 2. İstanbul: Kültür Bakanlığı-Tarih Vakfı Ortak Yayınları
- Bloch, E. (1932). *Catalogue des Manuscrits Turc de la Bibliothèque Nationale. I Bibliothèque Nationale*, Paris.
- Büke, Himmet. (2010). *Seydi Ali Reis-Kitabu'l-Muhît*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Canım, Rıdvan. (2018). *Tezkiretü 'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, Ankara: KTB. Yayınları.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/60327,latifi-tezkiretus-suara-ve-tabsiratun-nuzamapdf.pdf?0>.
 [Erişim Tarihi: 01.02.2019].
- Düzenli, Mesut Bayram ve Bulak, Şahap (2018). Aruz Vezninin Türk Şiirine Tatbikinde Başvurulan İmlâ / Telaffuz Tasarrufları ve Mahiyetleri. *SUTAD*, 43, s. 145-171.
- Eraslan, Kemal. (1968). “Seydi Ali Reis'in Çağatayca Gazelleri”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*: 41-54.
- Ersoy, Ersen. (2012). “XVI. Asır Osmanlı Sahası Şairlerinden Subhî'nin (ö. 1548/49) Çağatayca Şiirleri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 47, 17-36.
- Sungurhan, Aysun. (2017). *Tezkiretü 'ş-Şu'arâ*, Ankara: KTB. Yayınları.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-83504/kinalizade-hasan-celebi---tezkiretus-suara.html>.
 [Erişim Tarihi: 01.03.2019].
- Gıynaş, Kamil Ali. (2017). *Pervâne Bey Mecmuası*, Ankara: KTB. Yayınları.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55832,pervane-bey-mecmuasi-pdf.pdf?0>. [Erişim Tarihi: 06.02.2019].
- İsen, Mustafa. (1994). *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, Ankara: Akçağ Yayınları.
Kâtibî Dîvânı, Bibliothèque Nationale de France, Ancien Fonds Turc 270, vr. 129a-167b.
Kâtibî Dîvânı, Bibliothèque Nationale de France, Supplement Turc 380, vr. 67a-79b.
- Kayabaşı, Bekir. (1997). *Kâfzâde Fâ'izî'nin Zübdetü'l-Eş'âr'ı*. Malatya: İnönü Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Kılıç, Filiz. (2018). *Meşâ'irü 'ş-Şu'arâ*, Ankara: KTB. Yayınları.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suarapdf.pdf?0>.
 [Erişim Tarihi: 01.02.2019].
- Kiremit, Mehmet. (1999). *Seydi Ali Reis Mir'âtü'l Memâlik: İnceleme-Metin-İndeks*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu TDK Yayınları.
- Köksal, Mehmet Fatih. (2011). *Edirneli Nazmî-Mecma'u'n-Nezâ'ir, (İnceleme-Tenkitledir Metin)*, Kültür ve Turizm Bak. Yayınları. Ankara: KTB. Yayınları.

- <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-100879/edimeli-nazmi-mecmaun-nezair.html>.
[Erişim Tarihi: 01.02.2019].
- Köksal, Mehmet Fatih. (2009), “Metin Neşrinde Vezinle İlgili Problemler, Bazı Tespit ve Teklifler”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 3, İstanbul. 63-86.
- Kurnaz, Cemal ve Tatçı, Mustafa (hızl.). (2001). *Mehmet Nâil Tuman, Tuḥfe-i Nâilî- Dîvân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*. C. II. Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, 26 Hk 1060, vr. 28a.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye K. 352, vr. 36b.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye K. 000007, vr. 13b.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet K 479, vr. 68a.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum 674, vr. 18b.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 8121, vr. 34b.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Nuruosmaniye Kütüphanesi 4967, vr. 130a.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi 245, vr. 103a.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa 1031, vr. 299b.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine 1073, vr. 39a.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan 1972, vr. 182b, 350a.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi 1083, vr. 15b-16a.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi 395, vr. 57b.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi 242, vr. 5a, 15a, 16b, 17b, 21a, 24a, 42b, 53a, 54b, 64a, 69b, 76b.
- Özdemir, Mehmet. (2017). *Nûh b. Mustafa Konevî Mecmûa-i Gazeliyyât (İnceleme-Metin)*. Ankara: KTB. Yayınları.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55868,nuh-b-mustafa-konevi-mecmua-i-gazeliyyatpdf.pdf?0>.
[Erişim Tarihi: 01.02.2019].
- Saraç, Mehmet Ali Yekta. (2011). *Eski Türk Edebiyatına Giriş: Biçim ve Ölçü*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Sertkaya, Osman Fikri. (1977). “Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri IV”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXII, 169-89.
- Tarlan, Ali Nihat. (1968). *Şiir Mecmualarında XVI.-XVII. Asır Divan Şiiri, Ulvî-Me'âlî-Nihânî-Feyzî-Kâtibî*. İstanbul Üniversitesi Yayınları, 3 (1), 83-95.
- Turan, Şerafettin. (2002). “Kitâbü'l-Muhîr”. *İslam Ansiklopedisi*. 26. İstanbul: TDV Yayınları. 111-112.
- Yavuz, Fikri ve İsmail Özen (hızl.). (1975). *Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri*. 3. İstanbul: Meral Yayınları.



FELSEFENİN DİYARINDA ŞAİRANE İKAMET:
ORUÇ ARUOBA'NIN ŞİİR VE FELSEFE İLİŞKİSİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ
POETIC DWELLING IN THE REALM OF PHILOSOPHY:
ORUÇ ARUOBA'S THOUGHTS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN
POETRY AND PHILOSOPHY

EKREM GÜZEL

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assist. Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Science and Literature, Department of Turkish
Language and Literature


ekrem.guzel@erdogan.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-7949-5063>

Atıf / Citation

Güzel, E. 2020. "Felsefenin Diyarında Şairane İkamet: Oruç Aruoba'nın Şiir ve Felsefe İlişkisi Üzerine Düşünceleri". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020), 267-288

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 27.05.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 16.12.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4195>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

FELSEFENİN DİYARINDA ŞAIRANE İKAMET:
ORUÇ ARUOBA'NIN ŞİİR VE FELSEFE İLİŞKİSİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ
POETIC DWELLING IN THE REALM OF PHILOSOPHY:
ORUÇ ARUOBA'S THOUGHTS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN
POETRY AND PHILOSOPHY

EKREM GÜZEL

Öz

Bu makalenin amacı, Oruç Aruoba'nın şiir ve felsefe ilişkisi üzerine düşüncelerini incelemektir. Şiirle felsefeyi hangi anlamda yakın gördüğünü ortaya koymaktır. Bu ilişki bağlamında teorik düşüncelerinin eserlerine yansıtıp yansıtmadığı ile klasik felsefi algı ve akademik felsefeye olan mesafe ve eleştirilerini göstermektir. Bu anlamda Aruoba'nın şiir, felsefe üzerine yaptığı tanım ve tasavvurları ortaya konulmuş, altını çizdiği benzerlikler özellikle vurgulanmış, şiirsel ve felsefi bilgiyi nasıl gördüğü izah edilmeye çalışılmıştır. Gerçeklik ve hayal kavramları üzerinden şiir ve felsefeyi oturtmaya çalıştığı ortak düzlem tespit edilmiştir. Böylelikle Türk edebiyatı ve düşünce hayatında şiir ve felsefe ilişkisi üzerine düşünen Aruoba'nın çalışmalarına ve çabasına dikkat çekilmiştir. Haiku tarzı şiirler yazan, felsefeyle uğraşan bir yazar, şair olarak eserlerinin nasıl bir yapıda olduklarına da temas edilmiştir. Şiirle felsefe arasında bir yerde durmaya çalışan Aruoba'nın felsefe ve şiirlerinin alışlagelenin dışında bir yerde konumlandığı da belirtilmiştir. Türkçede kendine özgü bir tarzda eser veren yazarın şiir ve felsefe ile ilgili anlam dünyasının iz düşümleri sergilenmiştir. Bu yapılırken onun referans noktaları da ihmal edilmemiş, hangi Batılı filozoflara göndermede bulunduğu ya da hangilerine yakın düşüğüne de değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Oruç Aruoba, edebiyat ve felsefe, şiir ve felsefe ilişkisi, şiirsel düşünce.

Abstract

The purpose of this study is to examine Oruç Aruoba's thoughts on the relationship between poetry and philosophy and to reveal what kind of a connection between poetry and philosophy he considers. Also, the study aims to show whether he reflects his theoretical thoughts on his works and his criticisms against the classical philosophical perception and academic philosophy. In this sense, Aruoba's definitions and envisions about poetry and philosophy are revealed, similarities underlined by the writer are particularly emphasized. It is tried to be explained how he sees and perceives poetical and philosophical knowledge. The common ground on which he tries to place poetry and philosophy is determined by using the concepts of reality and imagination. In this way, as a person contemplating upon the relationship between poetry and philosophy in Turkish literature and history of thought, Aruoba's works and struggle are highlighted. As a poet and writer producing haiku and engaging in philosophy, what kind of a structure his works have is also mentioned. In addition, his reference points are not neglected and the western philosophers he refers and feels close to himself are mentioned in the study.

Key Words: Oruç Aruoba, literature and philosophy, relationship between poetry and philosophy, poetic thinking.

Structured Abstract

Oruç Aruoba is a contemporary poet and thinker who thinks both on poetry and philosophy. Aruoba studies philosophy, but the way he philosophizes and thinks differ from typical perception; it is akin to poetic philosophy. In this respect, he stands in a common area between philosophy and poetry. He does not use the typical academic way of philosophy, and he avoids it intentionally. We can say that, he pens philosophical, literary and also poetic- philosophical texts. He uses even in his philosophical texts a language which is based on trope, metaphor and images. A fictional, imaginative and metaphoric atmosphere reverberates through his works. Therefore, even his philosophical texts have a narrative characteristic.

*Aruoba writes not only poems but also essays on poetry. He comprehensively focuses on poetry in his books such as *de ki işte, olmayalı ve hani*. He reflects on relationship between philosophy and poetry. And also, he focuses on this topic in his various writings, essays and interviews. He stands close to philosophers like Nietzsche and Heidegger who bridge philosophy and poetry. In this sense, his references seem more to be taken from western sources and philosophy. This perspective gives us the chance to observe the typical difference between philosophy and poetry in Turkey. By this way, he brings up in Turkey the long ongoing relationship matter lasting since the Ancient Greece. He brings the ancient and controversial relationship between philosophy and poetry to Turkey.*

Aruoba discusses relationship between philosophy and poetry in the context of reality- imagination. He turns the perception of the given reality and imagination upside down. To him, what permanent is the imagination, the reality is changeable. He refers here to the potential of changeability of the reality and also to prospect of imagination to be realized. According to him, the relationship between reality and imagination is a sort of interchangeability and also it is interwoven. When imagination establishes itself as an imagination in reality, from now on, it can find itself a place as reality. Poetry plays an important role in this relationship between reality and imagination. Poetry brings not only imagination to reality, but also brings reality to imagination. Just like Nietzsche, Aruoba says that, "the best way to cope with the reality is to imagine." Nietzsche says that art is a way of coping with the reality. Aruoba expresses that poetry employs imagination to cope with the given reality. In this way, he argues that by placing itself within the present reality, poetry creates some possibilities which could close the gap between poetry and philosophy.

Aruoba mentions about a limbo in the context of poetry and philosophy relationship: to him, they come together where both of them are not present completely. In this limbo neither poetry nor philosophy exist; yet both poetry and philosophy exist. According Aruoba, poetry has some priorities compared to philosophy. This property is the priority of imagination and image to thought and notion. In a sense, the imaginative thought comes before the philosophical thought (logos).

*Aruoba's approach to philosophy is quite different. He describes philosophy, in general, as an act of a personal experience and text construction. To him, a philosophical text is not different from a literary text. Therefore, besides being a philosophical text his works can also be read as literary corpus. The name of his books bear strange titles such as *Ateş Yakana Kılavuz, Tavşan Besleyene Kılavuz, Özlem Çekene Kılavuz*. We are not familiar with many thinkers in the history of philosophy who philosophize on ordinary issues that much. Aruoba believes that poetry and philosophy are special occupations which deal with basic human conditions and conscience. He thinks, poetry and philosophy are essentially identical acts. Thus, he chooses in his philosophical texts the same common problems just like literature has. Rather than planning his texts as a book, he writes them spontaneously and instantly. He brings together his notes he wrote down at different times. In sense of form and style he makes them closer to poetic. To him, in the beginning philosophy like poetry depends on individual and subjective experience and finally it reaches to humanity. Considering that he is a poet who does what he thinks. And again he considers that philosophy is the explanation of deep and complex human conditions through pure and essential notions. It is called poetry when they are expressed by images.*

Being special conscious, reflection and contemplation are for him unique to both poet and philosopher. This explains why they act the same way. Aruoba perceives notion as a special kind of metaphor and allegory. Because of that he feels himself close to those who bring literature/poetry to philosophy closer to each other. In particular, he has an affinity to Nietzsche whom he calls as poet-philosopher. At last, one can say that his works suspend the boundaries between literature and philosophy; his texts which are sometimes described as both philosophical and poetical have a common nature.

Giriş

Hölderlin “Bu yeryüzünde insanoğlu şairane mukimdir” dizesinde kendi yaşamını da özetler bir biçimde şairane bir yaşayış biçimine, varoluşa göndermede bulunur. İsmet Özel’in Türkçeye oldukça veziz bir biçimde aktardığı bu dizeler, Alman filozof Heidegger’in şiirle ilgili beş kılavuz sözü arasında olup “şairlerin şairi” dediği Hölderlin’in hayatının da adeta özeti niteliğindedir (Özel, 2007: 73). Hölderlin, dünyada şairane ikamet için bedenlerini yok edenlerin arasına adını yazdırmıştır. Stefan Zweig, *Kendileriyle Savaşanlar* Hölderlin Kleist Nietzsche (Der Kampf mit dem Dämon: Hölderlin Kleist Nietzsche) başlıklı biyografik eserine Kleist ve Nietzsche’nin yanına Hölderlin’i de ekler. Zweig, kitabında şairin, şiire hayatı pahasına bağlandığını psikolojik tahlil ve yorumlarla oldukça veziz ve çarpıcı bir şekilde anlatır (Zweig, 2016). Oruç Aruoba da bir bakıma felsefenin diyarında şairane mukimdir. Her ne kadar felsefe üzerine ihtisas yapsa da eserlerinden de anlaşılacağı üzere klasik felsefe yapma tarzını benimsemez, akademik kavramsal felsefeye mesafeli durur. Edebî, felsefi hem de poetik-felsefi diyebileceğimiz metinler kaleme alır. Felsefe ve düşünce üzerine yazdığı yazılarda akademik bir dilden ziyade figüratif bir dil kullanır. Kavramlardan daha çok mecaz, metafor ve imgelerle kurulu metinler kaleme alır. Bu da, her ne kadar felsefi olsalar da, onun eserlerine kurmaca, imajinatif ve daha çok metaforlarla kurulu bir hava katar. Metinleri birer anlatı hüviyeti taşıyan Aruoba hem şiirler yazmış hem de şiir üzerine düşünmüş ve yazılar kaleme almıştır. Bunlar özellikle *de ki işte, olmayalı* ve *hani* gibi kitaplarında yoğun olarak işlenmiştir. Yine muhtelif yazı, makale ve söyleşilerinde de bu konular üzerinde durmuştur. Mesela *Yazı* dergisinde neşredilmiş olan “Nietzsche: Şair-Filozof” başlıklı makale ile Yunus Tuncel ve Hanshe Rainer J. ile İngilizce olarak yapılmış olan “Not A Bad Metaphysic, eh” isimli söyleşiyi bilhassa anmak gerekir. Bu metinlerde, şiir ve felsefenin yakın bir ilişki içinde olduğu, zaman zaman bazı filozoflara da başvurulmak suretiyle anlatılır. Aruoba’nın akademik felsefeye eleştirileri de bu noktada yoğunlaşır. G. Deleuze-F. Guattari *Felsefe Nedir?* isimli kitaplarında felsefeyi, “kavramlar oluşturmak, keşfetmek, üretmek sanatı” olarak nitelerler. Ancak yine de sanatın, şiirin felsefe gibi gerçekliğe bir düzlem kurduğundan ve bunu da imgeyle ifade ettiğinden bahsederler (2001: 12). Bu anlamda birçok filozof, düşünür, yazar ve şair felsefe ile şiirin kendine has doneleri olduğunu da belirtmişlerdir. Aruoba, başta Nietzsche, Heidegger olmak üzere, şiirle felsefeyi birbirlerine oldukça yaklaştıran filozoflara yakın bir tutum içerisinde. Klasik algıların şiir ve felsefe arasında gördükleri farklılıkları askıya alarak farklı bir ilişki kurar. Felsefenin kavramdan çok eğretilmeye dayandığı tezini savunur:

Felsefenin şiir karşısında kendi konumunu belirlemesi, eninde sonunda birer imge olan kavramlardan olabildiğince uzaklaşarak, eğretilmelerle yönelmesiyle olanaklıdır ancak (Aruoba, 2014: 8).

Aruoba, bu söylemlerini de metinleriyle pekiştirir. Ortaya koyduğu eserler geleneksel yazı biçimlerini ve felsefe yapma tarzını esnetir. Ülker Öktem, edebiyat ve felsefe ilişkisi üzerine yazdığı makalesinde “Felsefi romanlarda, hem biçim hem içerik birlikte önem kazanırlar. İşte, felsefe ile sanat, özellikle de edebiyat arasındaki ilişki, bariz bir şekilde, tam da bu noktada ortaya çıkar. Böylece, felsefenin soyut kavramlarıyla ifadesi güç olan, duygusal insan yaşantıları, edebiyatın anlatımı ile somutluk kazanır.” diyerek biçim üzerinde durur (Öktem, 2010: 7). Aruoba, tam da biçimle oynayarak, edebiyatla felsefe arasında en bariz ayrımın olduğu nokta üzerinde oynayarak sınır ihlali yapar, varsayılan sınırları amorf hâle getirir. Nitekim “İşi Halley’e Bırakmayalım” başlıklı bir yazısında Salah Birsal’in denemelerinde bir düşünce adamı hüviyetinde olduğunu söyler ve “Denemeci denemeciliğini bilsin, şair şairliğin, düşünür düşünürlüğüne bilsin türünden katı, keskin ayrımlar, yazıyla yazarın bütünlüğünü koparmaktan, yazılanlara bu koparmanın temel olduğu bir görüşten bakmaktan başka bir işe yaramaz.” diyerek katı ve nihai ayrımların bir bakış darlığı getirerek yaratıcılığı öldürdüğünü yazar (Aruoba, 1982: 15).

Aruoba’nın referansları daha çok Batı kaynaklıdır. Şiirle felsefenin ortak alanı üzerine düşünceler Antik Yunan’dan itibaren, özellikle de Kıta Avrupa felsefesinde, tartışılmalıdır. İlk ve en belirgin örnek olması bakımından Platon’un ütopyik devletinde şairlere neden yer olmadığını hem epistemolojik hem de etik gerekçelerle izah etmesi zikredilebilir. Epistemolojik açıdan bakıldığında filozof, şairlerin gerçekliği taklit ettikleri, hatta tahrif ettiklerini ileri sürerek hakikati isteyen birinin şiirle işi olmayacağı iddiasında bulunur. Gerçekliğin, güzelliğin şairlerinin eline bırakılmayacak kadar önemli olduğu kanaatindedir. Etik bağlamında da Platon şairlerin toplumsal normları, tanrılara saygıyı hiçe saydıklarını, yapmadıklarını yapmış gibi gösterdiklerini ve gizlenmesi gereken yönlerimizi açığa çıkartmağa çalıştıklarını söyler. Antik Yunan’a hatta daha eski tarihlere giden bu kadim tartışmanın kaynağı bir yerde de iktidar mücadelesine dayanır; eğitim ve kültür hayatına hâkim olan poetik düşünceye karşı felsefi düşüncenin kendisini göstermesi ve ikamet etmesine göndermede bulunur (Barfield, 2011: 10-32/Güzel, 2015: 27-35). Bu tartışmalar; karşılaşma, zıtlık, benzerlik ve farklılıklar, bilhassa da şiirsel bilginin sahipliği üzerine olmuştur. Felsefi bilgi ve hakikatin dominantlığına karşı poetik gerçeklik ve bilgi de kendine yer bulmaya çalışmıştır. Son yüzyıllara kadar filozoflar, genellikle, şiiri, sanatı felsefeye göre alt bir düzeyde görme eğiliminde olmuştur. Platon, sanatı, şiiri olumsuzlarken onun “tamamen bilgidен yoksun olduğunu değil, sanat bilgisinin ruhta aşağı bir bilgi değerine sahip oluğu ve sanat pratiğinin idealleri kavramak noktasında yanıltıcı olduğu” kanaatindedir. (Atahan-Aşkın, 2017: 61). Yine estetiği kuramsal hâle getiren Baumgarten’in estetiği “duyusal bilginin bilimi, aşağı bilgi yetisi, mantığın küçük kız kardeşi” olarak nitelemesi sanatsal bilginin felsefi (logos) bilgiye göre alt derecede olduğu görüşünün tezahürleri olarak okunabilir (Tunalı, 1983: 17-18). Burada sanata bakışın onun nasıl bir kategoriye konulduğıyla doğrudan alakalıdır. Her ne kadar estetiğin gelişmesiyle birlikte bu tanımlama aşışla da bu tarz indirgemeci bakışlar daima olmuştur. Bu anlamda da Aruoba, bu ve benzeri karşılaşma ve tartışmaları Türk edebiyatı ve düşünce dünyasına taşıyan isimlerden olmuştur. Ahmet İnam, Yücel Kayıran, Hilmi Yavuz gibi isimler şiirin felsefeyle olan ilişkisi üzerine, hem felsefe hem de şiirle ilgili olan kişiler olarak durmuşlardır. Oruç Aruoba’yı da bu isimler arasında anabiliriz. Aruoba’nın yaklaşımı Türkiye’de şiirle felsefe arasındaki klasik ayrımlara farklı bir şekilde bakma imkânı verdiği için önemlidir.

Şiir ve Felsefe İlişkisi Üzerine

Oruç Aruoba'nın şiir üzerine, felsefe ile birlikte, düşüncelerini içiren yazılarından biri *Hayal ile Gerçek ve Şiir ile Felsefe Üzerine Dağınık Notlar* başlığını taşır. Bu metin, hayal ile gerçekliği de hesaba katarak, şiirle felsefe arasında bir düşünme ve akıl yürütme denemesi ve onları alışılmışın dışında sanatçılara has öznel diyebileceğimiz bir deneyimle konumlandırma girişimidir. Gerçeklikle hayal arasında bir diyalektik kurarak yazısına başlayan Aruoba, bilinen gerçeklik ile hayal dizgelerini tersine çevirir. "Kalıcı olan hayallerdir, gerçekler ise, değişken.." diyerek oldukça aykırı bir söylemde bulunur (Aruoba, 2017: 80). Elbette gerçekliğin değişme potansiyeli ile hayalin gerçekleşme olasılığı vardır. Ancak hayalin kalıcı olması tezi öznel bir deneyime dayanır. Bu da klasik felsefi söylemin rasyonel, ispata dayalı doğasına aykırılık gösterir. Gerçeklik ile hayal arasında bazı akıl yürütmelerde bulunan yazarın asıl niyeti "gerçek hayal olmaksızın, biçimsizdir; hayal de, gerçek olmaksızın, içeriksiz..." sözünde yatmaktadır. Kant'ın "Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür." sözünü çağrıştıran bu ifadeyle Aruoba, her ne kadar birebir aynı şeyi kastetmese de, gerçeklik ile hayalin birbirleriyle olan mesafesini ve lüzumunu dile getirir (Kant, 1998:193-194). Birinde algı ile kavram diğeri ise hayal ile gerçek söz konusu olsa da bu ifade, söyleyiş tarzı bakımından Kant'ın sözünden ilham alınmış izlenimi de uyandırmaktadır. Kant, rasyonalistlerle ampiristler arasında eleştirel bir ortak nokta bulmaya çalışırken bir bilgi teorisi inşa etmenin peşindeydi. Bunu estetik alanında da uygulayan "Kant'a göre estetik deneyim, bir nesnenin seyredilmesinde hayalgücü ve anlama yetisi arasında meydana gelen uyumdan doğan bir hoşlanmanın hissedilmesidir (Altuğ, 2007: 12)." Burada, denilebilir ki, Aruoba da sanatı, şiiri tamamen hayalî denilen bir alana sıkıştırılıp felsefenin de tamamen rasyonel denilen bir alana münhasır kılınmasına karşı bir söylem geliştirerek bir eleştirel üçüncü yol, alan önerisinde bulunur. Gerçeklikle hayalin ilişkisi, düzlemleri ve kasıtları tarih boyunca farklı disiplin ve yaklaşım biçimlerine göre de değişik şekillerde algılanmıştır. Gerçeklik ile hayal arasında hem epistemolojik hem de ontolojik bir bağ kurmay niyetinde olan Aruoba'nın şu sözleri yukarıda söylediklerimizi ispatlar niteliktedir. "Sahici bilgi, hem gerçek hem hayal kaynağından eşit ölçülerde su çekebilen bir etkinlik ürünüdür: hayalleri doldurulan bir gerçekliğin ve gerçeklere boşvermeyen bir hayalin ortak ürünü... Aruoba, 2017: 81)" Gerçeklikle hayalin yerine felsefe ve şiiri koyduğumuzda bu iki alan arasındaki ilişki biçimini daha sarıh bir biçimde görebiliriz. Burada özellikle hayalin, tasavvur gücünün şair marifetiyle gerçekliği biçimlendirmesi durumu söz konusudur. Muhayyilenin meçhule, gerçekliğe, varlığa bir form, imge ya da bir biçim vermesini Shakespeare'in şu dizeleri veziz bir biçimde dile getirmiştir:

*Ve muhayyile can verirken meçhulün suretlerine;
Şairin kalemî can verir, ruh katar hiçliğe;
Bir yer ve bir de isim verir hepsine (Murray, 2008: 16).*

Şairin muhayyilesi meçhule, henüz dile getirilmemiş şeylere dünyada bir yer bahşeder; onları hissedilebilir ve kavranabilir hâle getirir, yani fenomenleştirir. Bu anlamda şairler filozofların hep bir adım önünde olmuşlardır.

Gerçeklik ile tahayyül insanın iki kaçınılmaz tarafını teşkil eder. Gerçeklikle hayal ayrımı sosyolojik ve psikolojik olduğu gibi kamusal alan-özel alan ya da Lacan'a göre hayalî alanla (imgesel), sembolik alan arasındaki ilişkiler de dikkate alınarak genişletilebilir. Ancak,

biz, gerçeklik ve hayali daha ziyade felsefi ve edebî anlamda kavramsal ve muhayyel olmaları itibariyle değerlendirmeye çalışacağız. Yahya Kemal, *Deniz Türküsü* isimli şiirini, “İnsan, âlemde hayâl ettiği müddetçe yaşar.” diyerek bitirmiştir. Nasıl ki tamamen hayal dünyasında yaşamak mümkün değilse aynı şekilde sadece kuru bir gerçeklikle de yaşamak mümkün değildir. “Gerçekle başatmenin en iyi yolu, hayal kurmaktır” diyen Aruoba, hayalle gerçek arasındaki ilişki ve birliktelik üzerine odaklanır (Aruoba, 2017: 81). Hayal kurmak, bir anlamda oyun oynamak ve yaratıcı bir deneyimde bulunmak anlamlarını da taşır. Schiller, sanatta oyun teorisinden bahseder ve insanın en fazla oyun oynarken yaratıcı olduğunu söyler (Schiller, 1999: 61-75). Yine Freud da oyun oynama güdüsü ile yaratıcılık, sanat arasında ilgi kurar: “*Yaratıcı yazar oyun oynayan çocuğun yaptığıının aynısını yapar. Bir yandan keskin bir biçimde gerçeklikten ayırırken öte yandan çok ciddiye aldığı –yani büyük ölçüde donattığı- bir düşlem dünyası kurar.*” diyen psikolog, insanların büyüyünce oyun yerine düşünlemeye başladıklarını söyler (Freud, 1999: 126). Sanat, özde şiir, hayattaki boşluk hissi karşısında bir oyun, kendini keşfetme, gerçekleştirme olarak bir yaratıcılıktır. Bu bağlamda Winnicott *Oyun ve Gerçeklik* başlıklı eserinde “*Bir çocuk ya da yetişkin ancak oynarken ve sadece oynarken yaratıcı olabilir ve bütün kişiliğini kullanabilir; birey de kendini ancak yaratıcı olduğunda keşfedebilir.*” diyerek oyun, yaratıcılık ve kendini keşfetme arasındaki bağlantıya dikkat çeker (Winnicott, 2017: 75). Bu yorumlar ışığında, denilebilir ki, şiir daha genelde sanat yetişkinlerin oyunla yer değiştirdikleri bir yaratıcı, özgürleştirici mekanizma kabilindedir.

Öncelikle hayal (bir anlamda şiir) bu dünyada verili (given) bir gerçeklik içine doğar. Şiirin imgesel olduğu genel yargısını hesaba katarak söylersek de imge, hem bireysel hem de kolektif bilinçten dolayısıyla da iç ve dış uyaranlardan kaynaklanır (Ulağlı, 2006: 10). Gerçeklik algısı nihayet bir tasavvur ve uzlaşımaya dayanır. Nietzsche, “Hakikatler yanılsama oldukları unutulmuş olan yanılsamalardır; aşılmış duyumsal güçlerini yitirmiş olan metaforlardır” demiştir (Megill, 2009: 92). Bir zamanlar hayal, ütopya hatta fantezi olarak algılanan şeylerin kapı gibi sağlam gerçek ve doğru sanılan şeylerin yerini aldığı akıld tutarsak hayal de bu gerçeklik içinde bir şekilde kendine bir yer bulmalı, yaratmalıdır. Bu anlamda da Aruoba, hayal ile gerçeklik ilişkisinin bir güçlülük, iktidar ilişkisi olduğunu ve güçlü olanın ötekine boyun eğdirdiğini söyler. Bu söylemini de şiir üzerinden somutlaştırarak “şiirin, salt bir kurgulama olarak görülmesi ile en yüksek varlık belirlemesi olarak görülmesi”ni de aynı bağlamda değerlendirir (Aruoba, 2017: 82). Hayalin tutarlı olmasını, kendisini güçlü bir biçimde ortaya koyması olarak gören Aruoba göre “gerçekliğin üstesinden gelemeyen şiir, hayal olarak, yitip gide”r (Aruoba, 2017: 82). Burada bir bakıma güç istenci (will to power) vardır. Gerçeklik olarak kendini ikame edene karşı kendine bir dünya kurma ve varoluş alanı ihdas etme istenci ve arzusu. Heidegger, Nietzsche üzerine yazdığı *Güç İstenci Olarak Sanat* (The Will to Power as Art) başlıklı kitabın birinci cildinde, filozofun bu bağlamdaki sözlerini “sanat güç istencinin en aşikâr ve tanıdık konfigürasyonudur” şeklinde formüle eder (Heidegger, 1991: 75). Nietzsche’nin sanatın “hakikat”ten daha değerli olduğu sözünün de yorumlandığı kitapta, sanatın başka hiçbir şeyde olmadığı kadar “güç istenci” ile yaşamın bir ifadesi olduğu üzerinde durulur. Nitekim meşhur filozofun *Güç İstenci* isimli kitabının bir bölümü “Sanat Olarak Güç İstenci” başlığını taşır ve bu bölüme “Dinimiz, ahlakımız ve felsefe insanın yozlaşmış biçimleridir. - Karşı

hareket: Sanat”tır diyerek din, felsefe ve ahlakın mukim gerçekliklerine karşı bir alternatif ya da panzehir kabilinde bir karşı gerçekliğin varlığından söz eder (Nietzsche, 2002: 390).

Edward Murray, *Muhayyileye Dayalı Düşünmek* isimli eserinde, muhayyel olanla lojik/bilişsel olanın mücadelesi tarih boyunca hissedildi, fakat Descartes’in cogito’su ile birlikte muhayyileye daha düşük bir rol biçildi; hakîkî/ kognitif, bilişsel değeri yok sayıldı, der (Murray, 2008: 41). Muhayyileye dayalı düşüncenin her ne kadar farklı olsa da mantıksal ve rasyonel düşünce kadar kendine özgü bir “amaçlı, yaratıcı ve ciddi” bir iş olduğunu söyler (Murray, 2008: 210). Yine Dilthey, sanatçı muhayyilesinin bir boşluktan, hiçlikten doğmadığı üzerinde ısrarla durur, şiirle ilgili temel tezlerinden birini dâhinin içtimâî bir ruh/psişenin kendini açığa çıkardığı bir düzlem olduğu kanaati ve teziyle izah eder. Şimdi burada, rasyonel ve mantıksal olanın bilimde, özellikle de düşünce ve felsefede hakikati belirlemedeki başatlığına karşı muhayyel düşüncenin kendini kabul ettirmesi meselesi vardır. Dolayısıyla şiirin verili gerçeklik içerisinde onu aşan, ona kendini kabul ettiren bir hayalîlikle varbulunması gerekir. İyi şiirin, bilhassa kendini mutlak gerçeklik olarak kabul ettirmeye meyilli gerçekliklerle mücadele etmesi şarttır. Bu mücadeleden, kendini gerçekliğe kabul ettirerek çıkması onun aynı zamanda kendini şiir olarak ispatlaması, gerçekleştirmesi anlamına gelir:

‘İyi şiir’ ise, hayal olarak, gerçeklerin saldırısına karşı koyabilen –koyabilecek kadar güçlü olan- şiirdir- kendini bir gerçek olarak kantular bu savaşta ve gerçekliğe katılır. Böylece, şiirin, ‘doğru’luğu kendine uyan gerçekliği, kendi gücüyle zorla, yaratmasıdır. ‘Şiirsel gerçeklik’de budur (Aruoba, 2017: 82)

Şiir, bir bakıma, sivil diyebileceğimiz bir realiteyle kendini gerçekleştirir. Gerçeklik karşısında kendini, mevcudiyetini yani rüşünü ispat ettiği takdirde bir varlık kazanır. Yoksa hâkim paradigma, ideoloji ve iktidarların söylemini açık ya da gizli bir mesaj olarak iletmekten öteye gidemez. Ece Ayhan, *Meçhul Öğrenci Anıtı* isimli şiirinde şair ve etikçi olarak “devletin ve tabiatın ortak ve yanlış sorularıyla” kahir ekseriyetini iğdiş ettiğini, direnenleri ise ölüme sürüklediği ve hiçbir tarih kitabında bahsi geçmeyen meçhul öğrenci ya da öğrencileri fenomenleştirmiştir. “Devletin ve tabiatın ortak ve yanlış sorusu şuydu: Maveraünnehir nereye dökülür?” dizeleri Foucaultcu anlamda bir *epistemeye* göndermede bulunur (Ayhan, 2010: 123). Yine İsmet Özel *Jazz* başlıklı şiirinde, “ben papatyaları şımartmadım diye oldu/Mata Hari’ler casus, Al Capone’lar gangster” dizeleriyle çok veciz bir biçimde bizi hâkim söylemin/gerçekliğin dışında bir bilgi ile bilgilendirir, hatta deneyimlendirir (Özel, 2005: 221). Burada söz konusu olan şiire ve şaire özgü bir bilgi ve etikir ki “insanın kendini tanıyabilmesini mümkün kılan bir imkândır (Özel, 2007: 22).” Bu, gerçeklik karşısında kendini ispatlama çabasının temelini Antik Yunan’a kadar götürmek mümkündür. Antik Yunanlı Meşhur Filozof Platon, Sokrates ile birlikte, şairi ideal kentinden tardederken onun kendi hakikati/iktidarı karşısında mağlup görür ve sürgüne gönderir. Gerekeşi de her ne kadar yalan ve taklit olduğunu söylese de, şiirin kendine özgü imgenin imgesi denilebilecek bir gerçeklik anlayışına sahip olmasıdır. Bu mücadelenin kökleri oldukça eskilere dayanan uzun bir tarihe ve sürece sahiptir. Özellikle Batıda şiir ve felsefe ilişkisinin mücadele biçiminden günyüzüne çıktığını da burada hatırlatmak gerekir. Çünkü felsefe, akıl ve etik bağlamında, indirgemeler içerse de, bir bütünlüğü ve genele varırken edebiyat/şiir genel ilkeler, tutarlılıkları alt üst eder. Bu da filozof ve şairleri genellikle karşı

karşıya getirmiştir. Dahası bazı filozoflar şiirsel ve edebî olanı felsefî, mantıkî, logos-merkezli olana kıyasla yetersiz, hatta batıl görmüşlerdir; buna mukabil şair, edip ve hatta bazen filozoflardan aksülameller görmüşlerdir.

Aruoba'ya göre hayalin gerçeklikle ilişkisi yer değiştirme, iç içe geçme biçimindedir. Hayal gerçekliğe kendini hayal olarak kabul etmeye başladıktan sonra, artık, onda bir gerçeklik olarak da kendine bir yer bulabilir demektir. Bu anlamda “hayal gerçekliğe bir kez yerleşince, gerçek olur.” ifadesini kullanan Aruoba, akabinde şunları yazar: “Gerçeklik, hayale, hayal olarak, yer açmak zorunda kalıyorsa, onu bir gerçek olarak da benimsemek zorundadır (Aruoba, 2017: 82). Aruoba, gerçek ile hayal arasındaki ilişkiyi ters yüz eder. “Yerini (topos) bulan hayal, gerçektir- ve tersi: Gerçek, yeri olan hayaldir.” der (Aruoba, 2017: 83). Bunun yanı sıra bütün gerçekliklerin son tahlilde bir hayale dayandığı, en azından bir zamanlar hayal olarak peyda oldukları yargısına da varabiliriz. Bu da bizi, bir bakıma, “mitik düşünce”ye götürür. “Mitik düşünce”, bugünkü anlamda kavramsal olmayıp logos-merkezli (logos-centric) düşünce öncesi dönemlere işaret eden, daha ziyade muhayyel ve imgesel düşünmeye dayandırılır. Bu anlamda, yerini bulmuş, ikame edilmiş bir hayal artık bir gerçeklik kazanmıştır, denilebilir. Felsefe de kendini mitik düşünce (mythical thinking) ile mücadele ederek konumlandırmıştır. Ernst Cassirer, felsefenin esasında mitik düşünceyle mücadele ederek başladığını söylediikten sonra, “*Felsefe teorik dünya incelemesi ve dünya açıklaması olarak kurulmaya çalışıldığında, kendini, doğrudan görünen gerçekliğin kendisiyle değil, daha ziyade bu gerçekliğin mitik kavranışı ve yeniden şekillendirilişiyle karşı karşıya görür.*” diye yazar (Cassirer, 2005: 15). Her ne kadar günümüzde unutulsa da gerçekliğin mitoloji ve *mitik düşünce* ile karşılıklı ve derinde yatan bağları vardır.

Aruoba, gerçekliğin nihayet bir tasavvura, kurguya dayandığı imasını barındıran “İnsan gerçeği, yapılmışsa gerçektir. İnsan gerçeği, yapılmış gerçekliktir.” ifadelerine yer verir (Aruoba, 2017: 83). Şiir, gerçeklikle hayal arasında durur ve mümkün olanın sınırsızlığını imler. “Şiir, nasıl, gerçekliğe bir hayal boyutu katarsa, hayale de bir gerçeklik boyutu katar- gerçeklik karşısında ‘salt’ bir kurgulama olarak, hayal karşısında da ‘saltık’ bir gerçek olarak... (Aruoba, 2017: 87).” Burada, şiir, gerçeklikle hayal arasında bir ara-yerde duran, onları yekdiğerine bitişiren, başka bir ifadeyle de onların birlikte varolmalarını sağlayan bir enstrüman gibidir. Bu bağlamda da “hayal ile gerçekliğin yarıyolunda dur”an şiir hem bizim kaba gerçekliğe tahammülümüzü sağlar hem de hayalin gerçekleşme imkânlarını ve iradesini gösterir. Nietzsche, sanatın, şiirin insana gerçekliğe karşı ya da mutlak bir gerçekliğin olmayışı realitesine karşı bir *saçakaltı* sunduğunu ve hayata karşı irade sahibi kıldığını söyler (Güzel, 2015: 59). Aruoba da “Gerçeklerle başatmenin en iyi yolu, hayal kurmaktır.” der. Sanatın muhayyel olması, mevcudu aşabilme imkânına sahip olması da yine insanın gerçeklik algılarından ve baskılarından sıyrılmasına vesile olur. Şiir sadece mevcut olanı değil, mümkün olanı da verebilir. Gerçeklik, nihayet yapılan, kurgulanan bir şeydir. Dolayısıyla Aruoba, “Şiir, insanın kendi gerçekliğini yapmasının gerçek yoludur – şiir, insan gerçekliğinin gerçek yeridir.” derken de şiirin insana öznel ya da bireysel bir dünya inşa etme imkânı verdiği üzerinde durur. Böylece “Sahici bir şiir, kurulmuş bir gerçekliktir” diyen Aruoba'ya göre; şiirin gerçeklikle ilişkisi kaçınılmazdır. Şiirin varlığı gerçeklikle birlikte ve yine gerçekliğe rağmen mevcuttur. Çünkü şiir mevcut gerçeklikleri “hayalin hizasına sokar” (Aruoba, 2017: 86).

Aruoba, şiirle felsefenin ortak noktalarından bahsederken onların mevcudun dışında mümkünlerin olduğunu göstermesi özelliğinden söz eder ve bu konuda şiirin nasıl bir doğaya sahip olduğunu da şöyle açıklar:

Bir şey daha katmamız gerekiyor: Her şiir aynı değerlilik düzeyinde değildir; yaşantı olarak gerçekleştirdiği insan imkânı ne kadar değerliyse (Nietzsche'nin ölçüsünü kullanırsak:) insanı ne kadar ilerletiyor, ne kadar yüceltiyorsa, o şiir de o kadar değerlidir. Aynı ölçü, değerlilik ölçeğinin en ucunu da gösteriyor: bir şiir, daha hiç yaşanmamış, hiç gerçekleşmemiş bir insan imkânını ilk kez gerçekleştiriyorsa, yani gerçeklediği insan imkanıyla yeni bir insan imkanının imkanını gösteriyorsa; şair, insanlara «bakın, şöyle bir biçimde de var olunabilir» diyorsa, insana yeni bir imkan yaratıyor, yeni bir varoluş yolu açılıyor demektir -insanın yalnızca gerçeklik alanı değil, imkanlar alanı da genişletiliyor, zenginleştiriliyor demektir. Bu uç değerlilik noktasındaki şiirler, yalnızca kişileri değil, insanın kendisini zenginleştirir. İnsanı yüceltmek için daha fazla ne yapılabilir, ne daha değerli olabilir ki... (Aruoba, 1978)

Bu anlamda, şiirle felsefe sürgit yeni imkânlar ve mevcudiyetler ihdas etmeleri bakımında birbirlerine oldukça yakın düşerler.

Şiir ile felsefe ilişkisi konusunda Aruoba bir araftan bahseder: “Şiir ile felsefe, ikisinin bulunmadığı yerde, buluşurlar (Aruoba, 2017: 85).” Kuzey Yıldızı dergisine verdiği söyleşide, “Yalnızca, felsefe ile şiir arasında bir <kimsenin-olmayan-bölge> vardır— o bölgeye önem veriyorum ve orada <barınmak> istiyorum” der (Aruba, 2002). Bu da kalıpların, yapıların sökülmesi ve aşılması demektir. Ali Utku, Derrida'nın “Felsefeyi bir kenara atmak zorunda değilim edebiyatı da öyle ama bu ne felsefe ne edebiyat olan, ikisinin arasında taşıyabileceğim bir anlam arıyorum” sözlerini aktararak meşhur filozofun metinlerinin melez olduğunu, hatta kimilerince felsefe olarak kabul edilmediğini yazar (Utku, 2016: 91). Derrida, edebiyatla felsefe arasında ara bir yerde ikamet eden biri olarak, felsefe ve edebiyat arasındaki ilişkide felsefenin öteki olarak edebiyatı seçtiğini söyler. “Felsefe, tarihi boyunca şiirsel başlangıcın düşünümü olarak belirlenmektedir.” Felsefeyi edebî bir tür olarak okuyan Derrida, klasik felsefeyi yapısöküme (deconstaction) uğrattır.¹ Aruoba da şiirle felsefeyi oldukları yahut öyle oldukları varsayılan yerden alıp ikisinin de olmadığı fakat aslında ikisinin de olması gerektiğine inandığı yere koyar. Mesela, onun felsefede yaratıcılığın nasıl meydana geldiği konusundaki şu sözleri yukarıda ifade ettiğimiz şeyi açıklar niteliktedir: “Felsefede yaratıcılık anları, hayal ile gerçeğin, tam eşitler olarak, kafa kafaya tokuştukları, çarpıştıkları ve birbirlerini altemeyerek, kendilerini eşit bir biçimde içeren ürüne yol açtıkları anlardır (Aruba, 2017: 85).” Bu ifadeler hakikati arama iddiasında olan felsefenin hayal ile çatışmasından değil, ancak iştirakinden bir yaratıcılığın doğacağını söyler. Şiirle felsefe ilişkisi, şiir salt hayal, felsefe de mutlak gerçeklik olarak

¹ “...Burada felsefe kendi sınırlarını çizilemek ve farklılığıyla ne ise o olabilmek için bir öteki olarak edebiyata başvurur. Derrida'ya göre edebiyat, ilk paradigmatik başlık alını olarak görülebilir, çünkü başlangıcından itibaren felsefenin dışlamakla en çok ilgilendiği şey edebiyattır. Felsefenin ötekisi olarak edebiyatı, felsefe ve onun kavramlarına karşıtlığıyla (hakikat/kurgu, literal/figüratif) kuruluyken, Derrida hem yeni bir ‘edebiyat’ terimi oluşturur hem de ‘edebî’ bir şeyin kaçınılmaz biçimde felsefi kavramların oluşumunda olduğunu tanımlayarak felsefenin varsayılan üstünlüğünü yapıbozuma uğrattır.” (Utku-Erkan, 2010: X-XII)

algılandığı takdirde, bir mücadele alanı olmaya bir hayli müsaittir. Bu mücadele üzerinden akıl yürütenler olduğu gibi bu iki etkinliğin birlikteliği üzerinde de duranlar da vardır.

Aruoba, “Felsefe dünyayı belirlemeğe –ya da ‘değiştirmeğe’- her yönelişinde, kendinden önce sıraya girmiş olanı bulur önünde: Şiiri... ifadeleriyle şiirin felsefeye mukaddem olduğunu da söyler (Aruoba, 2017: 86).” Şiirin bu önceliği, tahayyülün ve imgenin düşünce ve kavrama önceliğidir. Heidegger’in şiirin dünya-kurucu olduğu sözüne benzer biçimde “Şiir dünyayı gerçekler” diyen Aruoba’ya göre felsefe bu kurulu dünya içinde arkadan “topallayarak” gelir.² Bu yargı, felsefenin üstüne düştüğü, hakkında fikir yürüttüğü konuların daha önce şiirlerde işlendiği inancını barındırır. Felsefi (logos) düşünceden önce imgesel düşüncenin olduğu söylenir, insanın kavramlarla iş görmesinin ancak bu somut ve poetik diyebileceğimiz evreden sonra geldiği görüşü ileri sürülmüştür. Bu konunun da oldukça uzun ve tartışmalı bir tarihi mevcuttur.³

Aruoba, bir söyleşide “Felsefeyle özellikle şiiri bir hayli yakın buluyorsunuz, şiiri ayrıcalıklı kılan ne?” sorusuna “Yakın” değil, neredeyse özdeş buluyorum. Şiir, felsefe için tek ayrıcalıklı sanattır...” yanıtını verir (Özkan, 2010: 71). Ona göre, şiirin bu ayrıcalığı, onun “anlam içinde anlam” ve verili dil içinde “varolmayan anlam bütünlükleri” yaratması ve kurmasıdır. Aruoba, şiirin bu özelliğinin felsefeye alan açtığını, mevcut anlamlar dünyası içinde felsefenin yeni anlamlar ve kavramlar üretmesi bağlamında kıymetli bulmuş olsa gerek. Aruoba, daha da ileri giderek felsefi kavramların aslında eğretileme olduğunu söyler. Felsefe tarihinde Kant gibi bazı filozoflar da özellikle şiirin, muhayyile marifetiyle, ifade edilemez olan şeylere ifade vererek düşünceye alan açtığını iddia etmişlerdir.⁴ John Huizinga, *Home Ludens* isimli önemli eserinde şiir ve oyun arasındaki yaratıcı ilişkiyi izah ederken şunları söyler: “Poesis doctrinae tanquam somnium: Francis Bacon’ın derin ifadesiyle, felsefe bir doktrinin düşüdür. Varoluşun nedenleri konusunda henüz doğal hale çok yakın olan bir halkın efsanevi fantezileri bile, daha sonraları mantıksal biçim ve kategoriler halinde olgunlaşmaya ve kendini ifade etmeye çalışacak olan fikri tohum halinde içerir (Huizinga, 2013: 157).” Varoluşçu filozoflar, romanın, edebiyatın imkânlarını kullanarak doktrinlerini yazınsal formlar içerisinde anlatarak bir bakıma, bir “edebî felsefe” yapmışlardır. Burada edebiyat “bir anlatım aracı olarak felsefeye” katkıda bulunur. Bunun iki önemli figürü J. P. Sartre ve A. Camus’dür.⁵ Dolayısıyla hem bir anlatma ve kendini

² Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni* (The Origin of the Work of Art) isimli risalesinde “Sanat, hakikatin işe koyulması olarak, şiirdir.” derken, şiirin varlığın gizli olmaması durumuna (aletheia), yani hakikatin aşıkâr olmasına bir düzlem teşkil ettiğini söyler. (Heidegger, 2001: 71-72). Alan Megill de onun yine şiir, varlık ve gerçeklik üzerine söylediği “Şiir, sözle ve söz içre kurmadır (Stiftung)... Şiir, Varlığın sözle kurulmasıdır” ifadelerini aktarır. (Megill, 2009: 232)

³ Bu anlamda Batı düşünce tarihinde birçok çalışma bu ilişkiyi çekişme, münakaşa (quarrel) olarak isimlendirmiştir. Buna iyi bir örnek için bkz. (Barfield, 2011).

⁴ “Şiir, zihni dile getirilemez olan düşünce zenginliğine açmak suretiyle, zihni genişletir (Altuğ, 2007: 224).”

⁵ Ayrıca “Camus’ye göre sanatla felsefe arasındaki geleneksel ayrılık, gelişigüzel yapılmış bir ayrılıktır. ‘Her eylemin kendine özel ortamı vardır’, der Camus ama böyle bir söz yalnızca sanatın felsefe, felsefenin de sanat olmadığını gösterir. Elbette ki bu iki kol birbirine tam uymaz; ancak her ikisinde de ortak tedirginlikler ve benzer kuşkular vardır.” (Cruickshank, 2016: 197); Yine Gökhan Yavuz Demir, edebiyat ve felsefe üzerine düşünen ve yazan Italo Calvino ile ilgili “Calvino gibi ustaların elinde roman, asla sadece roman değildir; aynı zamanda insanlığın ezeli ve ebedî ontolojik problemleri üzerine edebiyatın felsefi gücünün bilinciyle düşünme ve yeniden

somut hâlde sunma imkânı hem de isimlendirme ve hissedilebilirlik ile anlaşılması güç şeyleri nazariyata sunması edebiyatın özellikle felsefeye kattığı değerlerin iki tanesi olarak zikredilebilir. Felsefeden ve filozoflardan ilham alarak eser veren, onların görüşlerini, doktrinlerini şiir ve romanlarına ekleyen birçok yazar ve şair vardır. Goethe'deki Spinoza etkisi buna iyi bir örnektir. Yine Thomas Bernard'ın metinlerinde Wittgenstein önemli bir yeri vardır. Ahmet Sarı, *Felsefe Edebiyata Kendini Nasıl Eklemler?* isimli çalışmasında Bernhard'ın *Wittgenstein'in Yeğeni* ve *Immanuel Kant* gibi daha birçok eserinde meşhur filozoflardan izler taşıdığını ve birçok filozoftan etkilenen yazarın özellikle de Wittgenstein'dan *Tractatus Logico-Philosophicus* ve *Felsefi Soruşturmalar* isimli kitaplarının tesirinde kaldığını örneklerle gösterir (Sarı: 2016: 23-33.)⁶ Son olarak, edebî eserlerin filozof ve felsefî metinlere ilham vermelerine güzel bir örnek olması itibarıyla, M. Foucault'un *Kelimeler ve Şeyler* isimli önemli kitabına "Bu kitabın doğum yeri, Borges'in bir metnin içinde. Okunduğunda, düzene sokulmuş tüm yüzeyleri ve varlıkların kaynaşmasını bizim için yatıştıran tüm düzlemleri sarsarak, bizim bin yıllık Aynı ve Başka uygulamamızı şirazesinden çıkartarak ve onun bir süre boyunca kaygılara sevk ederek, tüm düşünce alışkınlıklarını –bizimkileri: bizim çağımız ve coğrafyamızın sahip olduklarını–sarsan gülüşün içindedir." sözleriyle başlamasını da burada anmak gerekir." sözleriyle başlamasını örnek olarak verebiliriz (Foucault, 2006: 11).

Aruoba felsefenin ne'liği ve nasıl'lığı üzerinde duran metinlerinde, genel olarak felsefeyi bireysel bir deneyim ve metin kurma eylemi olarak niteler. Bunu yaparak akademik bir yaklaşım yerine daha ziyade edebî metinlerde gördüğümüz alegorik, imgeli ve metaforlu, öznel deneyime dayanan bir anlatım biçimi tercih eder. Onun eserleri, birer felsefe metni olmanın yanında birer anlatı olarak okunabilirler. Kendine has üslubuyla kurduğu bu metinler, Aruoba'nın yukarıda izah etmeye çalıştığımız teorik düşüncelerinin izdüşümüdürler. Onun düzyazı ve felsefî metinlerinde bile bir şiirsellik vardır. Kendisi bunu, bir söyleşisinde, şöyle izah eder:

Yaşanan yazıldı diye değişmez; oysa öyle yazılmasını belirleyen öyle yaşanmış olmasıdır. Burada tabii devreye dil girer—yaşanmışın düşünülmesi başka şeydir, düşünülmüşün yazılması, başka şey... Yalnızca şiirde düşünme ile yazma eşzamanlı olarak işler. Felsefede ise aralarındaki mesafe uzayabilir. Ben bunu epey kısa tutmağa çalışırım genellikle; bu yüzden olacak, kimileri düzyazı olarak yazdıklarımı da "şiirsel" buluyorlar (Özkan, 2010).

Bu sözler akademik aklın, yaklaşımın aksine düşüncenin kavramsal olanla değil de gündelik olanla, şiirsel metinlerdeki benzer biçimde, yeniden bir anlam kurması ve düzlem çatmasını imler. Mesela, metinlerinden bazıları Ateş Yakana Kılavuz, Tavşan Besleyene Kılavuz, Özlem Çekene Kılavuz başlıklarını taşır. Bu tarz örneklerde fragmanter, M. Cioran ve Fernando Pessoa gibi arafta duran yazarların metinlerinde görülen süreksiz, parçalı, ispatlama ve nedensellik ilkelerini eğip büken bir yapı mevcut olup zaman zaman şiirini

düşünme davetidir de." sözlerini serdettikten sonra onu bir edebî filozof olarak niteler (Demir, 2016: 205); Felsefenin edebiyattan nasıl yararlandığını anlatan başka bir yazı için ayrıca bkz. (Gündoğan, 2014: 51-62).

⁶ Sarı, Bernhard'ın eserlerinde felsefe ve edebiyat içiçeliğini şöyle özetler: "Bernhard'ın metinlerinde edebiyat ve felsefe yanyana iki kardeş gibi seyrettiğinden karakterlerin edebî bir eser oluşturduklarında aslında felsefî bir eser, felsefî bir eser oluşturduklarında da bir edebî eser oluşturdukları söylenebilir (Sarı, 2016: 35).

sınırları içerisinde algılanabilecek parçalara da yer verilir. Özlem Çekene Kılavuz isimli metindeki şu örnek, hem biçimsel hem de söylem bakımından bu söylediğimizi oldukça destekler niteliktedir:

4.
*Özlediğin, gidip göremediğindir;
 ama, gidip görmek istediğin...*
*Özlem, gidip görememendir,
 ama gidip görmek istemen...*
*Özlediğin, gidip görmek istediğin-
 ama gidip göremediğin*
*Özlem, gidip görmek istemen-
 ama, gidememen, görememen;
 gene de istemen... (Aruoba, 2014: 39)*

Felsefi metinlerini bir anlatı gibi kurgulayan Aruoba'nın aynı şeyi şiir metinleri için yaptığını söylemek çok mümkün değildir. Şiirde de biçimsel denemeler yapar, ancak onlarda felsefi özellikler pek görülmez. Felsefi metinleri ise postmodernistlerin türler-arası ayrımı iyice silikleştirdiği ve melezleştirdiği metinlere benzer nitelikler taşır.

Felsefe üzerine yazdığı bir metinde, Aruoba, “Bütün felsefe kavramları, temelde, eğretilmelerdir (Aruoba, 2004:110)” der. Benzer yaklaşımı aslında “felsefenin daima metafor içer”diğini ancak bunun unutulduğunu ve “edebiyat ve felsefe için temel unsurların aynı olduğunu” ileri süren Derrida'da görmek mümkündür (Utku-Erkan, 2010: XII-XIII). G. Y. Demir, G. Lakoff ve M. Johnson'un “*Metaforlar Hayat Anlam ve Dil*” (Metaphors We Live By) başlığıyla Türkçeye tercüme ettiği kitabın giriş niteliğindeki yazısında (Çevirenin Önsözü: Metafora Dönüş), eserin meramını da anlatır bir biçimde, metaforlarla ilgili önemli bilgiler verir. Özellikle metaforun, alışılmışın dışında, kavramsal doğasından söz eder. “Metafor doğası gereği kavramsaldir ve hem gündelik dilde hem de düşüncede yaygındır” der. Yine Yavuz, Lakoff ve Johnson'un “Metafor kelimelerin değil, kavramların niteliğidir.”, “Metafor linguistik bir süs, gereksiz bir dekor değil, insanî düşüncenin ve akıl yürütmenin ayrılmaz unsurudur.” düşüncelerini klasik metafor algısının hilafına olacak bir biçimde ortaya koyduklarını yazar (Demir, 2010: 13-14). Lakoff ve Johnson, daha da ileri giderek “insanın düşünme sürecinin büyük ölçüde metaforik olduğunu” ileri sürerek metaforların düşüncede ne kadar işlevsel olduklarının altını çizerek (Lakoff-Johnson, 2010: 28). Felsefe yapmanın da okumanın da nihayet bireysel birer deneyim olduğu görüşleriyle başladığı bir yazısında, Aruoba, Derrida'da olduğu gibi, felsefeyi bir edebî metin (yazı) olarak görür. Sözlerini yine felsefenin “özel türden benzetme” olduğu tarifile sürdüren yazar şunları ifade eder:

Felsefe, dilegelişini eğretilmek zorundadır- bu da özel bir dönüştürme gerekir- Felsefenin kavramları, 'genel', 'evrensel'; önermeleri 'apodiktik', 'diskursiv', falan değildir-özel türden benzetmelerdir hepsi (Aruoba, 2004: 100).

Felsefenin eğretilmeyi kullanmasını onun dolayına, dolaylamaya olan ihtiyacından kaynaklandığını söyleyen Aruoba'nın bu yaklaşımı alışlagelen felsefe tariflerinden bir hayli

farklıdır. Bu yaklaşımlar esnasında onun akademik felsefeye eleştiriler getirdiği de görülmüştür.⁷ Dolaylamaya gerek duymadan felsefe yapmak ona göre “akademisyenlerin yap(maya çalış)tıkları” bir şeydir. Felsefenin bu tarz bir konumlandırılışı, onun muhayyile, eğretileme ya da metafor gibi, daha çok edebî metinlerde kullanıldığı varsayılan, unsurları bizzat felsefeye de özgü olduğu iddiasına dayanır. Türkiye’de Nermi Uygur, Ahmet İnam gibi çok akademik ve klasik felsefe yapma tarzını aşındıran, daha çok deneme tarzına yakın bir yazma biçimi benimseyen Aruoba’nın Nietzsche, Wittgenstein ve Heidegger gibi filozofları kendine yakın hissetmesi yine bu filozofların metaforlarla kurulu söylemlerinden ileri gelmektedir. Nitekim, Nihat Keklik, *Felsefede Metafor Felsefi Problemlerin Metafor Yoluyla Açıklanması* başlıklı çalışmasında Antik Yunan’dan başlayarak İslam ve Batı felsefesinden birçok filozof ve düşünürün görüşlerini ve doktrinlerini izah etmek için başvurduğu metaforlardan örnekler vermiştir (Keklik, 1990). Bu çalışmada da görüleceği üzere birçok düşünür filozof görüşlerini, tezlerini, iddialarını somutlaştırmak ve daha da anlaşılır kılmak için metaforlara başvurmuştur.⁸

Felsefeyi de şiiri gibi bireysel bir deneyim olarak gören Aruoba, bireyin derinden yaşadığı, anlaşılması güç ve kompleks hâlleri bizzat deneyimleyerek saf ve anlamına uygun bir biçimde kavramlarla açıklanmasını felsefe, aynı şeyi imgelerle yapmasını da şiir olarak telakki eder (Aruoba, 2004: 111).⁹ Aruoba, şiirle felsefeyi temel düzlemlerde neredeyse aynileştirir. Bir söyleşide anlamsal olarak şiirle felsefe arasında bir fark görmediğini, biri için ne iddia edilirse diğeri için de aynıının yapılabileceğini söyler (Tuncel-Rainer, 2010: 37). Yine Nietzsche: *Şair-Filozof* başlıklı bir yazısında, “Nietzsche’nin «felsefe» adı altında

⁷ Mesela bunlardan birinde “ama, gene de, felsefe, kalın kafalıların, özellikle de akademisyen-profesyonel felsefecilerin çarpıtıcı anlamalarından uzak tutulamıyor, işte! (Aruoba 2014: 115); “Akademisyenlerin felsefe adı altında yaptıkları işler, sahici felsefe metinlerinde görülen tutumun tam tersi bir bilgisel tutum sergiler –onlar, herşeyden, her zaman, hep, emindirler; hiç şüphe duymadan ahkâm kesip dururlar – oysa, örneğin, en büyük filozoflardan biri olduğunu hiçbirinin inkâra cesaret edemediği Kant, daha “bilgi” sözcüğünün hangi ‘artikel’le kullanılacağı konusunda bile ikirciklidir (Aruoba, 2004: 147). Aynı konuyu irdeleyen bir yazı için bkz. (Aruoba, 1980: 142-149).

⁸ Yazarın örnek olarak verdiği misallerden biri meşhur mağara istiaresi ile felsefe tarihine geçmiş Platon’un balmumu metaforudur: Eserlerinde birkaç tane güzel *metafor* örneği vardır ki, en meşhur olanı, *Mağara Metaforu*’dur.¹² (Bunu, daha sonra aktaracağız). Ayrıca, *güvercin metaforu* (*Theaitetos*, 167 vd.) da meşhurdur ve 19ncü asır filozoflarından Schopenhauer (1788-1860) tarafından, zikredilmiştir.¹³

Platon’un benzetmelerine dair güzel örneklerden biri de, balmumu misalidir. Tabiatıyla, aynı maksatla olmamak üzere, bu «*balmumu misali*» ne, daha sonraki bazı filozoflarda da rastlamaktayız.

Hocası Sokrates’ten aktarmak suretiyle Platon diyor ki *insan ruhu* adeta balmumu gibidir; *maddi nesnelere* ise, bunun üzerine *iz bırakan mühürler’e benzemektedir*. Bu izler ne kadar derin olursa, o nesneyi o kadar kuvvetle hatırlarız. Bütün bunları Platon şöylece ifade etmektedir :

« . . . Öyleyse *ruh*’umuzda *balmumu*’ndan bir levha bulunduğunu farzet. Bu levha, bazısında daha büyük, bazısında daha küçük olsun, bazısında daha saf, bazısında daha karışık. Birininki daha sert, ötekinki daha yumuşak veya bazılarında orta bir nitelikte olsun ...

Bu levha’nın *algılarımızla düşüncelerimiz* için bir dayanak olduğunu düşünerek, gördüklerimizden, işittiklerimizden hatırdaki kalmalarını istediklerimizi, TIPKI yüzüklerdeki kabartma resimler GİBİ, bunun üzerine basalım. Bu basılan şeyin izi bu levhada kaldıkça, onu *hatırlar biliriz*. Fakat bu iz silinir veya hiçbir iz bırakmazsa, onu unuttur, artık bilmeyiz ...»¹³

⁹ Her ne kadar bireyselliği aştığını söyle de felsefenin de nihayet bir tekil bir deneyime dayandığını söyleyen Ali Osman Gündoğan “Nasil ki, Karamazov Kardeşler’i Dostoyevski’den başkası yazamaz ise, Pratik Aklın Eleştirisi’ ni de Kant’tan başkası yazmazdı” diyerek bu iki deneyimin bireyselliğine atıfta bulunmuştur. (Gündoğan, 54-55.)

yaptıkları «şiiir» adı altında yaptıkları ile aynı niteliktedir.” diyerek yakın düştüğü bu filozof üzerinden şiiir ve felsefenin esasen yakınlığını ifade eder (Aruoba, 1978). Dolayısıyla, Aruoba, klasik anlamdaki ayrımları ya da ayrıştırılmaları aksıya alır:

*Her yaşantı, felsefeye dönüştürülebilir (-şiiir de)...
‘Kavram’ (da, ‘imge’ de), eninde sonunda,
Bir(er) kavramdır: Felsefe, kendi bilincini
(de, şiiirin bilincini de) taşır –
Felsefe, işte, bilinçtir (-şiiirinki de)... (Aruoba, 2004: 112).*

Burada özellikle felsefenin kendi bilinci yanında poetik bir bilinç taşıdığı önermesine dikkatleri çekmek gerekir. Felsefe şiiiri de ihtiva eden bir bilinçlilik durumu olarak tasavvur edilir. Aruoba, felsefi metinlerin genel kanının aksine evrensel ve herkes tarafından benzer biçimde algılanıp anlaşılacağı tezine muhaliftir. Bu muhalefetini de Nietzsche’nin kült metni *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’ün başına koyduğu “Herkes ve hiçkimse için” sözüyle destekler. Aynı biçimde Wittgenstein’in *Tractatus Logico-Philosophicus*’a yazdığı önsözde onu anlayarak okuyan tek bir kişiye ulaşması halinde kitabın maksadının hâsıl olacağı sözünü de çeşitli vesilelerle göndermede bulunur.¹⁰ Felsefe tarihine baktığımızda, birçok düşünürün farklı, muhalif sayılabilecek yorumları olmuştur, hatta aynı filozof üzerine muhtelif, zaman zaman da birbiriyle çelişen yorumlar, okumalar da görebiliriz.

Aruoba, şiiir ve felsefe ilişkisi üzerine şiiir yazılması felsefenin de yapılan bir şey olması itibarıyla bir ilişki kurar. Şiiir ve felsefe ilişkisi üzerine şiiir yazmak yerine felsefe yapmanın daha münasip olduğunu şöyle ifade eder:

*Felsefe ile şiiirin ilişkileri üzerine şiiir yazılmaz,
oysa felsefe yapılabilir – işte
şiiir yazılır; felsefe yapılır (Aruoba, 2004: 114).*

Burada felsefenin, bilhassa Batıda, sanatlar üzerine ciddi anlamda refleksiyon üreten bir uğraşı olmasıyla özellikle şiiir ve felsefe ilişkisi üzerine filozofların daha fazla mesai yaptıklarını da akılda tutarak yorumda bulunmak gerekir. Şiiir ve felsefe münasebeti üzerine poetik metin bulmak bir hayli zordur, ancak Antik Yunan’dan itibaren felsefesi yapılmıştır. Türkiye’de Cahit Koytak şiiirle felsefe ilişkisini işleyen bir şair olarak ön plana çıkmaktadır. Fakat nihayet bu ilişkininin tartışması şiiir tarihinde değil felsefe tarihinde mündemictir. Şiiirde olsa olsa izleri, imgeleri olur. Antik Yunan’da, daha sonra Batıda şiiir (poiesis) daha çok yapılan ve üretilen bir şey olarak görülmüştür.¹¹ Burada ise şiiir yazılır, felsefe yapılır. Aruoba, şiiirin yapılması ile yazılması arasında mesafe olmadığını, yazılmasının yapılması demek olduğunu söyler. Türkçede de genelde şiiir yazmak, felsefe yapmak ifadeleri kullanılır. Burada felsefi yaratımla şiiirsel yaratım arasındaki fark ortaya konmaya çalışılır. Dolayısıyla felsefi düşüncede dolayım, refleksiyon vardır, bu şiiirsel yaratımda pek görülmez. Şiiir neredeyse dolayımısız etkinliğin alanında ortaya çıkar. Bu anlamda, şiiir kendini dilde

¹⁰ “Bu kitabı belki de bir tek, içinde dilegelen düşünceleri- ya da benzer düşünceleri- kendisi de zaten bir kez düşünmüş birisi anlayacak. –Bir öğretici kitap değil böylece. Anlayarak okuyan tek bir kişiye zevk verebilirse, amacına ulaşmış olacak. (Wittgenstein, 2008: 11).

¹¹ Söz gelimi, Platon’un şiiir meselesi üzerinde duran *Sempozium* isimli eserinde “poiesis” (ποίησις) kavramı bir, yapma, üretme, yaratma, şiiir (poetry) anlamlarında kullanılır. (Steadman, 2014: 156). Ayrıca bkz. (Brown, *Poiesis*, 2017: 7).

kurarken dile mukaddem değildir, bizzat dille ve dil içinde eşzamanlı olarak varolurken felsefe daha çok zihinde tasavvur edildikten sonra dile getirilir, yorumuna götürür bizi.

Aruoba, şiirle felsefenin birbirleriyle olan yakınlıklarını, bir kez de Nietzsche üzerinden şu şekilde ifade eder:

Felsefe sözlüklerinde Nietzsche'den Şair – Filozof diye söz edilir. Bu nitelemenin altında (bazı felsefe görüşlerinin «edebiyatçı» sözünü hangi anlamda kullandığını düşünürsek) gizli bir küçümseme de sezinebiliriz belki; ama bunu, Nietzsche'nin bir özelliğini belirten yerinde bir niteleme de sayabiliriz: Şair olma, gerçekten, sürekli bir bilinçlilik, yaşantılarını bilinçli yaşama, hiçbir şeyi «safiyane» yapmama, gözünü sürekli kendi üstünde tutma, «kendini avucunun içinde tutma» ise, Nietzsche'nin «felsefe» adı altında yaptıkları «şiir» adı altında yaptıkları ile aynı niteliktedir. Başka özellikler de sıralayalım: Her şeyi ilk kez (kendi gözleriyle) görebilme, alışılmış yargıların, ölçülerin «ötesinde» olabilmeye, bir yana «ait» olmama -bir de Nietzsche'nin en çok önem verdiği: kendine gülebilmeye, kendiyi alay edebilme... Bunlar tek bir kişide birleşince, kişi yaptıklarında bu özellikleri gösterince, o kişiye ister «filozof» diyelim ister «şair», aynı nitelemede bulunuyoruz demektir (Aruoba, 1978).

Sürekli bir bilinçlilik hâli içinde olma, yapıp ettiklerini safiyâne bir biçimde yapmama, kendisi üzerine katlanma gibi özellikler hem şaire hem de filozofa özgüdür. Kendisi de özellikle felsefe metinlerinde buna benzer bir tarz sergileyen yazarın Nietzsche üzerinde durması tesadüf değildir. Aruoba'nın felsefe yapma tarzında Nietzsche etkisinden söz etmek yanlış olmaz, hatta meşhur filozofta olduğu gibi onun da felsefi metinlerinde hissedilebilir bir şiirsel doğa vardır. Yunus Tuncel ve Rainer J. Hanse de yaptıkları söyleşide Aruoba'ya bu benzerliği hatırlatırlar. Aynı söyleşide Aruoba, “Eğer Nietzsche düşüncelerini saf bir biçimde şiirle ifade edebileceğine ikna olsaydı nesirle yazmazdı diyebilirim” der (Tuncel-Rainer, 2010: 37). Ali Utku, Nietzsche'nin geç döneminde iyiden iyiye şiire (diyonyos), Sokrates-öncesi filozoflara geri dönüş yaptığını ve “*logo-poesis* yani hem akıl hem şiir, sözün hem şiirle hem felsefeyle bütünleştiği/birleştiği bir yere taşımaya çalıştığı”nı ifade ederek ki Aruoba'nın da aslında bir anlamda yapmaya çalıştığı şeyi ve onun kaynağı sayabileceğimiz bir duruma göndermede bulunur (Utku, 2016: 87).

Aruoba, felsefenin şiirle bağı üzerinde ısrarla durmakta ve bunu değişik makalelerinde dile getirmektedir. Bunlardan birinde “Şiirsiz, şiirden <<arınmış>> bir felsefe özlemi, bir 20. yüzyıl tutkusudur.” dedikten sonra felsefe tarihinde önemli birçok filozofun şiirle olan yakınlığını dile getirmedi edemez:

Nietzsche Zerdüş'te şiir diliyle felsefe yapmış. Ama bunu, Nietzsche'yi tek başına bırakan bir ayırım ölçüsü diye bakıldığında, uzun, felsefenin kendisi kadar uzun bir gelenek <<şimşeklerle yazan>> Herakleitos'tan, Sokrates'i tanıdıktan sonra şiirlerini yakan Platon'dan başlayan, Augustinus ile Rousseau'nun İtiraf'ından, bütün <<Utopia>>lardan, Berkeley ile Hume'un <<Söyleşi>>lerinden geçen, hatta kurumun kuru Kant'ın Bir Ruh Görücüsünün Düşleri'ni de içeren, sonra da Camus'ye gelip dayanan bir gelenek –gözden kaçırılmış olur: Felsefe şiir ile hep yan yana yürümüştür (Aruoba, 1978).

Nietzsche üzerine yazdığı, şiir ile felsefenin ilişkisini irdeleyen bir yazısını “Filozof, düşüncesiyle ulaştıklarını yaşantılarıyla da gerçekleştirebiliyorsa, şairdir.” sözleriyle bitirir. Nietzsche’yi merkeze alarak yazılmış bu yazının iki alanı da ilgilendiren ortak noktaları, etik ve değerlerdir. Aruoba bu yazısında “Etikle uğraşan filozof, ortaya koyacağı bilgilerin nesne kaynağı olarak sürekli şiire başvurmak zorundadır. Onun sözünü edeceklerini şiir daha önce göstermiştir” der (Aruoba, 1978). Bu da şiirin deneyim zenginliğine, hayatı tecrübeye vakıf olmasına göndermede bulunur. Aynı yazıda Aruoba, Wilhelm Dilthey’e benzer biçimde, bir şairin kendi kişiliğini ya da bireyselliğini aştığını söyler:

Oysa şair olan kişi, özellikle kendi eylemlerini nesne edinen yaşantılarını, kendi dar dünya çerçevesini aşan (bu yüzden de bazen kendi yaşamından hiçbir ağırlık taşımayan) bir biçimde yaşar: başkalarının yapmadığı türde bir değerlendirme yapar, başkalarının görmediği şeyleri görür yaşadıklarında; Kişide insanı görür, -kendisinde insanı yaşar. Bir çeşit bilgidir bu (Aruoba, 1978).

Burada bir bilgi açığa çıkar. Tek bir insanın tekil deneyiminden ortaya çıkan ancak bu deneyimde genel olarak insanlarda olan bir şey söz konusudur. Dilthey, bu durumu “yaşama deneyimi” (erlebnis) kavramı ile izah eder. Buna göre *yaşama deneyimi*, şairin bireysel psişe ve dünyasını aşar, çağının ruhunu ifade eder bir nitelik kazanır.

Aruoba’ya göre; felsefe de şiirde olduğu gibi, bireysel bir deneyime dayanır ve onu dolayına alır. Ona göre “Felsefede hiçbir şey dolaysız olamaz; ‘düpedüz’ dilegetirilmiş bir felsefi düşünce, olamaz – felsefe de şiir gibi dolayına ihtiyaç duyar ve tekil bir deneyimdir (Aruoba, 2004: 120). Felsefe, burada, edebî bir metin gibidir. Yazarından bağımsızdır, hatta onu yazan kişi tekrar dönüp ona baktığında kendisinin dahi anlamadığı karanlık noktalar ve boşluklar söz konusudur:

Felsefe yapan kişi, yaptığına (ve yazmışsa, yazdığına) sonradan baktığında, iç anlamadığı, hatta hiçbir anlam veremediği ‘kör’ noktalar görmüyorsa, yaptığı, felsefe değildir (Aruoba, 2004: 122).

Aruoba, bir edebî eserde olduğu gibi metnin yazarından bağımsızlaşmasından söz eder. Bu anlamda edebiyat tarihine baktığımızda Roland Barthes, yazarın ölümünden bahseder (la mort de l’auteur); yine Wimsatt ve Beardsley “*The Intentional Fallacy*” başlıklı makalede sadece yazarın niyeti doğrultusunda okumanın bir metni tek başına anlamlandırmaya yetmediğini söylerler.¹² Edebî esere hâkim olan dildir ve yazılan bir eserde şairin/yazarın nihai bir niyetine varılamaz. Derrida da bu konuda, daha radikal denilecek bir biçimde “metinden başka bir şey yoktur” demiştir. Aruoba da yazarından bağımsızlaşan bir felsefî metinden bahseder ki bu pek alışıldık bir yaklaşım değildir. Filozoflar her ne kadar fikirlerini değiştirse de son tahlilde yazdığı metinler genelde yazmak istedikleri şeylerdir. Bu anlamda genel tanımlama eğilimi felsefenin aklı, makul (reasonable), ispatlanabilir olması bakımından edebî metinden ayrılmasıdır. Felsefî metinlerin yazarından bağımsız olarak ele alınması çok mümkün değildir. Her ne kadar farklı yorumlar ve okumalara açık olsa da onlar nihayet bir edebî metin değildirlirler.

¹² Bu makale metin merkezli eleştiri ve okumalar bakımından önemli bir başlangıç olmuştur. Bkz. (Wimsatt-Beardsley, 1946).

Aruoba'ya göre felsefede kesinlik, yanlışlık-doğruluk, genel-tikel olmak yoktur:

Felsefe yapan kişinin bilgisel açıdan tek bir sarsılmaz dayanağı vardır: yaptıklarının (yani, yazdıklarının) bildiği hiçbir bilgisel ölçüyle, ne “doğru” ne “yanlış” ne “tikel” ne “genel” ne “kesin” ne “olası” ne “analitik” ne “sentetik” ne “a priori” ne “a posteriori” vb., vb., olarak değerlendirilebilmesi... (Aruoba, 2004: 124).

Bu da yine şiirle felsefi olanın yakınlaştığı bir özellik olur. Şiirde olduğu gibi felsefe de “...özelden genele, kişiselden toplumsala, ‘tikel’den ‘evrensel’e, yaşanan anlardan kavramlara, yaşantılardan tümcelere –tek bir kişiden insanlığa- uzanan yayılım alanına sahip olur...” (Aruoba, 2004: 129).

Aruoba, elsefe metinlerinde anlattığı, anlatmaya çalıştığı felsefe yapma tarzını benimser ve uygular. Onları, aşırı kavramsal ve akademik yazılardan ziyade tercih edilmiş ve bilinçli bir sadelikle kurar. Bu metinlerde, metafor, mecaz, benzetmeler ve muhayyile olabildiğince kullanılmıştır. Parçalı, kısa cümleler ve bazen bir şiir metni gibi dizeli bir izlenim verirler.

Aruoba'nın şiir yazma tarzını anlamak için onun *haikuya* olan ilgisini göz önünde bulundurmak gerekir. Başo'dan çevirilerini, *haiku* hakkında bilgilendirmelerle birlikte, kitap olarak da neşreden yazar, bu şiire önem vermesini ondaki dolaylılık ve doğrudanlığa bağlar. Kısa, birbirinden bağımsız dizeler, akıldakinin ya da bilinç-bilinçaltı, dilin kalıplaşmışlığı içinde kaybolmaması adına doğrudanlık bir hayli önemlidir.¹³ Aruoba, kendi şiirlerini de *haikuya* benzer bir tarzda yazar; kesik, anlık çağrışımlar ve kısa dizeler hâlinde kaleme alır. Felsefenin de şiirin de bireysel ve anlık bilinç durumları ya da çağrışımlarla meydana geldiğine inandığı içindir ki kendisi de şiir ve felsefi metinlerini bu şekilde biçimlendirir. Felsefe tarihinde defter tutmanın ne kadar önemli olduğunu kitaplarına koyduğu dipnotlarda ifade eden Aruoba, özellikle “Wittgenstein –yaktıklarından artakalabilen- günlüklerinde, düşüncelerinin, sanki kayalık temelinde bulunur; -bir türlü yayımlayacak biçimde sokamadığı- kitaplarının metinlerinde de, ‘marjin’e yazdıkları, ‘asıl’ metinde yazdıklarından (neredeyse) daha önemli” olduğu yorumunda bulunur... (Aruoba, 2004: 130). Bütün bunlar göz önüne alındığında onun *haiku* ile olan yakınlığı tesadüfi olmasa gerektir. Hem akademik felsefeciliğe karşı muhalefeti hem de yazma tecrübesinin kesik, parçalı ve daha çok çağrışımsal olması bu bağlamda zikredilebilir. Yine onun metinlerinin klasik nazım ve nesir kalıplarını aşındırdığını görmekteyiz. Bu durum, Aruoba'nın felsefe ve şiir algısında yatmakla birlikte, akla *haikunun* karakterini de getirmektedir. Başo'nun *haiku* çevirilerinin önsözündeki inceleme yazısında (Haiku Üzerine) Aruoba, *haiku* hakkında şu bilgileri aktarır:

Haiku, ne ‘nazım’ ne de ‘nesir’dir –daha doğrusu, böylesi bir ayrıma izin vermeyen bir nitelik taşır: “düzyazı şiir” kavramıyla (belki de yapıyı olarak

¹³ “Haikunun kurduğu bütün, her zaman, dilbilgisel anlamda bir –özneli-yüklemlili- cümle (*sententia*) da, yazımsal anlamında bir tümce (*phrasis*: ‘deyiş’) ya da bir dilegetiriş (*locutio*: ‘söyleyiş’) oluşturur: Bütün anlamı, bir tek seferde, tam olarak, kendi içinde, kurulur –ve tüketilir. Ancak, gene, bir özellik –her zaman yerine getirmesi kolay olmasa da- şu: Yetkin bir haikunun her iç dizesi de, hem kendi başlarına anlamlı; hem de, öteki ikisinden biriyile birlikte, ayrı olarak ‘okunabilir’dir.” (Aruoba, 2008: 35).

ayrılan) iki yazının biçimini birleştirebilsek de, bu kez, 'şiir' olma da, 'düzyazı' olma da, yanlış anlaşılabilir olur. –Söyle söyleyebiliriz: haiku, şiir özellikleri taşıyan bir düzyazı; düzyazı özellikleriyle yapılmış bir şiir, biçimidir (Aruoba, 2008: 19).

Bu çerçevede, “şiir özellikleri taşıyan bir düzyazı; düzyazı özellikleriyle yapılmış bir şiir” olma durumu Aruoba metinleri için de söz konusu edilebilir. Ancak, elbette, onun felsefi metinleri *haiku* olarak değerlendirilemez. Fakat her iki yazı deneyiminde de niyet ve doğa itibarıyla, aynı öze ilişkin şeyler söz konusudur.

Aruoba, felsefi eserlerinde daha çok edebî eserlerde gördüğümüz konuları işler. Aşk, sevgi, ilişki, yaşam, tutku, yolculuk, yolda olmak, arayış gibi konular bunların başında gelmektedir. Bu anlamda onun eserleri edebiyat, özellikle de şiirle ortak bir zemin üzerine oturmaktadır. Buradaki felsefe yapma tarzı soyut fikirler ve kavramlardan ziyade gündelik hayatı kavramaya ve anlamaya, yaşama pratiğine dönüktür. Nitekim *Felsefe Üzerine Birkaç Not* başlıklı yazısında yaptığı tanımlardan birinde Aruoba, “Felsefe, insan olmayı yaşamayı kavramağa çalışmayı kavrama çabasıdır...” sözlerine yer vererek, nasıl bir felsefe yapmak istediğinin ipuçlarını da vermiştir (Aruoba, 2013: 151). Burada, bir meslek olarak yapılan felsefeden ziyade temel insanlık durumuna vurgu vardır. Böylesine bir vurgu da felsefeyi edebiyata yakınlaştırmaktır. “En temel insansal durumuna inebilmek” çabası insanlığın ortak temel konuları üzerinde düşünmeyi ve yazmayı gerektirmektedir. Shakespeare’in yüzyıllar önce yazdığı eserlerde insanoğlunun tutkularını, korkularını ve hırslarını bulabildiğimiz gibi felsefe de bu insanî temelde varolan konular üzerine eğilme uğraşısı olarak görülür. Sürekli bir anlam arayışı içerisinde olmak ve hiçbir zaman bulunanla yetinmemek:

Yaşamın anlamı, yaşamın anlamını sürekli olarak arayıp bulamamakta bulunur.

The meaning of life is to be found in constantly searching for the meaning of life without being able to find it (Aruoba, 2013: 99).

Aruoba, bu tarz bir yaklaşımla temelde kendine edebiyatla ortak problemleri seçer. Biçim ve üslup itibarıyla de onun edebî ve şiirsel bir tarza yaklaştığını söylemek mümkündür. Yazdıkları, biçimsel olarak klasik düzyazı algısını aşındırır. Karşımızda felsefi söylem ve kavramlarla dolu bir yazı çeşidi yoktur. Zaman zaman Wittgenstein’i de akla getirir bir biçimde önermelerle kurulmuş metinler vardır. Bu metinlerde ileri sürülen tezler ispatlanma çabası içermez, daha çok veciz bir biçimde ifade edilir. Yine bu anlamda Nietzsche tarzı diyebileceğimiz bir söylem ve üslup söz konusudur: Analitik olmayan, kanıtlanma amacı gütmeyen, küçük parçalardan meydana gelen kesik ve kopuk bir yazı biçimi. Kitapların isimlerine baktığımızda da durum değişmez. *tümceler, olmayalı, hani, de ki işte, ile, benlik* gibi kitap isimleri en başından okura alışılmışın dışında bir yaklaşım biçimiyle karşı karşıya olduğu konusunda ipucu verir.

Son olarak, Aruoba’nın kitaplarını da Türkçeye çevirdiği ve çokça referansta bulunduğu Wittgenstein’in bir kavramı dolayımında Aruoba’nın yaptığı şeyin felsefe mi, yoksa edebiyat mı olduğu üzerinde durmak gerekir. Wittgenstein, aile-benzerliği kuramında bir ailenin üyelerinin birbirine benzedikleri, motamot aynı olmasalar bile birbirlerinden çok da farklı olmadıkları üzerinde durur. Willam Irwin, *Philosophy and Philosophical, Literature and Literary* isimli makalesinde bundan ilhamla aile-benzerliği-gerekli-koşulu (necessary-

condition-family-resemblance) diyebileceğimiz kavramı ile hem felsefe hem de edebiyat eserlerinin hangi çerçevede değerlendirileceği konusunda kullanışlı bir yaklaşım sunar. Buna göre, “geniş bir kategori olarak felsefi, felsefe olmak gibi bir niyeti olmayan ama yine de felsefi olarak okunmasının verimli olacağı felsefe-vari (philosophy-like) metinleri de içerir.” (Irwin, 2002: 37). Aynı şeyi edebiyat için de söz konusu eden yazar, şunları yazar: “geniş bir kategori olarak edebî, edebiyat olmak gibi bir niyeti olmayan ama yine de edebî olarak okunmasının verimli olacağı edebiyat-vari (literature-like) metinleri de içerir (Irwin, 2002: 34).” Bir eser tek başına bütün yeterli koşulları sağlamasa da birtakım gerekli şartları taşıması itibarıyla bir aileye, benzerlikler manzumesi taşıyan bir gruba dâhil edilebilir. Hem edebî eser hem de felsefi metinlerin belirlenmesinde herkesin üzerinde yüzde yüz uzlaştığı kesin bir belirleme olmadığına göre bir belirleme denemesinde yapılacak şey gerekli ve yeterli şartların olup olmadığıdır. Bir eserin edebî ve felsefi kavramını karşılayan bütün özellikleri tek başına bünyesinde taşımasının oldukça güç olacağını hesaba katarak yeterli şartlara bakmak gerekir. Bu teori bağlamında, denilebilir ki, Aruoba'nın metinleri, özellikle de felsefe metinleri, belki birçok felsefi belirlemeyi aşındırmış olabilir; ama nihayet birçok yeterli şartı da bünyesinde barındırmakta, aynı zamanda edebî bir çerçeve içerisine konulabilecek yeterli koşulları da taşımaktadır.

Sonuç

Aruoba, söyleşilerinde de ifade ettiği gibi, metinlerini kitap olarak kurgulamaktan çok anlık, spontane olarak yazdığı, not aldığı parçaları bir araya getirerek oluşturur. Bu anlamda düşündüğünü yapan bir yazar, şair ve düşünür olarak Aruoba, insanın derinden yaşadığı, anlaşılması güç ve kompleks hâlleri deneyimleyerek saf ve anlamına uygun bir biçimde kavramlarla açıklanmasını felsefe, imgelerle ifade edilmesini de şiir olarak değerlendirmekle birlikte bu iki deneyimin ortak ve netameli denilebilecek diyarında durur. Aruoba, Türkiye’de, Antik Yunan’dan itibaren güncelliğini koruyan şiirle felsefe ilişkisini gündeme getiren birkaç isimden biri olarak ön plana çıkar. Batıda, kıta Avrupa felsefesinde tartışmalı ve kadim bir geçmişe sahip olan şiir ve felsefe ilişkisini Türkçeye taşır. Felsefe, sanatın yoldaşı olmalıdır diyen Aruoba, temele insanı ve insanî olanı koyan şiir ve felsefenin insanın özüne ilişkin alanlar olmasını yanında daha önemli yakınlıklarının olduğunu belirtmekten geri durmaz. Gerçekliğin de bir tasavvura ve kurguya dayandığına inananlardan olan Aruoba, şiiri verili gerçeklikle başa çıkmak için muhayyileyi kullandığını böylelikle mevcut gerçeklikler içinde kendine bir yer edindiğini, bir imkân yarattığını ifade eder ve bunun da onu felsefeye yaklaştırdığı kanaatini taşır. Felsefe ve şiirin yekdiğerine benzer temel insanlık durumu ve şuuruyla organik bağı olan özel uğraşlar olduğu inanınca olan ve şiirle felsefenin esas itibarıyla neredeyse aynı sayılabilecek etkinlikler olduğunu ve bunun hilafına işleyen akademik felsefeyi eleştiren Aruoba, felsefî metinlerinde de kendine edebiyatla ortak problemleri seçer. Biçim ve üslup itibarıyla de onları edebî ve şiirsel bir tarza yaklaştırır. Ona göre felsefe de başlangıçta şiir gibi, tekil ve öznel diyebileceğimiz bir deneyime dayanır ve nihayet oradan insanlığa ulaşır. Sürekli bir şuur hâli içinde olma, refleksiyon ve temaşa gibi özellikler hem şaire hem de filozofa özgü olup yine onları benzer bir tutuma sevk eder. Felsefenin en temel enstrümanı olan kavramı özel türden bir eğretilme, benzetme olarak algılar, edebiyatla/şiirle felsefeyi yakınlaştıran edebî filozoflara kendini yakın bulur, özellikle şair-filozof dediği Nietzsche ile akrabalık sayılabilecek bir ilişki biçimi tesis eder, böylece hem şiiri hem de felsefe yapma tarzı alışılmışın dışında bir izlenim verir. Nihayet eserlerine gelince, denilebilir ki türler arası ayrımları askıya alması, geleneksel olmayan bir edebî tecrübe ve biçimle şekillendirilmeleriyle zaman zaman birer anlatı hüviyetine de bürünen Aruoba’nın metinleri felsefî ve edebî olarak nitelenebilecek müşterek bir doğaya sahiptirler.

Kaynaklar

- Altuğ, T. (2007). *Kant Estetiği*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Aruoba, O. (1978). "Nietzsche: Şair-Filozof". *Yazı Dergisi*. 3
<https://issuu.com/adabeyi/docs/sairfilozof>
- Aruoba, O. (1980). Yerli-Yersiz Felsefe. *Yazı Dergisi*. 8.
- Aruoba, O. (2008). Haiku Üzerine Düşünceler (Sunuş Yazısı). *Kelebek Düşleri*. (O. Aruoba Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Aruoba, O. (2013). *Olmayalı*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Aruoba, O. (2014). *de ki işte*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Aruoba, O. (2017). *Hani*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Aruoba, O. (2014). *Uzak*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Aruoba, O.-Aruoba, Z. (1982). "İşi Halley'e Bırakmayalım". *Tan*. 7.
<http://zaferyalcinpinar.com/aruobabirsel.jpg>
- Atahan D.-Aşkın Z. (2017). Platon ve Heidegger'de Aletheia ve Sanat Yapıtı İlişkisi. *Kilikya Felsefe Dergisi*. 2.
- Ayhan, E. (2010). *Bütün Yort Savul'lar!*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Barfield, R. (2011). *The Quarrel between Philosophy and Poetry*. New York: Cambridge University Press.
- Brown, N. (2017). *Poiësis*. (N. Brown-P. M. Zager Edit). Multimedijalni institut,
- Cassirer, E. (2005). *Sembolik Formlar Felsefesi II/Mitik Düşünme*. (Çev. Milay Köktürk) Ankara: Hece Yayınları.
- Cruickshank, J. (2016). *Albert Camus ve Başkaldıran Edebiyat*. (Çev. R. Güran). İstanbul: Zepros Yayınları.
- Deleuze, G.-Guattari, F. (2001). *Felsefe Nedir?*. (Çev.T. Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Demir, G. Y. (2010). "Metafora Dönüş" (Çevirenin Önsözü). *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil*. (Çev. G. Y. Demir). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Demir, G. Y. (2016). *Borges'in Dediği Gibi*. İstanbul: Nora Yayınları.
- Derrida, J. (2010). *Edebiyat Edimleri*. (Çev. A. Utku-M. Erkan). İstanbul: Otonom Yayınları.
- Dilthey, W. (1985). *Poetry and Experience*. (Translated by L. Agosta- R. Makkareel). Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, Michel. (2006). *Kelimeler ve Şeyler*. (Çev. M. A. Kılıçbay). İstanbul: İgme Yayınları.
- Gündoğan, A. O. (2014). "Edebiyat ve Felsefe ilişkisi Üzerine". *Felsefe ve Edebiyat*. (Ed. M. Günay-A. A. Gündoğan) Konya: Çizgi Yayınları.
- Güzel, E. (2015). *Şiir ve Felsefe Bağlamında Cahit Koytak Şiiri*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Heidegger, M. (2001). *Poetry, Language, Thought*. (transl. A. Hofsadter), New York: Harper Perennial Modern Classics.
- Heidegger, M. (1991). *Nietzsche-1: The Will to Power as Art-2: The Eternal Recurrence of the Same*, (Trans. D. F. Krell), San Francisco: Harper & Row.
- Huizinga, J. (2013). *Homo Ludens*, (Çev. M. A. Kılıçbay) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. (trans. P. Guyer - A. W. Wood), Cambridge: Cambridge University Press.

- Keklik, N. (1990). *Felsefede Metafor Felsefi Problemlerin Metafor Yoluyla Açıklanması*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi.
- Lakoff, G.-Johnson, M. (2010), *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil*. (Çev. G. Y. Demir). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Megill, A. (2009). *Aşırılığın Peygamberleri*. (Çev. Tuncay Birkan) Ankara: Araç Yayınları.
- Murray, E. L. (2008). *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*. (Çev. Y. Kaplan). İstanbul: Açılım Yayınları.
- Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power*. (Translated by W. Kaufmann). New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (2002). *Güç İstenci*. (Çev. Sedat Umran) İstanbul: Birey Yayınları.
- Oruç Aruoba ile Söyleşi, *Kuzey Yıldız Dergisi*.
<https://kuzeyyildizi.com/dergi/5/soylesi.oruc.aruoba>
- Oruç Aruoba ile Söyleşi, “Gürültü İçinde Sessiz, Kalabalık İçinde Yalnız”, Söyleşiyi Yapan: Kaan Özkan, *Notos Edebiyat Dergisi*-23, Ağustos-Eylül 2010.
- Öktem, Ü. (2010). “Felsefe-Edebiyat Etkileşimi: Felsefi Roman”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 50 (1).
- Özel, İ. (2005). *Erbain*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Özel, İ. (2007). *Şiir Okuma Kılavuzu*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Sarı, A. (2016). *Felsefe Edebiyata Kendini Nasıl Eklemler?*. Konya: Çizgi Yayınları.
- Schiller, F. (1999). *Estetik Üzerine*, (Çev. M. Özgü). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Steadman, G. (2014). *Plato's Symposium Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary*. Puplished by Geoffrey D. Steadman.
- Tunalı, İ. (1983). *İfade Bilimi ve Genel Linguistik Olarak Estetik*. İstanbul: Remzi Yayınları.
- Tuncel, Y.-Hanshe, R. J. (2010). Not A Bad Metaphysic, eh (An Interview with Oruç Aruoba) *The Agonist. A Nietzsche Circle Journal*.
http://www.nietzschercircle.com/AGONIST/2010_03/PDFs/AgonistMAR2010OrucInterview.pdf
- Ulağlı, S. (2006). *İmgebilim “Öteki”nin Bilimine Giriş*. Ankara: Sinemis Yayınları.
- Utku, A. (2016). Felsefe ve Edebiyat: Hakikat Sorunundan Etiğe, Söylemler Çatallaşmasından Bir Tarihsel Çatışma/Uzlaş, *Karabatak Dergisi*, 26.
- Utku. A-Erkan M. (2010). “Jacques Derrida: Edebiyat Sahnesinde Tekillik Deneyimleri”. *Edebiyat Edimleri*. (Çev. A. Utku-M. Erkan). İstanbul: Otonom Yayınları.
- Wimsat, W. K. Jr. and Beardsley, M. C. (1946). “The Intentional Fallacy”, *The Sewanee Review*, 54 (3).
https://is.muni.cz/el/1421/jaro2016/ESB070/um/61694259/Wimsatt_Beardley_The_Intentional_Fallacy_1946.pdf
- Irwin W. (2002). “Philosophy and Philosophical, Literature and Literary”. *Literary Philosophers: Borges, Calvino, Eco*. London: Routledge.
- Winnicott, D. W. (2017). *Oyun ve Gerçeklik*. (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis.
- Wittgenstein, L. (2008). *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Çev. O. Aruoba). İstanbul: Metis Yayınları.
- Zweig, S. (2016). *Kendileriyle Savaşanlar Hölderlin - Kleist - Nietzsche*. (Çev. N. Ermiş) İstanbul: İş Bankası Yayınları.



BİR OSMANLI AYDINININ KALEMİNDEN ADANA VE DOĞASI ADANA AND ITS NATURE FROM THE VIEWPOINT OF AN OTTOMAN INTELLECTUAL

ESRA SAZYEK

Dr. Kocaeli Üniversitesi Rektörlük Türk Dili Bölümü

Dr., Kocaeli University, Rectorate Affiliated Unit, Department of Turkish Language

esazyek@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-5750-7158>

Atıf / Citation

Sazyek, E. 2020. "Bir Osmanlı Aydınının Kaleminden Adana ve Doğası". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 289-298

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi- *Received Date* : 07.08.2019

Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 16.12.2019

Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4247>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

BİR OSMANLI AYDINININ KALEMİNDEN ADANA VE DOĞASI ADANA AND ITS NATURE FROM THE VIEWPOINT OF AN OTTOMAN INTELLECTUAL SAZYEK

Öz

Türk edebiyatının önemli isimlerinden biri olan Ali Ekrem Bolayır (2 Ağustos 1867-27 Ağustos 1937) 1886 yılında, Adana’da defterdarlık yapan eniştesi Menemenlizade Rifat Bey’i (1856-1932) ve ablası Feride Hanım’ı (1864-1896) ziyaret etmiş; burada birçok şairle de tanışmıştır. Adana vilayetine gerçekleştirdiği on beş günlük ziyareti sırasında gördüğü köylerden hareketle Anadolu’nun perişan halini ve zavallı halkını tanımış; genç yaşta yazdığı “Mektep” şiirindeki “Yüzler siyah, büyüt siyah, cebheler siyah/Bir ahter inmemiş beşeriyet semâsına” beytini ise, bu ziyaretinden aldığı ilhamla yazmıştır. Görüldüğü gibi Ali Ekrem’in Adana’ya bir ziyaret gerçekleştirdiği bilgisi yeni değildir. Ancak İstanbul Şehir Üniversitesi Taha Toros Arşivi’nde bulduğumuz ve 1930’da Ali Nihat Tarlan’a hitaben yazılmış mektup, bu ziyaretin içeriğine ışık tutması bakımından önem taşır. Ali Ekrem’in, bir Osmanlı aydını olarak 1886 yılının Adana’sına, onun doğasına ve otantik kültürüne ilişkin izlenimlerini kırk dört yıl aradan sonra anlattığı bu mektup; haberleşme işlevinin ötesinde pastoral bir eda taşır. Mektubunda ilkin Adana’nın merkezine, ardından şimdiki adı Bürücek Yaylası olan Müftüyurdu’na odaklanan Ali Ekrem, egzotik bir bakışın eşliğinden bakıp âdetâ yüceleştirdiği Adana ve doğasının büyüleyici güzelliğinde vatanın büyüklüğünü görür. Biz bu makalede, Ali Ekrem’in Latin harflerine aktardığımız mektubu ışığında Adana’nın, bir Osmanlı aydınının gözünden nasıl görüldüğünü değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Ali Ekrem Bolayır, Ali Nihat Tarlan, Adana, Müftüyurdu, Bürücek Yaylası

Abstract

Ali Ekrem Bolayır (2nd August, 1867-27th August, 1937), one of the prominent figures of Turkish literature, visited his brother-in-law Menemenlizade Rifat Bey (1856-1932) who worked as provincial treasurer and his older sister Feride Hanım (1864-1896); here he met many poets as well. He got to know the miserable state and poor people of Anatolia during his fifteen-day visit to the province of Adana; in his poem, Mektep (School), which he had written at a young age, he wrote the couplet of “Yüzler siyah, büyüt siyah, cebheler siyah/Bir ahter inmemiş beşeriyet semâsına (Faces black, homes black, fronts black / no light on sky)” with inspiration from this visit.

As can be seen, the information that Ali Ekrem paid a visit to Adana is not new. However, the letter we found in the Taha Toros Archive of İstanbul Şehir University, addressed to Ali Nihat Tarlan in 1930, is important to shed light on the content of this visit. This letter in which Ali Ekrem, as an Ottoman intellectual, described his impressions of 1886’s Adana, its nature and of its authentic nature after forty four years, has a pastoral characteristic beyond its communication function. Having focused firstly on the center of Adana and then on Müftüyurdu, which is now known as the Bürücek Plateau in his letter, Ali Ekrem sees the greatness of the homeland in the fascinating beauty of Adana and its nature, which he sublimes by interpreting it from an exotic overview. In this article, we will try to evaluate how Adana looks from the eyes of an Ottoman intellectual in the light of the letter which was put into the Latin letters of Ali Ekrem.

Key Words: Ali Ekrem Bolayır, Ali Nihat Tarlan, Adana, Müftüyurdu, Bürücek Yaylası (Bürücek Plateau)

Structured Abstract

Ali Ekrem Bolayır who is one of the important people in Turkish literature firstly fronted us as a member of Edebiyat-ı Cedide. He wrote the poetries with the use of name, A. Nâdir, in this period; However, he went away in time from the poetry esthetics that he adopted and he took an important place in the dispensation of act that he is the member with his famous writing in the title of “Şiirimiz”. Ali Ekrem who tended to write the national poetries after he became opposed to Edebiyat-ı Cedide is known as a poet by the literature public. However, he made many works in the different fields such as the story, criticism, literature theory, including the poetry.

Ali Ekrem’s another important aspect for our literature is his letters. He wrote the great part of letters, that he wrote to the different persons in nearly each sections of his life and which include many valuable information related to his personal situation and the positions and views in the public context, to Ali Nihat Tarlan.

Ali Nihat Tarlan is Ali Ekrem’s student from Darülfünun (Ottoman University). However, the teacher-student relationship between them turned into the relationship of father-son. Ali Ekrem who preferred to meet with a few people accepted Ali Nihat Tarlan, whom he found as honest and faithful and appreciated his knowledge in the field of old literature, at his home; he participated in the social activities with him and their relationship went on to his bitter end.

This articles centers another letter that Ali Ekrem wrote it to Ali Nihat Tarlan and which has not come to light up to now. The letter has very different content in terms that Ali Ekrem transferred the extensive impact with a great admiration that Adana and its nature gave on him and it put its poet identity forward.

Ali Ekrem, visited his brother-in-law Menemenlizade Rifat Bey (1856/1932) who worked as provincial treasurer and his older sister Feride Hanım (1864-1896); here he met many poets as well. He got to know the miserable state and poor people of Anatolia during his fifteen-day visit to the province of Adana; in his poem, Mektep (School), which he had written at a young age, he wrote the couplet of “Yüzler siyah, büyüt siyah, cebheler siyah/Bir ahter innemiş beşeriyet semâsına (Faces black, homes black, fronts black / no light on sky)” with inspiration from this visit.

As can be seen, the information that Ali Ekrem paid a visit to Adana is not new. However, the letter we found in the Taha Toros Archive of İstanbul Şehir University, addressed to Ali Nihat Tarlan in 1930, is important to shed light on the content of this visit. This letter in which Ali Ekrem, as an Ottoman intellectual, described his impressions of 1886’s Adana, its nature and of its authentic nature after forty four years, has a pastoral characteristic beyond its communication function. In his letter Ali Ekrem who firstly focuses on the centre of Adana then on Müftüyurdu now known as Bürücek Plateau, includes in this description first a sea-headed, rock-breasted, solemn and imposing “mountains” that cover the endless void of the universe with inexhaustible expansions like a floating sky. Then, respectively he describes the “forests” that rise from the heart of the majestic mountains giving rise to the feeling that they are the first of those created in the void where the universe does not yet exist; the “hills” that are densely covered with light and dark green woods, sometimes red as a part of dawn, sometimes as yellow as an autumn; the “clouds” that are rising to the sky with their black and scary faces; the sharp “rocks” that stare their gaze from high hills to bottoms or go up with patience and stubbornness as if they penetrate the skies; the “cliffs” that leave the feeling as if a dragon, a tiger will shoot off from the depths of black; the “plains” that stretch agonisedly as if they had not been saturated with the lying on the plains and found their width less; the “river” in the middle that comes from as far as the eye can see.

Ali Ekrem states that all the elements of Müftüyurdu which he describes in pieces, are integrated in the bosom of the “sky”. The sky is a great conscience of nature priding on attracted by this world of wonders and the “sun” is the love of fire creation hanging on one side of the sky to watch all the signs of beauty emerging from that conscience. “And all these”; mountains, forests, hills, clouds,

rocks, cliffs, plains, river, sky and sun all obeyed the law of eternal nature, united forever in the endless sky, made love, confused spiritually intoxication and live in the presence of God in joy and happiness.

As it is seen, Ali Ekrem sees the greatness of the homeland in the fascinating beauty of Adana and its nature that he sublimes through the threshold of an exotic look. In this article, we tried to evaluate how Adana looks from the eyes of an Ottoman intellectual in the light of the letter of Ali Ekrem that we transferred to the Latin letters.

As a result, Ali Ekrem puts his poet identity forward in his letter which he expresses with great admiration the deep impact Adana and its nature left on him. Every element around which he exalted nature, gave life and therefore made a metaphoric description is almost resurrected. As he describes them separately, he also unites them with love under the sky and likens the eternal harmony they create, to a divine worship. At this point, he lays a transcendental view of the exotic nature and exhibits a similar attitude to the art concept of Hamit whom he calls his “only uncle”; however he approaches his father Namik Kemal by addressing exoticism to the greatness of the homeland instead of the greatness of faith.

With this, he tries to give the message that the homeland will live forever in the face of difficulties, just as everything glorious and fascinating in nature continues to exist in a harmonious unity despite all difficulties. Therefore every reflection of the glory he attributed to nature, is found in the concept of “homeland”. Thus, he reaches from a religious image to a national image. Behind his stance there is Namik Kemal whom he takes as an example of both a father and a great patriot. The last lines of the letter in the form of dialogue clearly show this.

Giriş

Namik Kemal’in oğlu olan ve adını Rezaizade Mahmut Ekrem’den alan Ali Ekrem Bolayır, küçük yaşlarda şiir yazmaya başlar. İlk şiir denemesi “Kumru” adıyla *Mirsad*’ta çıkar. Böylelikle, içinde Tevfik Fikret’in de bulunduğu, dönemin genç şairleriyle diyalog halinde olur. Tevfik Fikret’le olan dostlukları, birlikte çıkardıkları *Mâlûmat* dergisiyle iyice pekişir (Parlatır, 1987: 6). Ali Ekrem bundan sonra Edebiyat-ı Cedide topluluğu içinde yer alır ve A. Nâdir takma adını kullanarak şiirler yazar. Ancak zamanla benimsediği şiir estetiğinden uzaklaşır ve “Şiirimiz” başlıklı ünlü yazısıyla mensubu olduğu hareketin yazgısında önemli rol oynar. Edebiyat-ı Cedide’ye cephe aldıktan sonra millî şiirler yazmaya yönelen Ali Ekrem, edebiyat kamuoyu tarafından bir şair olarak tanınır. Ancak o, şiirin yanında hikâye, eleştiri, edebiyat teorisi gibi farklı alanlarda da çok sayıda eser verir.

Ali Ekrem’in edebiyatımız için bir diğer önemli yönü, mektuplarıdır. Hayatının hemen her kesitinde değişik kişilere yazdığı ve gerek kendisinin kişisel durumlarına gerekse kamusal bağlamdaki konularına ve düşüncelerine ilişkin pek çok değerli bilgiyi barındıran mektupların önemli bir bölümünü de Ali Nihat Tarlan’a yazmıştır.

Ali Nihat Tarlan, Ali Ekrem’in Darülfünun’dan öğrencisidir. Ancak aralarındaki hoca öğrenci ilişkisi zamanla, yerini baba-oğul ilişkisine bırakır. Oldukça az sayıda kişiyle görüşmeyi tercih eden Ali Ekrem, hem namuslu hem vefalı bulduğu, eski edebiyat alanındaki bilgisini takdir ettiği Ali Nihat Tarlan’ı evine kabul eder; onunla sosyal etkinliklere katılır ve bu ilişkileri onun son nefesine kadar devam eder.

Bu yazı, Ali Ekrem’in Ali Nihat Tarlan’a yazdığı ve şimdiye kadar gün yüzüne çıkmamış bir başka mektubunu merkez almaktadır. Mektup, Ali Ekrem’in Adana ve doğasının kendi üzerinde bıraktığı derin etkiyi büyük bir hayranlıkla aktarması ve şair kimliğini öne çıkarması bakımından oldukça farklı bir öz barındırır.

Ali Ekrem 1886 yılında, Adana’da defterdarlık yapan eniştesi Menemenlizade Rifat Bey’i (1856/1932)¹ ve ablası Feride Hanım’ı (1864-1896) ziyaret etmiş; burada birçok şairle de tanışmıştır. Adana vilayetine gerçekleştirdiği on beş² günlük ziyareti sırasında gördüğü köylerden hareketle Anadolu’nun perişan halini ve zavallı halkını tanımış; genç yaşta yazdığı “Mektep” şiirindeki “*Yüzler siyah, büyüt siyah, cebheler siyah/Bir ahter inmemiş beşeriyet semâsına*” beytini ise, bu ziyaretinden aldığı ilhamla yazmıştır (TTA 1929: 4-5). Görüldüğü gibi Ali Ekrem’in Adana’ya bir ziyaret gerçekleştirdiği bilgisi yeni değildir. Ancak İstanbul Şehir Üniversitesi Taha Toros Arşivi’nde bulduğumuz ve 1930’da Ali Nihat Tarlan’a hitaben yazılmış mektup, bu ziyaretin içeriğine ışık tutması bakımından önem taşır. Ali Ekrem’in, bir Osmanlı aydını olarak 1886 yılının Adana’sına, onun doğasına ve otantik kültürüne ilişkin izlenimlerini kırk dört yıl aradan sonra anlattığı bu mektup; haberleşme işlevinin ötesinde pastoral bir eda taşır. Mektubunda ilkin Adana’nın merkezine, ardından şimdiki adı Bürücek Yaylası olan Müftüyurdu’na odaklanan Ali Ekrem, egzotik bir bakışın eşliğinden bakıp âdeta yüceleştirdiği Adana ve doğasının büyüleyici güzelliğinde vatanın büyüklüğünü görür.

Şehir Merkezine Yönelik İzlenimleri

Ali Ekrem Ali Nihat Tarlan’a yazdığı mektubuna, baharda davet edilmesine rağmen bazı sebeplerden bu ziyaretini Haziran ayı içinde gerçekleştirdiğini belirterek başlar. Şehre dair ilk izlenimi, Adana’nın aşırı, Ali Ekrem’in nitelemesiyle “dehşetli” sıcaklarıdır. Gölgede kırk dereceyi bulan sıcaklık sebebiyle şehre girince “bir fırının içine atılmış” hissine kapılan Ali Ekrem, bir taraftan da “epsem belâ³” hücumuna uğrar. Adanalılar, sivrisineğin yavrusuna “epsem belâ” demektedir. Ali Ekrem şehir halkının, sessiz oluşlarına rağmen oldukça yıldırıcı olan sineklere bu adlandırmayı yapmalarını oldukça “şairane” bulur.

Mektup, yöresel dil kullanımı hakkında önemli bilgiler barındırdığı gibi, halkın yaşam biçimine de ışık tutar. Şehirdeki dayanılmaz sıcakların bir sonucu olarak üretilip gelenek haline getirilen ve Adana’nın kimi yerlerinde hâlâ sürdürülen damda⁴ yatma kültürü, bunlardan en yaygın olanıdır. Nitekim Ali Ekrem’in mektubuna da konu olur. Şehre geldiği ilk gece damda yatacağını öğrenen Ali Ekrem, ilk kez yaşadığı bu eylemi, oldukça şiirsel bir üslupla aktarır. Buna göre: Yenilen yemeğin ardından günbatımıyla birlikte damlara tırmanılır. Dama tırmandığı anda karşılaştığı manzara hayal edilemeyecek kadar güzeldir. Koca şehrin yaşamı bir anda yeryüzünden gökyüzüne yükselmiştir. Binlerce damın üstünde hayal meyal görünen insan silüetlerinin hareketleri, birer gölge oyunundan farksızdır. Uzak bir âlemde yankılanarak gelen ve birbirine karışarak titreşimler halinde havaya yayılan anlaşılmasız uğultular ise kuşların cıvıltısı andırır. Ali Ekrem bu betimsel çerçeve içine, bulunduğu noktadan görebildiği ve Adana’nın “can damarı” olarak nitelediği Seyhan Nehri’ni yerleştirmeyi de unutmaz. Bu noktada, Seyhan Nehri ile Osmanlı Devleti arasında metaforik bir bağ kurar. İki yanına alacakaranlıkta beliren parıltılı köpükler bırakarak âdeta

¹ Menemenlizade Rifat Bey, Adana’nın Menemenciğulları hanedanından Ahmet Bey’in oğludur (Bolayır 2007: 196).

² Ali Ekrem’in 1884’te Adana’ya gittiğini ve burada birkaç ay kaldığını belirten Taha Toros (1969: 6) yanılmaktadır.

³ Sessiz belâ.

⁴ Dam, Adana’nın çatısız yapılan evlerinin üstüdür. Dışarıdan bir merdivenle çıkılan bu düz zemin kimi zaman çevrelenirken çoğunlukla çevrelenmeden bırakılır. Bu sebeple çoğu kişi uykusunda damdan düşer. Dilimizdeki “damdan düşmek” deyimini de buradan gelmektedir. Söz konusu durumun edebiyatımızdaki yansımalarından birini de Oğuz Atay’ın *Bir Bilim Adamının Romanı*’nda, çocukken uyuduğu sırada damdan düşen Mustafa İnan oluşturur.

kaderine boyun eğmiş halde durmaksızın ve sabırla akmakta olan Seyhan Nehri üzerine kurulmuş su dolaplarından çıkan sesi bir iniltiye benzetir. Bu hazin ve âdeta konuşan inilti, çaresizlik içindeki öksüz vatanın kalbinden kopmuş bir feryad; hatta yaralı bir inleştirdir. Söz konusu analogik betimin nedeni, dış borçlar sebebiyle iflas etmiş, aynı zamanda Avrupa'daki değişimlere ayak uyduramamış Osmanlı Devleti'nin o yıllarda çektiği sancılardır.

Adana Yaylarına Yönelik İzlenimleri

Ali Ekrem Adana'nın kırk dereceyi bulan sıcaklığına ancak üç gün dayanabilir. Onun bu haline üzülen eniştesi Rifat Bey, Ali Ekrem'i biraz soluklanması için Adana'nın yaylarına gönderir. Ali Ekrem burada tanıştığı birçok şairden biri olan Adanalı Hakkı Bey'le⁵ yaptığı on iki saatlik yolculuk sonrası ilkin Adana'nın Kızıldağ Yaylası'na gelir. Şehir merkezinde kırk derece olan hava sıcaklığının burada on dokuz dereceye düştüğünü görünce, şaşkınlığını, "Ne müthiş fark!" şeklindeki sözlerle aktarır. Bu durum, tıpkı damda yatma âdeti gibi yayla kültürünün de yaz aylarındaki bunaltıcı sıcakların tetikleyiciliğinde üretildiğini ortaya koyar. Dolayısıyla şehir yaşamı, büyük oranda hava koşullarının yönlendiriciliğinde şekillenmiştir dersek, yanılmamış oluruz.

Müftüyurdu

Ali Ekrem, Kızıldağ'da geçirdiği bir günün ardından Adana'nın bir diğer yaylası "Müftüyurdu"na geçer. Müftüyurdu⁶ (Resim 1), Bürücek Yaylası'nın eski adıdır. Kızıldağ, Ramazanoğulları'nın Adana'yı istilâsı sırasında yayla haline dönüştürülmüştür. Müftüyurdu ise öteden beri sayfiye yeri olarak kullanılmaktadır (Toros 1943: 7). Ulaşım kolaylığı ve Adana'nın diğer yaylarını sönük bırakan tabiat güzelliğinin bundaki rolü büyüktür. Dolayısıyla Müftüyurdu, eskiden beri Torosların en şen, en kalabalık yaylasıdır (9-10). Müftüyurdu'nun eskiliği, siyah mermerden yapılmış olan ve eski Bizans kalesi yıkıntıları olduğu söylenen Arnaşa Kalesi başta olmak üzere çevresinin çok sayıda tarihi eserle dolu oluşundan da anlaşılır (7). Develeri, koyunları, inek ve keçileriyle Toroslar kadar eski olan ve geleneksel Türk kültürünü bozulmamış örnekleriyle yaşatmaya devam eden Yörük ve Türkmen aşiretlerinin de yaşam alanı olması bakımından, eski halk türkülerine de konu olmuştur. Bunlar kimi zaman "*Sinekli bakkalı vardır/Gündüz de çakkalı vardır/Bir Cehennem hali vardır/Sana bunlar ayan olsun*" şeklinde söylenmiş taşlamalar; çoğu zaman da övgüler şeklindedir (9-10). Müftüyurdu'nun oldukça eskiye dayanan ününü tescilleyen ve baştanbaşa övgü niteliğindeki bir diğer belge de, incelemekte olduğumuz mektuptur.

Ali Ekrem, kızgın güneşin yakıcılığına inat serin rüzgârı ve muhteşem doğasıyla Müftüyurdu'nu bir Osmanlı aydını olarak tasvir ettiği bu mektupta; henüz on dokuz yaşındayken edindiği izlenimleri, kırk dört yıl aradan sonra bile oldukça canlı ve çoşkulu aktarır. Aradan geçen onca yıla rağmen, vatan kadar yüksek, tarih kadar yüce olan o mutlak

⁵ 1853'te Adana'da doğan Yeğen Ağzade Hakkı Bey (1853-1915), eski gazete ve dergilerde "Edeneli Hakkı" müstearıyla şiirler yayımladığı için Adanalı Hakkı olarak bilinir. Şairliğinin yanı sıra Adana'da uzun süre memuriyet yapmış; bir süre sonra İstanbul'a yerleşmiştir. Adana mebusu Ali Münif Yeğenağa'nın babasıdır. Eşinin ölümünden sonra *Makber*'e benzeyen bir eser yazmış; kızının bir kaza sonucu ölümü ise hayata karamsar bakmasına sebep olmuştur (Toros 1940: 12).

⁶ Burası, Gülek Boğazı'yla Akdağ arasındaki Hacın sıradağlarının eteklerinde şirin bir köşedir. Yaylânın denizden yüksekliği 1100-1200 metre arasındadır. Adana'ya 90 kilometre uzaklıkta bulunan Müftüyurdu (Bürücek Yaylası), Tekir Yaylası'nın gündoğusunda bulunmaktadır (Toros 1943: 7).

güzelliğın zirvesinde tüm varlığıyla ilâhî cezbelere içinde sarsıldığını hisseder ve manevi âlemlerden kopmuş; birbirine kavuşarak sonsuzluğun kucağına uzanmış kâinat parçalarının bileşiminden oluşan bu büyük ve sonsuz manzarayı, bütünden parçaya doğru bir gidişle tasvir etmeye koyulur.



Resim 1. Şimdiki adı Bürücek Yaylası olan Müftüyurdu. (Toros 1943: 8)

Bu tasvir içinde ilkin, dalgalanan bir gökyüzü gibi bitmez, tükenmez uzayışlarla kâinatın sonsuz boşluğunu kaplamış deniz başlı, kaya göğüslü, ağırbaşlı ve heybetli **dağlar** görünür. Torosların ve üzerindeki otlak, çayır, mera gibi alanların Orta Asya'daki yaşama benzer coğrafyası, geçimini hayvancılık yaparak sağlayan Oğuz boylarının burayı yurt edinmelerindeki birincil etkendir. Ali Ekrem, güneşleri, ayları, yıldızları doğuran ve gömen, evrenin sırrını gören, anlayan ve düşünen heykel yaratılışlı bu canlı dağların ardından **ormanların** betimine geçer. Heybetli dağların yüreğinden yükselen ve evrenin henüz varolmadığı boşluk içinde yaratılanların ilki oldukları hissini uyandıran ormanlar; ayışığının gümüş parıltılarını etrafa yayarak zümrüt yeşili okyanuslar gibi sıçraya sıçraya, ışıklar içinde ateş dansı yapıyor gibidir. Koyulu, açıklı yeşil ağaçlıklara boğulmuş, toprakları bazen bir şafak parçası gibi kırmızı, bazen bir sonbahar gibi sarımtırak **tepeler** ise, rüzgâr estikçe üzeri çiçekli çamlıklarından birbirlerine ışık demeti gönderen birer huri dansı yapmaktadırlar sanki.

Ali Ekrem, bulunduğu yüksek noktadan göklerin yere indiği hissine kapılır. Bu hissi ona en çok, insan vücuduna benzeyen tepelerin başlarında, göğüslerinde, eteklerinde; siyah, beyaz, kurşunî renkler içinde her an şekil değiştirerek dalgalanan; bazan şiddetlice zemine süzülürken, bazan da iki kaya arasından siyah ve korkunç çehreleriyle öfkeli şekilde göğe yükselen **bulutlar** verir. Bu hareketlilik karşısında âdeta büyülenen Ali Ekrem, birer buhardan ibaret bulutların canlı ve bilinçli bir varlık olduklarını düşünür. Yüksek tepelerden aşağılara bakışlarını dikmiş ya da gökleri deiecekmiş gibi sabır ve inatla yukarılara doğru

uzayıp giden sivri **kayalar** ise; asırları delen, gökyüzünü titreten depremlerin vuruşuyla uçurumlara yuvarlanmış; türlü türlü renk ve şekilleriyle hayal ve hatıra gelmez özgünlükleriyle, derin bir kabulleniş sarhoşluğu içinde, bütün sıra dağların ve geniş alanın kucağını doldurmuşlardır.

Müftüyurdu'nun muhteşem doğası karşısında oldukça etkilenen Ali Ekrem, bu manzara içinde en çok **uçurumlar**dan ürker. Uçsuz bucaksız zeminlere inen derin ve korkunç uçurumların siyah derinliklerinden bir ejder, bir kaplan fırlayacak hissine kapılır. Düzlüklerde uzanışlara doyamamış, genişlikleri az bulmuş gibi mücadele edercesine uzanan; inişli yokuşlu yerlerde kocaman eğimler, kudurmuş yükseklikler gösteren **ovalar** ise, denizler kadar geniş alanları kaplamalarına rağmen ekilip biçilemezler; ancak doğanın eliyle döktüğü yeşil renkli, hareli kıyafetleriyle bütün çıplaklıklarını örterler.

Ortada, göz görebildiği kadar uzaktan gelen koca bir **ırmak** akmaktadır. Ali Ekrem, Seyhan Nehri ile vatan arasında kurduğu ilişkiye benzer bir betimi, Müftüyurdu'nun ortasından akmakta olan bu ırmak için de yapar. Uzun uzun kavak ağaçlarının, çınarların, top top söğütlerin sevdalı; parıltılı akisleri altında iki taraftan ucu görünmez pırlanta zincirler uzatarak, zümrütten, inciden, firuzeden, hatta yakuttan takılarıyla göğsü kabara kabara gururlu ve emin şekilde akan bu ırmakta vatan aşkını görür. Gözlerinden keskin parıltılar, göğsünden ateşli çarpıntılar dökerek çırpına çırpına koşup, derin bir bakış gibi doğru bir çizgi üzerinde uzandıktan sonra bir sevgi çemberi gibi kıvrılarak, rengârenk kokulara, sonsuz ışık demetlerine boğulmuş küçük dalgalarıyla süzülerek akan bu ırmak, onu âdeta büyüler.

Ali Ekrem parça parça betimlediği Müftüyurdu'nun tüm unsurlarının, **gökyüzünün** koynunda bütünleştiklerini belirtir. Gökyüzü, bu harikalar âlemini koynuna çekmekle övünen bir büyük doğa vicdanı, **güneş** ise, o vicdandan belirmiş olan bütün güzellik levhalarını seyretmek için gökyüzünün bir kenarına asılı kalmış ateş yaratılışlı aşktır. **Ve bunların hepsi**; dağlar, ormanlar, tepeler, bulutlar, kayalar, uçurumlar, ovalar, ırmak, gök ve güneş hepsi, sonsuz doğa kanununa itaat eden, sonsuz gökyüzünde sonsuzca birleşmiş, sevişmiş, can cana karışmış, manevî sarhoşluk içinde ve Allah'ın huzurunda, mutlu ve sevinçli yaşamaktadırlar.

Ali Ekrem, Müftüyurdu'nun huzur veren doğası karşısında âdeta kendinden geçer. Bilinç ötesi bir esriklik yaşadığı bu ânların etkisinden, ona eşlik eden Adanalı Hakkı Bey'in "Bizim Müftüyurdu nasıl? Ne hissediyorsunuz? Buraya büyük Kemal gelmeliydi." şeklindeki sorusuyla çıkar. Ali Ekrem bu soruyu, "Ben kendi küçüklüğümü hissediyorum. Kemal gelse vatanın büyüklüğünü görür." sözleriyle yanıtlar.

Ali Ekrem'in Latin harflerine aktararak incelediğimiz mektubunun tam metni şöyledir:

MÜFTÜYURDU “Ali Nihat’a”

1302 senesinde eniştem Rifat Bey Adana’da defterdar bulunuyordu. Haziran içinde eniştemle hemşiremi görmeğe gittim. Onlar beni baharda davet etmişlerdi, fakat bilmem nasıl oldu? Haziran’dan evvel davranamadım.

Adana’nın dehşetli sıcağı meşhurdur. Yazın derece-i hararet otuz beşten aşağı hemen hiç inmez; otuz sekiz, kırk olduğu günler de pek çoktur. Şehre girince bir fırının içine atılmış gibi oldum. Hararet 39! Bir taraftan da “epsem belâ” hücumuna tutuldum. “Epssem belâ” bizim tatarcık dediğimiz sivrisinek çömeziye Adana’da verilen isimdir. Çok şairane tesmiye doğrusu!

Gece bütün ahali gibi damda yatacağımızı öğrendik. Akşam güneş gurub ederken yemek yenildi, yemekten sonra da “Haydi dama, haydi dama!” ihtarları başladı. “Bu kadar erken?” diyecek oldum. “Güneş doğduktan sonra damlarda uyunamaz, pek erken yatmaktan başka çare yoktur” cevabını verdiler.

Dama tırmandım. Manzara tasavvur edilemez: Koca şehrin bütün hayatı zeminden asmâna yükselmiş. Binlerce damın üstünde hayal meyal insan şekilleri; küçülen, büyüyen, uzanan, kıvrılan, inen, yükselen gölge orduları kamıldanıyor: Kerevelere yatakları seriyorlar. Bu mühim ve müstacel iş görülüp dururken söylenen sözler birbirine karışarak, gâh uğuldayan gâh sönüveren bir mütemadi sada, bir civıltı –uzak bir âlemden geldiği için manâsı kalmamış yabancı bir lisan gibi– mübhem, müşevveş ihtiazlarla havaya yayılıyor ve Seyhan Adana’nın o büyük can damarı, iki tarafına alacakaranlıkta sezilen parıltılı köpükler bırakarak, mütevekkil ve sabur akıyor, akıyor. Seyhan’ın üzerine kurulmuş su dolaplarından çıkan inilti, ah o hazin, o mütekellim inilti de biçare öksüz vatanın kalbinden kopmuş bir feryad. Hayır, bir enîn-i mecrûh!

Ertesi sabah güneşin ilk nizeleri gözlerime batınca evin içine can attım. O gün derece-i hararet kırkı buldu ve üç gün böyle devam etti. Artık ben bitik bir halde idim. Eniştem ıztırabıma acıdı, “Bari seni yaylalara göndereyim de biraz nefes al” dedi. O gece merhum Adanalı Hakkı Bey’le beraber yürük, rahvan hayvanlar, üzerinde yola koyulduk. On iki saat sonra “Kızıldağ” yaylasında bulunuyorduk. Derece-i hararet: 19. Ne müthiş fark! Ertesi gün “Müftüyurdu” denilen yaylaya gittik.

Müftüyurdu! Ben bu ismi yad edince hâlâ bugün, kırk dört sene sonra kendimi, o vatan kadar âli, tarih kadar mübeccel şahika-i hüsn-i mutlakın huzur-ı azametinde görüyorum ve bütün mevcudiyetimin semavî incizablar içinde sarsıldığım hissediyorum.

Ya Rabbi, bu ne her tahayyülün fevkinde manzara, nasıl avâlim-i ulviyyeden kopmuş da birbirine iltisak ederek âgûs-ı ebediyyete uzanmış cihan-parelerden müteşekkil gibi muazzam, namütenahi bir levha! Dağlar, dalgalanan bir asman gibi ufuklara uzanmış, bitmez, tükenmez imtidadlarıyla fezalara hakim kesilmiş, deniz başlı, kaya göğüslü, bülend, vakur, mehib dağlar; güneşleri, ayları, yıldızları doğuran ve gömen, esrâr-ı kâ’inâtı gören, anlayan ve düşünen zi-rûh-ı heyâkil-fitrat dağlar!

Ormanlar, dağların can evlerinden yükselmiş, ekseriyetin yarı vücutlarını örtmüş, bazılarının firuze tepelerine kadar erişmiş, sevda-perver, elhân-perest, mest-i tabi’at ormanlar; belki cevher-i ahzarın⁷ ilk tecellisinden yaradılmış mest-i uluhiyyet ormanlar! Başlarında aşk-ı ziyâ, serv-i simînler gibi yayıla yayıla; kalplerinde cüşş-i hevâ, zümürüdîn ummanlar gibi sıçraya sıçraya uzanıyorlar, gerilip açılıyorlar, durup durup gölgeler, nurlar içinde tekrar bir raks-ı nâra başlıyorlar!

Tepeler, büyük silsilenin eteklerinde, göğüslerinde belirmiş koyulu, açıklı yeşil ağaçlıklara boğulmuş, toprakları bazan bir şafak-pare gibi kırmızı, gâh bir mugarreb hazan gibi sarımtırak tepeler; rüzgâr estikçe zehre-ser çamlıklarından birbirlerine huzemât-ı istirkâb gönderen bir raks-ı hürî kadar güzel tepeler!

⁷ Cevher-i ahzar: Tasavvuf ıstılahıdır ve Cenâb-ı Hakk’ın ilk tecelli-i hâlikıyyeti manâsını ifade eder ki hakikat-i Muhammediyye de budur. Not metne aittir.

Bunların aralarında bulutlar dolaşıyor. Yüksek dağlara çıkılınca gökler yerlere iner. Tepelerin, başlarında, göğüslerinde, eteklerinde şimdi uzanan, şimdi toplanan, derken delik deşik, paramparça oluveren kara, beyaz, kurşunu renkler içinde mütemevvic, mütehavvil bulutlar. Bazan bir tepeden bir bulut parçası o kadar şiddetle zemine süzülüyor, bazan iki kaya arasından simsiyah, korkunç bir başka bulut kümesi öyle mütehevvirane göğe doğru fırlıyor ki bu buharların zi-hayat ve zi-şu 'ür mahlûkat olduklarına kanaat getirmemek mümkün değil! Onlar göklerde uçtuğınca yerlerde coşan zulmet, nâzân-ı pür-sâyeleri, belki de kendilerinden güzel, koşuyorlar. Kayalar, yüksek şahikalardan birden bire dönerek yukarılara nasb-ı nigâh etmiş, yahut gökleri delegecekmış gibi saburane, muannidane imtidadlar içinde yukarılara sivrilmiş; şurada anlaşılamayan bir fıkır-i hakikat gibi müstağrak-ı ıztrâb ü hurman, hufrelele yuvarlanmış, burada asırları delen, fezaları titreten bir kahr-ı uluhiyyet gibi zelzelelerin sadematıyla yarlıklardan fırlamış kayalar; kurşunî, siyah, mavi, boz renkli, yeşilimtrak; bir çocuk kabri kadar küçük, ehram kadar büyük; yuvarlak, sivri, bazan biraz müstatil, gahi murabbaımsı, her halde hayal ve hatıra gelmez şekiller içinde, hepsinde kendine mahsus bir meâl-i tefekkür, derin bir cezbe-i tevekkül, bütün o silsile-i cibâlin, bütün bu sâha-i fasihanın âğuşunu dolduran kayalar!

Uçurumlar, nerelerden koptukları, nerelere indikleri görülemeyen, anlaşılamayan, kimi yontulmuş mermerler gibi dümdüz, kimi yaslanmış, kimi yabık yabık ucu, bucağı yok zeminlere inen derin derin, korkunç, korkunç uçurumlar ki, her birinin a 'mâk-ı siyahından şimdi bir ejder, bir kaplan fırlayacak zannolunur. Koyunlarında kıvrım kıvrım geceleriyle, o gecelerin ötesini berisini siyah aynalara döndürmüş ziyadar akislerle mâl-â-mâl müthiş uçurumlar!

Ovalar, düzlüklerde imtidadlara doyamamış, füşhatleri az bulmuş gibi nazarlara rekabet edercesine uzanan; inişli, yokuşlu yerlerde muazzam inhinalar, akurane irtifalar gösteren ovalar ki deryalar kadar geniş sahaları kapladıkları halde ekilip biçilememişler, fakat dest-i tabiâtin döktüğü mir'ât-ı ruhtan yeşil yeşil feyzân-ı hayâta mazhar olarak menevişli libaslarıyla bütün üryanlıkları örtmüşler! Ortada koca bir ırmak. Göz görebildiği kadar uzaktan geliyor. Sahillerini dolduran uzun uzun kavak ağaçlarının, çadırlarını kurmuş çınarların, top top söğütlerin sevdalı; parıltılı akisleri altında iki taraftan ucu bulunmaz pırlanta zincirler uzatarak, birçoğu zümriitten, bir takımı da inciden firuzeden, hatta yakuttan hiyatıyla göğsü kabara kabara mağrur ve mütmâin akıyor. Ah bu ırmakta ne kadar aşk-ı vatan, incizâb-ı hayât var; sanki bütün bu feyz-â-feyz-i mehâsin-i âlem kendi mahbubesi! Onun her dem taze visaliyle, gözlerinden şımşırak lem 'alar, sinesinden âteşin halecanlar dökerek nasıl seve seve, çırpına çırpına, cûş ediyor. Şimdi bir nazra-i ta'mik gibi hatt-ı müstakim üzerine uzanıyor, derken bir hale-i muhabbet gibi kıvrılıyor. Rengârenk rayihalara, şemme-riz gamgamalara bin sevdalı nigâha, namütenahi huzemât-ı ziyâya müstağrak küçük mevceleriyle huri pür-hüma alayları taşır kadar müstesna güzelliklere mazhar süzülüp süzülüp akıyor! Mecrası çok, pek çok uzak. Mamañih basıra şa 'şa 'a-i seyrine daldıkça samia da gulgule-i ahengini duyar gibi oluyor! Sema, bu harikalar cihanını koynuna çekmekle mübahi bir muazzam vicdân-ı tabiât, güneş o vicdandan belirmiş, bütün kendi eserleri olan bu ebediyet-i peyma elvah-ı cemâlin temaşası için asmanın bir kenarına asılı kalmış bir âşık-ı âteşin-fitrat! Ve bunların hepsi, dağlar, ormanlar, tepeler, bulutlar, kayalar, uçurumlar, ovalar, ırmak, gök ve güneş hepsi hepsi, ebedî kanun-ı tabiâte münkad, fezâ-yı namütenahide namütenahi birleşmişler, sevişmişler, can cana karışmışlar, ezeli bir vecd ve istiğrak içinde ve Allah 'ın huzurunda, ferih ve şadan yaşıyorlar, meftun ruhları illiyine doğru tayeran ederken dildâde-i vahdet yaşıyorlar!

Tabiatın bu huzur-ı büleninde bilmem ne kadar zaman gasy olup kaldım...

Hakkı Bey 'in sesi duyuldu:

-Bizim Müfhiyurdu nasıl? Ne hissediyorsunuz? Buraya büyük Kemal gelmeliydi.

Cevap verdim:

-Ben kendi küçüklüğümü hissediyorum. Kemal gelse vatanın büyüklüğünü görür.

Namık Kemalzade

Ali Ekrem

[TTA: 001570228009]

Sonuç

Ali Ekrem Adana'nın ve doğasının kendi üzerinde bıraktığı derin etkiyi büyük bir hayranlıkla aktardığı bu mektubunda, şair kimliğini öne çıkarır. Doğayı yücelttiği, ona can verdiği; dolayısıyla metaforik bir betimleme yaptığı etrafındaki her unsur, âdeta dirilip dile gelir. Onları ayrı ayrı betimlediği gibi, gökyüzünün altında sevgiyle bütünleştirir ve oluşturdukları sonsuz uyumu, ilâhi bir ibadete benzetir. Bu noktada seyrettiği egzotik doğaya aşkın bir bakış sergileyerek, “yegâne amcam” dediği Hamit'in sanat anlayışına benzer bir tutum sergiler; ancak egzotikliği inancın yüceliği yerine vatanın büyüklüğüyle ilişkilendirmesi bakımından babası Namık Kemal'e yaklaşır. Bununla, doğadaki görkemli ve büyüleyici her şey, nasıl ki tüm zorluklara rağmen uyumlu bir bütünlük içinde varlığını sürdürüyorsa, vatan da zorluklar karşısında yılmadan sonsuza dek yaşayacaktır, mesajını vermeye çalışır. Dolayısıyla, doğaya atfettiği yüceliğin her yansıması, karşılığını “vatan” kavramında bulur. Böylelikle o, dinî bir imgeden, millî bir imgeye ulaşır. Onun bu bakışının ardında, hem bir baba hem büyük bir edip hem de eşsiz bir vatansever olarak örnek aldığı Namık Kemal vardır. Mektubun diyalog şeklindeki son satırları da bunu açıkça ortaya koyar.

Kaynaklar

- Atay, Oğuz (2003). *Bir Bilimadamının Romanı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bolayır, Ali Ekrem (2007). *Hâtıralar*, (haz. M. Kayahan Özgül). Ankara: Hece Yayınları.
- Parlatır, İsmail (1987). *Ali Ekrem Bolayır*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Taha Toros Arşivi-TTA (1929). “Ali Ekrem Bolayır'dan Şaziye Berin'e mektup”, (001570341009).
- Taha Toros Arşivi -TTA (1930). “Müftüyurdu”, (001570228009).
- Taha Toros Arşivi-TTA (1936). “Toroslarda Yaylâ Hayatı”, (001580281010).
- Toros, Taha (1940). *Şair Ziya Paşa'nın Adana Valiliği*. Adana: Yeni Adana Basımevi.
- Toros, Taha (1943). “Bürücek Yaylâsı”. *Ülkü: Millî Kültür Dergisi*, 44, 7-10.
- Toros, Taha (1969). “İttihad ve Terakki'nin Eski Nafia Nâzırı Ali Münif Bey'in Hatıraları”. *Hayat Tarih Mecmuası*, 8, 4-11.



ORHAN PAMUK'UN KAFAMDA BİR TUHAFLIK ROMANINDA
YİTİRİLMİŞ DEĞERLER
LOST VALUES IN THE NOVEL A STRANGENESS IN MY MIND OF
ORHAN PAMUK

YAŞAR ŞİMŞEK

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü
Asst. Prof. Dr. Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Education, Department of Turkish and Social
Sciences Education

yasar.simsek@gop.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-9389-4984>

Atıf / Citation

Şimşek, Y. 2020. "Orhan Pamuk'un Kafamda Bir Tuhaflık Romanında Yitirilmiş Değerler".
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute. 67, (Ocak-
January 2020). 299-328

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 19.05.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 08.09.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4180>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - *January* 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

ORHAN PAMUK'UN KAFAMDA BİR TUHAFLIK ROMANINDA YİTİRİLMİŞ DEĞERLER

LOST VALUES IN THE NOVEL A STRANGENESS IN MY MIND OF
ORHAN PAMUK

YAŞAR ŞİMŞEK

Öz

Orhan Pamuk Türk romanının dünyaya tanıtılmasına önemli katkı sağlamış ve 2006 yılında “Nobel Edebiyat Ödülüne” layık görülmüştür. Pamuk, Türk edebiyatına kazandırdığı romanlarıyla hem kültürel hem de estetik anlamda dikkat çeken eserler ortaya koymuştur. 2014’ün son günlerinde yayımlanan romanı Kafamda Bir Tuhaflık da yazarın kültürel ve estetik birikimini gösteren bir eserdir. Ancak bu roman işlenen konu, mekânın ele alınışı ve yaşamlarına değinilen kahramanlar açısından önceki eserlerinden pek çok bakımdan ayrılmaktadır. Özellikle bu romanına değin daha çok eğitilmiş, kültürlü, Batılı ve İstanbul’daki burjuva çevresindeki hayatları anlatan Pamuk, Kafamda Bir Tuhaflık’ta ise sıradan, yoksul, eğitimsiz ve geleneksel bir duyarlılıkla yaşamını sürdüren, taşradan İstanbul’a göç etmiş küçük hayatları ele alır. Yazar, toplumsal gerçekçilere yakın bir çizgide köyden şehre göç eden kesimleri kaybolmaya yüz tutan değerler bağlamında anlatır. Arka planda ise bu değerler çevresinde aile ve aile ilişkilerinin, önemini kaybetmiş mesleklerin, sevgi ve sadakat ölçülerinin küçük bir sorgulamasını yapar. Bu makalede, Kafamda Bir Tuhaflık romanı ahlaki, sosyal, siyasi, dinî, iktisadi, estetik, ilmi, milli ve hukuki değerlerin yitirilmesi bağlamında incelenecektir. Yazarın geleneksel-modern, köy-kent, maddiyat-maneviyat, iyi-kötü, fakir-zengin, saf-kumaz karşıtlığı içinde anlattığı hayatlar/meseleler yitirilmiş ve yozlaşmış olgular üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır. Kafamda Bir Tuhaflık, yapısal düzlemde oylumlu ve karmaşık bir eser olmasına karşın kaybolmaya yüz tutmuş değerleri hak, adalet, geçmişin yaşatılması ve insan olma bilinci bağlamında sorgulamasıyla dikkati çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Orhan Pamuk, Kafamda Bir Tuhaflık, yitirilmiş değerler, geleneksel, modern.

Abstract

Orhan Pamuk made an important contribution to the recognition of Turkish novel to the world and was considered worthy a Nobel Prize for Literature in 2006. Pamuk has published works that draw attention to both cultural and aesthetic sense with his novels in Turkish literature. The novel A Strangeness in My Mind, published in the last days of 2014, is a work showing the author’s cultural and aesthetic heritage. However, this novel is separated from his previous works in many ways such as subject handled, the way of handling place and heroes lives mentioned. Whereas Pamuk describes the lives of more educated, cultured, Western and bourgeois people in Istanbul, he deals with small lives of ordinary, poor, uneducated and living with a traditional sensitivity, emigrated from village to Istanbul in especially the novel A Strangeness in My Mind. The author describes people migrating from the village to the city in terms of values that seem to disappear in lineclosetosocialrealities. He questioned the family and the family relationship, professions lost their importance, the measures of love and trustiness in a background in terms of values. In this article, the novel A Strangeness in My Mind will be examined in the context of lost values from moral, social, political, religious, economic, aesthetic, scientific, national and legal. It will be tried to reveal the author’s writing about contrasts between traditional and modern, rural and urban, materialistic and spirituality, good and bad, poor and rich, naive and cunning in lives/matters through lost and degenerated facts. Although A Strangeness in My Mind is a massive and complex work in a structural way, it pays attention with questioning in terms of almost lost values, justice, perpetuating the past and the consciousness of being human.

Key Words: Orhan Pamuk, A Strangeness in My Mind, lost values, traditional, modern.

Structured Abstract

Orhan Pamuk, one of the most important Turkish novelists after the 1980s, in his novels, deals with the corruption of some values in Turkish society and how people approach the values in the cultural and aesthetic context. In this sense, he draws attention with his use of elements in Western culture, some universal and modern criteria as well as elements in Eastern culture, tradition, and values in some aspects. In some of his novels, he examines cultural elements, social changes and corrupted values with sociological attention focusing on people. He synthesizes elements specific to Eastern and Western culture and discusses some of the lost and corrupted values in some of his novels. He, in his novels where he discusses values, examines Turkey's social, political and cultural changes/transformation neutrally rather than in a biased way. Based on these lost values, he draws attention to social breaks, alienation and corruption processes in society. It may be thought that Pamuk deals with these issues to show the differentiation of value judgments over time, the transformation of human self-consciousness, and the emotional breakdown of people.

*Orhan Pamuk, born and grew up in a bourgeois environment in Istanbul and whose almost all novels are affected by this fact, goes out of this environment for the first time with his novel *Kafamda Bir Tuhaflık* (A Strangeness in My Mind), published in 2014. Leaving aside the heroes from the middle class he previously told, he focuses on the marginalized side of the city. He puts the poor peasants from the rural areas and the heroes struggling for their livelihoods in the center of the fiction and discusses the poor neighborhoods and suburbs in his novel. With this novel, the author shows the sociological transformation Turkey has undergone around issues such as internal migration, marriage, eloping with a girl, financial difficulty, unemployment, nearly-extinct jobs, family, friendship, corruption, injustice, unplanned urbanization, politics, and death. In a large part of the novel, the author sincerely establishes his narrative through plural narrators - the heroes' narrative and interpretation of events from their point of view - thus providing naturalness in narration. The novel depicts the change/transformation of Istanbul in the period from the 1950s to 2010s through the life, family and immediate environment of the protagonist Mevlut Karatas. In the background, it discusses the lost values, traditions and social breaks. In this respect, it is important to examine the novel from the aspects of the loss of moral, social, political, religious, economic, aesthetic, scientific, national and legal values.*

*Kafamda Bir Tuhaflık discusses the loss of moral values through the changing social structure, ambition to make money and corruption of human relations. In the novel, it is implied that moral values are lost through conflicts of interest among heroes, weakening of family ties, injustices in social life and corruption in commercial relations. In the novel, the loss of social values is discussed through women, marriage, family, human relations and social breaks. Particularly, the social values that were destroyed through the weakening of ties between family members, changing friendships into a relationship of self-interest, decreasing unity and solidarity, and losing the importance of sincerity and loyalty are discussed. On the other hand, the novel also discusses the loss of political values through the conflict between right-wing and left-wing politics, Turkish and Kurdish, Alevism and Sunnism, and military coups as well. Mevlut, the protagonist of the novel, unable to isolate himself from political conflicts, questions which side he is on during the narrative. The novel depicts the loss of religious values through the behavior of religious groups, clergy, and heroes who misuse religion. Also, some cases about superstitions are examples of the corruption of belief-related values. The loss of economic values in *Kafamda Bir Tuhaflık* is discussed with a sensitivity that includes the corruption of moral, legal and social values. Pamuk discusses the corruption of economic values through the contrast between poverty-wealth, materiality-spirituality relying on social corruption, moral problems and financial conditions. Besides, the author also questions the aesthetic values of Istanbul, which were lost with the changing face of Istanbul. In this sense, in the novel, the ugliness of Istanbul with the passing time and its wilting beauties are presented in a documentary format on the factors that affect the aesthetic values of the city such as internal migration, squatting and social corruption. While questioning the aesthetic criteria, the author approaches the issue from Mevlut's point of view and*

observations. The novel mentions the loss of legal values, including moral, economic and political values. Pamuk constructs his work through some contradictions, especially around human relations, and deals with the corruption of legal values through justice and injustice. In the novel, the seizure of state lands by people, selling these lands to others and turning this into an income channel can be interpreted as the loss of legal values in general. In the novel, national values are mentioned in the way that they are beyond social acceptances and that some concepts and phenomena which are respected are no longer considered necessary. The novel points out that these values have lost their meaning and evolved into a corrupted idea. In the novel, the loss of scientific values are discussed in the way that even though the people who immigrated to Istanbul appreciate the importance of education, they are insensitive to this issue, they do not guide their children and make them work in various jobs. Also, some students' disrespectful and daring attitude towards their teachers is seen as the corruption of scientific value.

Orhan Pamuk, who worked six years on his novel *Kafamda Bir Tuhaflık*, reflects Turkey's late history and social change processes, primarily in Istanbul. In the novel, the changing face of Istanbul is discussed through political events, sociological changes and social breaks with the internal migration within the country's 50-60 years. He questions the loss of social, economic, moral, aesthetic, political, religious, legal, national and scientific values based on human, space and time concepts. The author exemplifies the corruption of several values around Mevlut's life story, family environment, and the people he is with, and the places he is in. The author describes the crowded and changing face of Istanbul through the corrupted values and expresses the longing for the past, the necessity of preserving traditions and certain values on various occasions. It is stated through some events that the corrupted values in the novel lead to social, spiritual and individual chaos and destruction. In this change and turmoil, Mevlut feels happy only by selling boza and knowing that he is with his wife Rayiha, trying to hold on to life among the corrupted values. Mevlut, who starts a family in the city with great hope, feels the sense of being a father, is the owner of work and home, and experiences many feelings/situations such as lies, betrayal, deceit, disloyalty, injustice, intolerance, disloyalness, mercilessness. He is deeply disappointed when he sees that what he believes and advocates are replaced by other priorities. Although he resists corruption as an individual, he undergoes a partial corruption due to the economic conditions of the city. However, despite all these negative situations, he manages to maintain his purity and innocence. Istanbul, which adorns Mevlut's dreams and opens up to life, is no longer like the first day he arrives. The texture, aesthetics, appearance, and tradition of the city lead people to corrupt and degenerate. It is possible to see Mevlut's insistence on selling boza and loving his deceased wife Rayiha most in the world, as a reaction towards corruption and lost values.

As a result, Orhan Pamuk discusses the conflict of values and the alienation of people to their self-essence and society with an structure aesthetic in his novel *Kafamda Bir Tuhaflık*. In addition, author has revealed the sociological status of the country between the years 1969 and 2012, the search for identity and cultural exchange through the lost values. Contrary to some of Pamuk's works, it can be said that he created culturally significant awareness by revealing the life adventure of Turkish society for 50-60 years based on something that is domestic/local.

Giriş

Değer; insan, toplum ve kültür merkezli ortaya çıkan yaşantılara ve topluma özgü genel yapıların sahip oldukları özelliklere bağlı olarak olumlu yönde gelişim gösteren felsefi temelli bir sistemdir. Felsefi anlamıyla değer “kişinin isteyen, gereksinme duyan, erek koyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şey[dir]” (Akarsu 1975: 44). Değerler her şeyden önce varoluşla ilgili olup iyi, güzel ve doğru kavramlarıyla şekillenir ve insanî olan şeyleri ifade eder. Ülken’e (1964: 218) göre “değer deyince, bizim kendisine muhtaç olduğumuz, kendisini aradığımız, bizi tamamlayan bir şeyi anlarız.” Bu anlamda değerlerin akıl, duyu, duyu ve sezgiler ile algılandığı ve sosyal ilişkiler, toplumsal ihtiyaçlar uyarınca çeşitli kavramlarla/önergelerle ortaya konulduğu söylenebilir. Ahlâk felsefesinin önemli kavramlarından olan değer, “bir kimsenin çeşitli insanları, insanlara ait nitelikleri, istek ve niyetleri, davranışları değerlendirirken başvurduğu bir kriter” (Güngör 2010: 28) olarak tanımlanır. Bu bakımdan değerler “insanın kişiliğini ve kimliğini oluşturmasına aracılık eden inanç/lar kümesi” (Karagöz 2018: 64) olarak görülebilir. Değer kavramına ahlak felsefesi bağlamında yaklaşan Kant’a göre insanlar kesin buyruklara yaraşır bir şekilde hareket etmeseler de o buyrukların kendilerinden beklendiğini bilirler. Kant, insanın kendi kendine kabul ettiği ‘a priori’ etiksel ilkelerin olduğunu ve bu ilkelerin onların eylemlerini belirlediğini savunur (Heimsoeth 1986: 142). Weber’e göre de “kültürel düşünceler ve değerler hem toplumun hem de bizim bireysel eylemlerimizin biçimlenmesine yardımcı olurlar” (Weber’den aktaran Giddens 2012: 53). Değerler, ortak kaderi paylaşan milletlerin, toplumların birlikteliklerini, refahını, huzurunu ve hayatla ilgili diğer gereksinimlerini kültürel normlara göre şekillendirir. Bireyselliği aşan, üzerinde mutabakata varılan, birtakım fedakârlıklar barındıran yönleriyle de insanoğlunun davranışlarına anlam kazandırır.

Sosyolojik anlamda değer, “daha çok grup veya toplumun, örüntülerin, hedeflerin ve diğer sosyo-kültürel nesnelerin önemliliği üzerindeki değerlendirmelere dayanan, kültür ve topluma anlam ve önem veren ölçütler[dir]” (Fichter 1996: 142). Aynı zamanda değerler “insanların, değerlendirmeye tabi tuttukları nesne, hadise veya olgu ile ölçü arasında kurduğu ilişkiler[i]” (Seyyar 2003: 99) ihtiva eder. Bu görüşlerden hareketle sosyolojik anlamda değerlerin insanların bir arada yaşama arzularından kaynaklı olarak doğan ve bireyler arasındaki ilişkiyi düzenleyen somut ve soyut yargıların bütününe kapsadığı söylenebilir. Giddens’e (2012: 101) göre “geçmiş zamanlarda bireylerin kişisel kimlikleri, içinde doğdukları topluluk içinde biçimleniyordu. Bu toplulukta geçerli olan değerler, yaşam biçimleri ve etik, insanların yaşamlarını onlara göre yönlendireceği, görece sabit buyruklar sunmaktaydı.” Bu anlamda değerler, bireyin yaşadığı topluluk içinde tutum ve davranışlarını yönlendirerek iyiyi, doğruyu ve makul olanı yapması hususunda bilinçlenmesini sağlayan bir kontrol mekanizması işlevi görür. İnsanlar değerler vasıtasıyla sosyal yaşam içinde nasıl davranacakları, hangi ölçütlere göre hareket edecekleri konusunda fikir edinirler. Bu yönüyle değerler toplumun iç dinamiklerini, denetim mekanizmalarını ve yüceltilmiş tutumlarını içine alan sınırları tam olarak belirlenmemiş bir sistemi ifade eder. Böylelikle değerler, bireyin yapıp etmelerinin sınırlarını çizerek bir arada yaşayan toplulukların ortak ideallerinin temsilinde odak noktayı oluşturur. Çünkü insanlar “çevreleri ile temaslarında olguları fayda, güzellik, zevk, haklılık, kutsallık gibi türlü değerlere göre yaşamaktadırlar” (Ülken 1968: 39). Şayet bir topluma özgü değerler sistemi oluşmamış veya yeterince gelişmemişse toplum en güçlü denetim/yaptırım düzeneğinden mahrum kalmış demektir.

Değerler toplumsal sistemde ayrışmayı, kaosu önleyerek kültürel bütünleşmeyi ve toplumsal mutabakatı sağlar. Sosyal bir varlık olarak insanın, yaşamın inceliklerini fark etmesine, karşılaştığı durumlara beklenen tepkileri vermesine kısacası yerine, zamanına uygun davranış sergilemesine yardımcı olur. Öte yandan Güngör'e (2010: 121-122) göre "genellikle her davranış, belli bir değer sahası ile ilişkili" görülse de "herhangi bir davranış sahasının tek bir değer sahasına göre belirlendiği söylenemez. Çeşitli değer sahalari arasında bir ahengin bulunması, böylece değerler arasında bağlantı bulunduğuna göre, belli bir davranışın da birden fazla değer sahası ile uyumlu bir münasebet içinde olması beklenir." Bu bakımdan değerler, insan ve toplum hayatının düzenlenmesinde birlik, işleyiş, sosyal ahenk ve süreklilik açısından oldukça önemlidirler. Birikim ve yaşantılar yoluyla bugüne kadar gelen bu ilkeler toplumsal koşullara ve çeşitli görüşlere bağlı olarak farklı şekillerde tasnif edilmiştir. Erol Güngör, sosyal yaşamda değerlerin daha çok ahlâkî türden olduğunu belirterek değerleri "genel ahlak, sosyal, siyasî, iktisadî, estetik, teorik (ilmî) ve dinî değerler" (2010: 91) olmak üzere yedi başlık altında tasnif eder. Sosyal bilimlerde bu tasnif, bugün de bir-iki eklemeye değerlerin sınıflandırılmasında dikkate alınmaktadır.

1. Değerlerin Edebiyat ve Romanla İlişkisi

Bir sanat eseri vücuda getiren sanatçı kültüre ve topluma özgü birtakım değerleri dikkate almak durumundadır. Çünkü sanatçının gerçekleştirmek istediği şeyler, herhangi bir değer yapısını içermektedir. Özellikle edebiyatta bu değerler yapısı içinde etik ve estetik değerler birbiriyle iç içe girmiş şekilde yer almaktadır (Mengüşoğlu 1997: 226). Bu anlamda edebiyat eserleri, yazıldığı dönemin başta ahlaki ve sosyal olmak üzere bazı değerlerini, inançlarını ve estetik yaşantılarını yansıtan bir ayna konumundadır. Boynukara (1997: 59) edebiyatın geleneksel değerlerin korunmasında ve gelecek nesillere aktarılmasında güçlü bir araç olduğunu belirtir ve "Bir toplumun değerlerini, o toplumun edebiyatına atfedebiliriz" diyerek edebiyatın değerlerle olan ilişkisine dikkati çeker. Bu anlamda edebiyat ürünleri, kültüre/topluma özgü değerlerin öğretilmesinde ve gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli bir işlevi yerine getirir. Diğer taraftan toplum hayatındaki değerlerin çözülüşü ve yitirilişi de edebiyat eserlerinin konusunu oluşturur ve bu çözümler bağlamında edebiyatta değerler meselesi ele alınır. Modern Türk edebiyatının başlangıcından itibaren şair ve yazarlar kaybolan/yiten değerlerin bireysel ve toplumsal yansımalarını eserlerinde işlerler. Berna Moran'ın ifadesiyle "eski zamanların şimdiki zamandan daha iyi, daha güzel olduğu inancı tüm dünya edebiyatında sıkça rastlanan bir geçmişe bakış tarzıdır. İnsanın tabiatında vardır geçmişî yüceltmek eğilimi. Başka bir deyişle yozlaşma teması ve geçmişe özlem evrensel bir duygunun ifadesidir" (2006: 170). Yozlaşma teması ve geçmişe dair özlem duygusu Türk edebiyatında başta roman türü olmak üzere birçok edebî türde (şiir, hikâye, tiyatro) ele alınmıştır.

Roman türü özelinde bakıldığında ise roman yazarının yaptığı iş, bir bakıma eserlerinde işlediği meselelerle ilgili okuruna yeni anlamlar çevresinde hayatla ilgili kazanımlar sağlamak ve belli bir değerler sistemi oluşturmaktır. Roman ve değerler ilişkisi bağlamında Lukacs, kendisi de yozlaşmasına karşın romanın "farklı seviyede gelişmiş ve farklı şekillerde varlığını sürdüren bir dünyada, sahil (otantik) değerlere ulaşmak için yapılan bir arayışın tarihidir" (Lukacs'tan aktaran Goldmann 2005: 18) diyerek türün örtük biçimde kendi evrenini yaratan değerlere ulaşmada ve bunların yansıtımada rol oynadığını söyler. A.

Galip (2007: 8) romanların “kişilerin, değer duygusu ve değer bilinci edinmesinde, farklı yaşam olanaklarının farkına var[ıl]masında bir araç” olduğunu belirtir. Roman sanatının “insan doğasını aydınlatacak”, “tavır ve tutumlarını zenginleştirecek” etik ve estetik boyutuyla değerlendirilmesinin gerekliliğini vurgular. Seyhan (2014: 23) da “Toplumsal değerlerin sembolik değiş-tokuşunun yaşandığı ve resmî tarihin alternatif senaryo ve bastırılmış belleğin yeniden canlandırılmasıyla sorgulandığı (...) metinsel alan[ın]” romanlar olduğunu ifade eder. Diğer yandan Ali Serdar (2007: 12) “Kurmaca metinlerin anlatıcıları kimi karakterlerle duygusal anlamda özdeşleşmemizi, onlara yakınlık duymamızı, kimilerine karşı da şüpheyle, hatta düşmanca yaklaşmamızı sağlayabilirler. Kısacası, anlatıdaki her eylemin “ahlak tasarımı” açısından bir anlamı ve etikte bir karşılığı vardır” demek suretiyle romanın değerler sistemiyle ilgisine işaret eder. Roman yazarları, kurguya dâhil ettikleri kahramanları belli bir mekân ve atmosfer içinde çevreleriyle ilişkileri bağlamında ele alırlar ve işledikleri temalar vasıtasıyla değerlere yer verirler. Romanda temanın farklı değer yargıları içinde insan ilişkilerinin manen çatışmasından doğduğu söylenebilir. Zira tema romanda toplumsal yaşamın manevi içeriğini yansıtır ve bir eylemin iç anlamını kapsar. Yapıtta tartışılacak etik, siyasal, dinsel, felsefi ve estetik türden özgül yaşamsal sorunları içerir (Kagan 1993: 428-429). Bu yönüyle değerlendirildiğinde romanın tematik örgüsü, muhtevası değerlerle ilişkilidir ve değerler kahramanların yapıp etmelerini şekillendirirken aynı zamanda romanda aksiyon ve çatışmayı diri tutan bir ögeye dönüşür. Romanda birer simgeye/temsile dönüşen değerler, roman kahramanlarının bireysel ve toplumsal bilinçlenmesine, dünyayı anlamlandırmasına yardımcı olur.

2. Türk Romanında Değer Algısı

Tanzimat'tan itibaren yenileşme hareketleriyle birlikte değişmeye başlayan toplumsal yapılar ve alafranga insan tipleri eliyle yozlaşmaya uğrayan değerler dizgesi, sosyal hayattaki olumsuz yansımalara koşut olarak Türk edebiyatında da farklı şekillerde işlenmiştir. Yeni/modern edebiyatın bir medeniyet değiştirmenin sonucu olarak doğduğunu söyleyen Tanpınar'ın (1992: 101) “Modern Türk edebiyatı bir medeniyet kriziyle başlar” belirlemesi de bu bunalımın/krizin değerler çevresinde ortaya çıktığını imlemektedir. Bu bakımdan zihniyetteki ikiliğin yarattığı çatışmalar ve buna bağlı olarak toplumun benimsemiş olduğu değerlerin çözülmesi Türk edebiyatında yeni bir tür olan romanda yazarların işledikleri konuların başında gelmiştir. Tematik bağlamda Türk edebiyatında değerler çatışması ve yozlaşma, Doğu-Batı, eski-yeni karşıtlığı çevresinde Tanzimat'tan Cumhuriyet'in ortalarına değin romancıların üzerinde durdukları temel meselelerden biri olmuştur. Yitirilen değerlerin ve yozlaşmanın anlatımıyla hem bireysel hem de toplumsal bilinç oluşturulmaya çalışılmıştır. Zira “değerler sisteminin karma karışık olduğu ve çatışmaların sıkça yaşandığı bir devirde Türk edebiyatına dâhil olan roman nev'ini hem toplumsal değişimin bir yorumlayıcısı; hem de söz konusu değişimin bir vasıtası olarak görmek mümkündür” (Arık 2002: 302).

İlk Türkçe romanlardan itibaren değerler konusu; yanlış Batılılaşma sorununu temel alarak alafranga-alaturka, Doğu-Batı, eski-yeni, geleneksel-modern, din-dinsizlik, maddiyat-maneviyat karşıtlığı üzerinden kültüre/topluma has değerlerin sorgulanması ve yitip giden değerlerin birey üzerindeki olumsuz etkisi bağlamında işlenmiştir. Başlangıcından itibaren Türk romanının “bizim toplumumuzda da modern (Batılılaşmış) bir hayatı, geleneksel olandan

farklı bir sosyal yapıyı öngör[mesi] ve toplum içinde böyle bir vizyonla gir[mesi]; onu değiştirecek, alt üst edecek bir dünyayı sun[ması]” (Andı 2004: 18) bakımından değer değişimlerini ve yitimlerini ele aldığı söylenebilir. Ahmet Mithat Efendi'den Recaizade Mahmut Ekrem'e, Hüseyin Rahmi Gürpınar'dan Yakup Kadri Karaosmanoğlu'na Halide Edip Adivar'dan Abdülhak Şinasi Hisar'a, Peyami Safa'dan Ahmet Hamdi Tanpınar'a kadar süregelen süreçte pek çok romancı değerlerin yitirilmesini Doğu-Batı çatışması, topluma özgü geleneklerin unutulması, kültürel kimliğin çözülmesi ve kurumların yozlaşması gibi meseleler etrafında anlatmıştır. Batılılaşma eğiliminin arttığı “özellikle devrim sancılarının çekildiği, ideolojik kavgaların yapıldığı çalkantılı dönemlerde yazarlar bu değer kargaşalığı karşısında, çırpınan ideolojilerini tartmak, sorguya çekmek ve kendi tutumlarını ortaya koyma gereğini duyarlar” (Moran 2003: 24). Bu yazarların başat romanlarına bakıldığında birtakım değerlerin çözülüşü, kuşak çatışmaları, Batılılaşma meselesinden kaynaklanan yozlaşma ve özentî yaşam biçimleriyle birlikte bunların yarattığı karmaşa ve krizlerin işlendiği görülmektedir.

Değerlerin yitirilmesi, Cumhuriyet döneminde hem toplumcu-gerçekçi romancıların hem de modernist romancıların eserlerinde öne çıkan temalardan olmuştur. Söz gelimi Sabahattin Ali ile Yaşar Kemal'in eserlerinde yozlaşma mitosu/teması çevresinde yitirilen değerlerin sorgusu karakterler üzerinden ve keskin bir otorite (devlet)-insan-toplum eleştirisi bağlamında anlatılmıştır. Eserlerinde “güzelliğin, iyiliğin, sevginin yitip gittiğini anlatan” (Moran 2006: 155) öykülere / hayatlara yer veren bu tip yazarlar daha çok yozlaşma izleği çevresinde o yıllardaki toplumsal yapıdan kaynaklı değerleri ve görüşleri sorgulamışlardır. Toplum ve taşıyıcıyı merkeze alan bu eğilimdeki romancılar “ülkenin tarihsel süreç içinde geçirdiği değişimi toplumsal, ekonomik ve insanî değerler bakımından ele alarak dikkatleri üzerlerine çek[mişlerdir]” (Gündüz 2016: 789). Diğer taraftan Yusuf Atılgan, Oğuz Atay, Adalet Ağaoğlu gibi modernist yazarlar da aydın bireyi evrensel ve Türk kültürüne has değerler bağlamında anlatırken onların hayat karşısında takındıkları tavrı, sergiledikleri tutumu bir kısım değerleri de içine alacak şekilde sorgulamaktadırlar. Örneğin Oğuz Atay, Tehlikeli Oyunlar romanında bir gecekonduya yerleştirdiği “küçük burjuva aydının kendisini arayışını anlatırken, kentteki çirkinleşmeyi, burjuva evlerinin görgüsüzce tasarlanmış mimarisini de ihmal etmemiş” (Türkeş 1999: 116) bir nevi yitirilen estetik değerleri sorgulamıştır.

Değer sorunsalının 1980 ve sonrası romanlarında ise ülkenin sosyolojik şartlarını yansıtan bir duyarlılıkla ele alındığını söylemek mümkündür. Siyasi çatışmalar, ahlaki, toplumsal karışıklıklar ve bireysel önceliklerin değişime uğramasıyla birlikte değerlerde belirgin bir çözülüş görülür. Bu anlamda “1980 yılında yazılan romanlarda sadece yerli ve millî değil aynı zamanda evrensel değerler olarak kabul edilen birçok ülkenin tükenişine şahit oluruz. Çözülen değerler zaten sarsılan toplumu gözler önüne sermektedir” (Turna 2011: 3). 1980-2000 arasında yazılan romanlara bakıldığında da artan içgöç ve hızlı kentleşme süreciyle birlikte ahlaki, iktisadî, dinî, millî, ilmî, hukukî, sosyal, siyasal, estetik değerlerin çözülmesinin kısmen işlendiği söylenebilir. Kimi yazarlar eğitim-cehalet, gelenek-modern, köy-kent karşıtlığı içinde hayata tutunmaya çalışan kahramanları vasıtasıyla değerlerin çözülüşünü ortaya koyarlar.

Diğer taraftan Türkiye'nin toplumsal hayatındaki dönüşümler ve sosyolojik anlamda geçirdiği değişimler, 2000 sonrası Türk romanında da yansımaları bulmuştur. Kimi

romancılar konu/tema bağlamında farklılaşan yaşam koşullarını ve değişen değer yargılarını sorgulayarak bireyin psikolojisine ve toplum içindeki konumuna eğilmişlerdir. Özellikle ekonomik, siyasal ve sosyal sebeplerden dolayı eskiye oranla artan içgöç, geçim sıkıntısı, para hırsı, dünyevi yaşama arzusu, çarpık kentleşme, sınıfsal ve ideolojik çatışmalardan kaynaklı yozlaşma, kültüre özgü değerleri derinden sarsmıştır. Yazarlar da bu doğrultuda bireyin süregelen hayat içindeki tutumlarını toplum merkezli irdeleyerek kültürel anlamdaki bu yozlaşmayı değerler bağlamında eserlerinde işlerler. Benimsedikleri yeni roman anlayışları ve denedikleri farklı anlatım teknikleriyle evrensel değerleri de içine alan bir değer sorgusuna girerler. Bazı romanlarda yitirilen değerlerin, önemini kaybeden geleneklerin, yadsınan ölçütlerin insanı ve toplumu ne yönde etkilediği doğal/canlı bir biçimde aktarılır. Özellikle konusunu gündelik yaşamdan alan, toplumsal meselelere eğilen ve canlı/doğal tiplere yer veren romanlarda, cemiyet hayatının değişen değer yargıları eleştirel bir gözle okura sunulur.

Romancılar, yozlaşan değerleri sosyal eleştiri bağlamında anlatırken insanın yaşadığı değerler çatışmasını da gözler önüne sererler. 1980 sonrası romancılarında görüldüğü gibi bu dönemin yazarları, evrensel değerleri kapsayan bir duyarlılıkla birtakım değerleri sorgulayıcı bir tavırla ele alırlar. Gelenek-modern, adalet-adaletsizlik, iyilik-kötülük, inanç-inançsızlık, yoksulluk-zenginlik gibi karşıtlıklar üzerinden anlatırlar. Bu bakımdan 2000 sonrası yazılan romanlar, işlenen temaların zenginliği kadar Türkiye'nin değişen yüzüne ve sosyolojik dönüşümüne ayna tutmalarıyla da öne çıkar. Yitirilen değerlere, toplumsal çözümlere yer vermeleriyle ilgi uyandırırılar. Türk romanının genel görünüşü içinde 1980 sonrasının önemli yazarlarından Orhan Pamuk da romanlarında, bazı yönlerden Türk toplumunda görülen değerlerin çözülüşünü ve ülke insanın değerlere yaklaşımını kültürel ve estetik bağlamda ele almıştır.

3. Orhan Pamuk'un Romancılığı ve Değerlere Yaklaşımı

Orhan Pamuk, yazma sürecinde sık sık araştırmalar, geziler, gözlemler yapması, edebiyat kuramlarını, çağının roman anlayışlarını, anlatım tekniklerini iyi bilmesi ve bütün bunları farklı şekillerde eserlerinde yansıtmasıyla öne çıkan bir yazardır. Bu anlamda her romanında konu, içerik, anlam, dil ve anlatım açısından yeniliklere imza atar. Romanları yaklaşık 62 farklı dile çevrilen Pamuk, dünyanın dört bir yanından geniş bir okur kitlesine sahiptir. Aynı zamanda yazar, 2006'da dünyanın en prestijli edebiyat ödüllerinden birisi olan *Nobel Edebiyat Ödülü*'ne layık görülmüştür. Türk romanının bugün de yetkin örneklerini veren yazar, sosyal gerçeklikle estetiği bütünleştirmiş sanatçı kimliğiyle öne çıkar. Sibel Irzık'ın ifadeleriyle söylenecek olursa Pamuk "hemen hemen her romanında, sanatın hayata, hayatın sanata nasıl dokunduğunu, bu dokunuştan farklı sanat türlerinde, farklı sanat anlayışları ya da üslupları içinde farklı biçimlerde gerçekleştiğini, yine bu dokunuşun nasıl bazen yaratıcı, özgürleştirici, bazen de baskıcı, hatta ölümcül olabildiğini konu edinen bir yazar[dır]" (2008: 31). Sanatçının başarısızlıkla sonuçlanan ressam olma hevesinden ve mimarlık eğitimi serüveninden sonra yirmili yaşlarından itibaren tek uğraşısı edebiyat ve yazı olmuştur. Bu anlamda daha çok roman türü üzerinde yoğunlaşan Pamuk, 1974'te başladığı yazarlık serüvenine, şimdiye değin 10 roman sığdırmıştır.

Pamuk, farklı anlatım teknikleri kullanması ve çeşitli anlatım denemeleriyle Türk edebiyatında modernist ve postmodernist romancılar arasında değerlendirilmektedir. Doğu-

Batı, eski-yeni, geleneksel-modern çatışması, kimlik sorunsalı, ikilik, arayış, siyaset, tarih, aşk, gizem, korku, intihar, eşya, din, aile ilişkileri, kentleşme, içgöç ve İstanbul onun roman anlayışını yansıtan başlıca meseleler ve temalardır. Ayrıca onun romanları tarihten/tarihsellikten beslenmesi ve çağının/modern zamanların bir çıkış yolu arayışını içermesi açısından kıymetlidir. Jale Parla da “Pamuk’un romanlarının, Türk ve dünya romanını iyi bilen, yerel rengi kuvvetle yansıtan, kimlik sorusunu tarih ve bellek eksenlerinde irdeleyen ve bunlardan oluşan anlatıyı, ilksel ve evrensel bir temayla, arayış temasıyla kurgulayan romanlar olduğunu” belirtmektedir. <http://t24.com.tr/k24/yazi/tuhaflıklar-diyarında-tuhaf-bir-karakter-istanbul-ve-mevlut>, 23 (Son Erişim Tarihi: 12.02.2019).

Bu anlamda Pamuk, eserlerinde Batı kültürüne, evrensel ve modern ölçütlere yer vermekle birlikte Doğu kültüründen, gelenekten ve değerlerden kimi yönleriyle yararlanmasıyla da dikkati çeker. Bazı romanlarında kültürel öğeleri, toplumsal değişimleri ve yozlaşmaya uğrayan değerleri insanı merkeze alarak sosyolojik bir dikkatle ortaya koyar. *Cevdet Bey ve Oğulları* (1982), *Beyaz Kale* (1985), *Kara Kitap* (1990), *Yeni Hayat* (1994), *Masumiyet Müzesi* (2008) gibi eserlerinde Doğu-Batı çatışması ve eski-yeni karşılaştırması bağlamında bu hususlara bazı yönlerden değindiği görülebilir. Parla’ya (2005: 360) göre “temsilde Doğu ve Batı geleneklerini birleştiren bir hüner, Pamuk’un romancılığının belirleyici arayışıdır.” Aynı çerçeve içinde yazar hem Doğu hem de Batı kültürüne özgü unsurları sentezleyerek kimi romanlarında kaybolan, yozlaşan değerlere yer verir. Değer olgusunu işlediği romanlarında eleştirel bir tutumdan ziyade Türkiye’nin sosyal, siyasal ve kültürel anlamda geçirdiği değişimi/dönüşümü ortaya koyarak çoğu kez tarafsız bir gözle meselelere yaklaşır. Yitirilmiş değerlerden hareketle toplumsal kırılmalara, insanın yabancılaşmasına ve yozlaşmasına dikkati çeker. Pamuk’un zamanla değer yargılarının farklılaşmasını, insanın kendilik bilincinin dönüşmesini, bireyin parçalanmışlığını gösterme adına bu meseleyi ele aldığı düşünülebilir. Bu anlamda “Roman sanatının temel derdinin hayatı doğru temsil etmek olduğuna inan[an]” Pamuk (2011: 53), özellikle Türk toplumunun geçirdiği değişimi geçmiş, gelenek ve yozlaşma bağlamında irdeleyerek kendi söylemiyle ‘saf ve düşünceli romancı’ bakış açısıyla ele alır.

Yazıya konu olan *Kafamda Bir Tuhaflık* romanı, yazarın ilk romanı *Cevdet Bey ve Oğulları*’na benzer bir duyarlılıkla kaleme alınmış olmakla birlikte köyden İstanbul’a göç etmiş yoksul aileleri ve kişileri anlatması bakımından farklılık gösterir. Pamuk, bu romanıyla “daha önceki romanlarında pek değinmediği İstanbul’un öteki yüzünü, özellikle 1960’lı yıllardan itibaren taşradan yoksul halkın İstanbul’daki tutunma çabasını” (Demir 2016: 87) anlatır.

4. Yitirilmiş Değerler Açısından *Kafamda Bir Tuhaflık* Romanı

İstanbul’da burjuva çevrelerinde doğup büyüyen ve bunun etkileri hemen hemen bütün romanlarında görülen Orhan Pamuk, 2014’te yayımlanan *Kafamda Bir Tuhaflık* romanıyla ilk kez büyüdüğü çevrenin dışına çıkar. Daha önce anlattığı orta sınıftan kahramanları bir tarafa bırakarak kentlin yadsınan öteki yüzüne bakışını yöneltir. Taşradan gelen yoksul köylüleri, geçim mücadelesi veren kahramanları kurgunun merkezine yerleştirerek yoksul semtleri, kenar mahalleleri romanına taşır. Bu romanıyla içgöç, evlilik, kız kaçırma, geçim sıkıntısı, işsizlik, unutulmaya yüz tutmuş meslekler, aile, dostluk, yozlaşma, haksızlık, çarpık kentleşme, siyaset, ölüm gibi meseleler etrafında Türkiye’nin

geçirdiği sosyolojik dönüşümü dikkatlere sunar. Romanın büyük bir kısmında yazar, çoğul anlatıcılar vasıtasıyla -kahramanların olayları kendi bakış açılarıyla anlatmaları ve yorumlamalarıyla- samimi bir üslupla anlatısını kurar, böylelikle anlatımda doğallığı sağlamış olur. Romanda başkışı Mevlut Karataş'ın hayatı, ailesi ve yakın çevresi üzerinden İstanbul'un 1950'lerden 2010'lara uzanan süreçteki değişimi/dönüşümü gözler önüne serilir. Arka planda ise bu değişim sürecinde yitirilen değerler, kaybolan gelenekler ve toplumsal çözümler anlatılır. Sarıkaya'nın (2015: 87) ifadesiyle "Pamuk, romanda gizli bir özne olarak İstanbul'u 1950'lerden itibaren kronolojik bir seyirle 2010'lara doğru işlerken kentin mekânsal ve demografik gelişimine ve yozlaşmasına Marksist geleneğin yaklaşımlarını hissettirecek biçimde atıflarda bulunur." Bu bağlamda yazar, üzerine altı yıl çalıştığı romanında köyden kente daha iyi bir hayat yaşama umuduyla göç eden, boza ve yoğurt satıcılığı yapan Mevlut'un çocukluktan itibaren başından geçen olayları ve yakın aile çevresindeki kişilerin yaşamlarını Türkiye'nin geçirdiği toplumsal değişimlerle birlikte okurun ilgisine sunar.

Mevlut'un hayatını çocukluğundan başlayıp belli bir gelişim çizgisi içinde anlattığı için *gelişim (bildungsroman)*, iki aileyi odak noktası yaptığı için de *aile romanı* olarak adlandırabilecek eser, İstanbul'un yoksul semtlerinin tarihsel süreçteki sosyolojik değişimini değerlerin yozlaşması ve kaybedilmesi bağlamında aktarmasıyla *belgesel roman*¹ niteliği taşır. Bu doğrultuda romanda anlatılan yaklaşık 50-60 yıllık zaman kesitinde insanların yitirdiklerine yer verilir. Diğer taraftan köyden kente gelen kadınların kendi sesleriyle var olmaya çalıştıkları romanda Pamuk, kadının değerini ve çalışma hayatına girişini de birtakım değerler içinde ele alır. Bu bakımdan yazar, diğer romanlarında olduğu gibi "Karakter anlatıcıları devreye daha çok sokarak anlatısını değişik bilinçlerle kurmuş, olayları karakterlerin gözlerinden, bilinçlerinden ve seslerinden anlatmaya ağırlık vermiştir" (Esen 2008: 272). Çoğul anlatıcı ve bakış açısını tercih ederek birbirine karşıt değerleri, görüşleri ve söylemleri bir arada vermiş, kişilerin düşüncelerini yargılamaktan ziyade onların kendilerini daha doğal ifade etmelerine olanak tanımıştır. Yazar, bunu zaman zaman karakterlerin iç konuşmalarıyla destekler. Başkahraman Mevlut Karataş'ın yaşamı ve onun çevresiyle ilişkileri bağlamında sosyal meseleler ve değişimler başta olmak üzere birçok konuyu ele almasına karşın, arka planda bu değişimlerin bir sonucu olarak yitirilmiş değerleri sorgular. Yazıda bu değerler olaylardan, durumlardan ve kahramanların davranışlarından hareketle örneklendirilerek anlatılacak ve değerlerin yitilmesiyle ilgili birtakım değerlendirmelerde bulunulacaktır.

4. 1. Roman Neyi Anlatır?

Kafamda Bir Tuhaflık, 1968'den 2012'ye dek uzanan geniş bir zaman kesitinin anlatıldığı 480 sayfalık bir roman olup yedi ana bölümden ve bu bölümlere ait toplam elli

¹ Murat Gülsoy da romanda "başından itibaren neredeyse 'belgesel' bir roman içinde olduğumuz izlenimi yaratacak bir biçim" seçtiğini belirtir. Romanın "sonuna kadar bu belgesel olma iddiasını" sürdürdüğünü "İstanbul'un sokaklarında midyecilikten yoğurtçuluğa çeşitli alanlarda seyyar satıcılık yapan insanların üretim süreçlerinden, Gazi Mahallesi'nin kuruluşuna, dini pratiklerin gündelik yaşamın sürdürülmesinde nasıl bir dayanışma ve sosyal kimlik işlevi yüklediğinden, askeri darbenin etkilerine, görücü usulü ile evliliğin yazılı olmayan kurallarından kaçak elektrik kullanımının nasıl gizli bir ekonomi ağı oluşturduğuna ilişkin son derece ayrıntılı bir panorama sunar" şeklinde ifade eder. <https://t24.com.tr/k24/yazi/kafamda-bir-tuhaflik-pek-ama-nedir-bu-tuhaflik.24> (Son Erişim Tarihi: 15.02.2019)

yedi alt bölümünden oluşmuştur. Tarihlerle sunulan ana bölümlerde, sırasıyla 1982, 1994, 1968-1982, 1982-1994, 1994-2002, 2009, 2012 yılları/yılları arası anlatılmış, geriye dönüşlerle 1950'li yıllara kadar gidilmiştir. Alt bölümler ise başlıklarla adlandırılarak sunulmuştur. Romanda, 1960 yılların başlarında Konya Beyşehir'den İstanbul'a göç eden Aktaş ve Karataş ailelerinin hayata tutunma mücadelesi ele alınmıştır. Bununla birlikte başkişi Mevlut'un hayat hikâyesi çevresinde İstanbul merkeze alınarak içgöç, gecekondulaşma, aile, aşk, evlilik, askeri darbeler, ideolojik çatışmalar, çalışma hayatı, sokak meslekleri, geçim sıkıntısı, gelenek, yozlaşma gibi konular anlatılmıştır. Ayrıca geçen zamanın ve değişen yaşam koşullarının insanların yaşamı üzerindeki etkisine yer verilmiştir. Mevlut, bu zaman aralığında gittikçe kalabalıklaşan sokakları, caddelerde yükselen devasa binaları, kurulan gecekondu mahallerini gözlemlerken insanların hangi yollarla zengin olduklarına, ülkenin karışık durumlarına, siyasi çatışmalarına şahit olmuştur. Geçen zaman içinde değişen öncelikler, başkalaşan olgular ve yitirilen değerler en çok Mevlut'u etkilemiştir. Giriştiği çoğu iş, bir süre sonra iktisadi değişimlerden dolayı anlamını yitirmiştir.

Sokaklarda geceleri boza, gündüzleri yoğurt satarak geçimini sağlayan Mevlut, bir sabah uyandığında yoğurt fabrikaları açıldığını görür ve işinin eskisi kadar kolay olmadığını anlar. Değişen dünyaya, ekonomik şartlara ve zamana ayak uydurmasının gerekli olduğunun farkında olmakla birlikte eski alışkanlıklarından da bir türlü vazgeçemez. Bu duygularla sık sık tuhaflığın kendisinde mi yoksa yaşadığı dünyada mı olduğunu sorgular. Bu anlamda Orhan Pamuk, eserinde gelenekle modernizm, iyiyle kötü, maneviyatla maddiyat, duyguyla akıl arasında kalmış roman kahramanının kafa karışıklığını 'tuhaflık' hissi etrafında anlatır. Başkahramanın meselelere bakışında beliren tuhaflık hissi, değişen zamanla birlikte yitirilmiş değerlerin korunmasına ve yaşatılmasına yönelik yorumları da içerir. Bu bağlamda Mevlut'un hayat hikâyesi değişen zamanın getirdikleri ve toplumsal yozlaşmanın etkilerini içeren bir duyarlılıkla okura aktarılır. Geçen zaman Mevlut'un dünyasında üç şeyi -iyi insan olma, boza satma isteği ve kafasındaki tuhaflık hissi- değiştirmez. Yazar, Mevlut üzerinden yeri geldikçe bu değerlerin korunmasına atıfta bulunarak anlatı boyunca onun kültürünü, geleneklerini, değerlerini koruduğunu göstermeye çalışır. Diğer kahramanlardan farklı oluşunu çeşitli vesilelerle dile getirir. Böylelikle romandaki Mevlut portresi, yaşadığı çağdaki değişime, yozlaşmaya karşı duran yönüyle çizilir. Bu bakımdan Mevlut her ne kadar resmi ve özel görüş ayrımıyla bir bölünmüşlük yaşasa da romanın sonunda diğer roman kahramanlarına nazaran değerlerini koruyabilmesiyle öne çıkmaktadır.

4. 2. Ahlaki Değer Yitimi

Kafamda Bir Tuhaflık'ta ahlaki değerlerin yitirilmesine içgöçle birlikte değişen toplum yapısı, maddiyat hırsı ve insan ilişkilerinin yozlaşması bağlamında yer verilmiştir. Romanda kahramanlar arasındaki çıkar çatışmaları, aile bağlarının zayıflaması, sosyal yaşamdaki adaletsizlikler ve ticari ilişkilerdeki yolsuzluklar üzerinden ahlaki değerlerin yitime uğradığı sezdirilir. Bu anlamda kurgunun başından sonuna kadar ahlak problemi, kahramanların kendilerini ifadelerinde ve çevreleriyle iletişimlerinde öne çıkar. Örneğin Mevlut'un Rayiha'yı kaçırmamasının anlatıldığı birinci bölümde Mevlut, kaçırdığı kızın Korkut'un düğününde görüp beğendiği ve üç yıl uğruna aşk mektupları yazdığı Samiha değil de onun ablası Rayiha olduğunu fark eder. Kendisine yardım eden amcasının oğlu Süleyman'ın Semiha'ya duyduğu ilgiden dolayı kendisine yalan söylediğini ve yazdığı mektupları ona

değil de ablasına verdiğini anlar: “Amcasının büyük oğlu Korkut’un düğününde gördüğü kız değildi bu. Onun yanındaki ablasıydı. Mevlut’a düğünde güzel kızı göstermişler, yerine ablayı yollamışlardı. Aldatıldığını anlayan Mevlut utanç duyuyor, adının Rayiha olduğuna bile emin olamadığı kızın yüzüne bakamıyordu” (Pamuk 2014: 20). Süleyman’ın oyununa geldiğini anlayan Mevlut’un gönlü arabada kendisine şefkatle bakan kızı geri göndermeye el vermez ve onun kaderi/kısmeti olduğunu düşünerek bu durumu kabullenip evlenir. Kafasında daima aldatıldığı düşüncesini taşısa da bunu Rayiha’nın kalbinin kırılmasından korktuğu için dile getirmek istemez. Bu bakımdan iyi, dürüst, vefakâr, sadık karakter özellikleriyle öne çıkan Mevlut romanda ahlaki değerleri koruyan yönüyle yer alır. Mevlut’un bu değerleri koruduğu en azından korumaya çalıştığı çeşitli vesilelerle aktarılır. Söz gelimi zengin mahallelerde apartman binalarında boza satan Mevlut, eskiden bazı dairelerde yaşayanların çağrısıyla salona, mutfağa kadar girer ve bozasını dağıtır. Girdiği bir dairede yaşayanlarla arasında geçen şu konuşmalar Mevlut’un ahlaki değerler konusundaki hassasiyetini göstermesi açısından önemlidir:

“Bozacı, sen bundan para kazanabiliyor musun?”

“Kazanıyoruz, hamdolsun.”

“Demek bu işte para var... Kaç yıldır yapıyorsun sen bu işi?”

“Yirmi beş yıldır bozacılık yaparım ben. Eskiden sabahları yoğurt da satardım.”

“Yirmi beş yıldır yapıyorsan, para da kazanıyorsan zengin olmalısın. Öyle mi?”

“Biz ne yazık ki zengin olamadık,” dedi Mevlut.

“Niye?”

“Köyden birlikte geldiğimiz akrabalarımızın hepsi zenginler şimdi, ama bize kısmet değilmiş.” “Sana niye kısmet olmadı?” “Çünkü ben dürüstüm,” dedi Mevlut. “Ben bir evim olsun, kızıma iyi bir düğün yapayım diye yalan söylemem, çürük mal satmam, haram yemem...” (Pamuk 2014: 32).

Ancak Mevlut’un boza satmak için gittiği apartman dairelerinden birinde kendisine bozanın alkollü olup olmadığı sorulduğunda ‘bunun doğru olmadığını bile bile’ “Bozada alkol yoktur. Olsaydı ben satmazdım zaten” (Pamuk 2014: 35) sözlerinde görüleceği üzere yalan söyleyerek tam tersi bir davranış sergilediği de görülür.

Diğer yandan romanda ahlaki değerlerin yitirilişi, sokaklarda yoğurt satan Mevlut ile babasının izlenimleri ve tutumlarından hareketle aktarılır. Söz gelimi yazar anlatıcı, baba ve oğulun “Sokak kavgalarında, trafik kazalarında, yan kesicilik ya da kadınların taciz edilmesi gibi durumlarla karşılaştıklarında, çılgınlıklar atılırken, tehditler savrulur, küfürler edilir, bıçaklar çekilirken babası hemen olay yerinden uzaklaşırdı” (Pamuk 2014: 67) şeklinde anlatırken o yıllarda insanların ahlaki açıdan ne denli yozlaştığına dikkati çeker. Mevlut ile babasının ise bu tür davranışlardan uzak durduğunu ve tek amaçlarının geçimlerini sağlamak için çalışmak olduğunu belirtir.

Romanda kişiler arasında görülen aldatma, ihanet, sadakatsizlik, yalan söyleme, kötülük gibi olgular yitirilen ahlaki değerlerin birer göstergesi olarak sunulmuştur. Mevlut’un amcası Hasan Aktaş, onun oğulları Korkut ile Süleyman, yakın arkadaşı Ferhat ve Rizeli iş adamı Hacı Hamit Vural ahlaki açıdan yozlaşmış tipler olarak kurguya dâhil edilmişlerdir.

Para ve maddiyat hırsıyla, bir şeylere kolay yoldan sahip olma arzusuyla tutuşan bu karakterler ahlaki değerlerini çoğu yönden kaybetmişlerdir. Bu şahıslar bu durumun farkında olmakla birlikte yaptıklarına kılıf aramakta, kendilerini aklamak adına çeşitli bahanelere sarılmaktadırlar. Örneğin Hasan Aktaş, büyük oğlu Korkut'u evlendirirken yıllar önce kardeşi Mustafa ile birlikte çevirdikleri araziyi ona söylemeden Hacı Hamit Vural'a satar. Kardeşi bunu öğrenip hesap sorunca durumu kurtarmak ve haklılığını göstermek için arsadan yol geçeceğini ve arazilerinin parasız istimlak edileceği gerekçesini ileri sürer. Kardeşini "Baktım ki bizim Kültepe'deki arsa bedavaya gidecek (...) ben de o sırtlardaki arsaların kâğıtlarını toplayan Hacı Hamit Vural'a sattım. Allah razı olsun, eli açık adam, iyi de para verdi!" (Pamuk 2014: 128) diyerek kandırır. Bu olaydan sonra Musfata Karataş oğlu Mevlut'a sık sık ağabeyi ve yeğenlerinden uzak durmasını, evlerine ve bakkallarına gitmemelerini öğütler. Mevlut da babasının öfkesine katılarak, amcasının ortak arsanın kâğıdını kendilerine sormadan satmasını kabullenemez. "Buna onların İstanbul'da daha başarılı ve zengin olmaları da eklenince kişisel bir haksızlığa uğradığını hissedip öfkeleni[r]." Ancak "amcası ve oğullarını silip atamayacağını, onlar olmadan şehirde yapayalnız kalacağını" düşündüğünden babasından habersiz onlarla görüşür (Pamuk 2014: 129). Mevlut her ne kadar onlarla oturup görüşse de aldatıldıkları ve kandırıldıkları gerçeğini unutmaz. Aklına geldikçe amcasının küçük oğlu Süleyman'a bu durumdan yakınır: "Biz de buraya köyden öyle geldik, ne var!" dedi Mevlut. "Siz Aktaşlar maşallah kârdasınız da babamla biz o kadar çalışmamıza rağmen İstanbul'un nimetlerinden istifade edemedik bir türlü. Arsamız da uçup gitti" (Pamuk 2014: 133).

Bunun yanında romanda aldatma konusuna Ferhat'ın elektrik işindeki hem gözlemledikleri hem de kendi yaptığı davranışlar, Mevlut'un büfede çalışırken diğer çalışanların patronu kandırarak kazancın bir bölümünü ceplerine atmalarından hareketle değinilmiş, özellikle iş hayatında insanların para uğruna ahlaki değerleri hiçe saydıkları gösterilmiştir. Diğer taraftan ahlaki değer yitimi açısından romanda sadakatsizlik konusuna da evli çiftlerin birbirini aldatması ve kadın-erkek ilişkilerinin cinsellik çevresinde sürdürülmesi bağlamında yer verilmiştir. Ferhat'ın eşi Samiha'yı pavyonda çalışan Selvihan'la sevgili olup aldatması hem duygusal hem de fiziksel/tenzel bir sadakatsizlik örneği ve ahlaki anlamda bir çöküşün bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Diğer taraftan romanda ahlaki değerlerin çoğu anlamda yitilmesine rağmen bazı insanların doğruluk, dürüstlük gibi olguları koruduğundan bahsedilir. Söz gelimi Ferhat'ın elektrik tahsildarlığı yaparken borcu ödenmediği için elektriklerini kestiği dairelerin birinde yaşayan bir kadının, elektriği tekrar açmak için rüşvet almayı bekleyen Ferhat'a "ne yazık ki ben hayatta kimseye ne rüşvet verebildim, ne de vereni hoş görebildim. Kızıma örnek olmak için yaşıyorum" der. Ardından kadın, eliyle pencereden şehri gösterip "Bu on milyon insanı İstanbul'a toplayan şey ekmek parasıdır, çıkardır, faturadır, faizdir benden daha iyi bilirsiniz. Ama bu mahşeri kalabalığın içinde kişiyi ayakta tutan tek bir şey vardır, o da sevgidir" (Pamuk 2014: 330-331) diyerek ahlaki erozyona uğramış Ferhat'a güzel bir ders verir.

4. 3. Sosyal Değer Yitimi

Romanda sosyal değerlerin yitilmesi kadın, evlilik, aile, insan ilişkileri ve toplumsal çözümler bağlamında ele alınmıştır. Romanda özellikle aile bireyleri arasındaki bağların zayıflaması, arkadaşlıkların bir çıkar ilişkisine dönüşmesi, birlik ve beraberliğin azalması,

samimiyetin ve vefanın büsbütün önemini kaybetmesi bağlamında yok olan sosyal değerler işlenmiştir. Bu anlamda geleneklerin ve birtakım toplumsal değerlerin yitirilmesine, insanlar arasındaki güvensizliğin ve vefasızlığın artmasına Mevlut'un çalıştığı işlerden hareketle ve aile fertleriyle ilişkisi çevresinde bakmak mümkündür. Örneğin Mevlut 1994'ün Mart ayında İstanbul'da eskiye oranla çoğu şeyin anlamını yitirdiğini düşündüğü karanlık bir gecede, sokaklarda boza satarken bir apartmandan hızla ve sessizce sarkıtılan bir sepetle yüz yüze gelir. "Bozacı, bozacı, iki kişilik," diye seslenen bir çocuk sesi işitir. Bu husus romanda Mevlut'un sevinci etrafında yitirilen sosyal değerleri gösteren yönüyle aktarılır:

"Sepet karanlıkta gökten önüne bir melek gibi inmişti. İstanbulluların sokaktan geçen satıcıdan, pencereden ipe sepet sarkıtıp alışveriş etmeleri artık unutulmuş bir alışkanlık olduğu için bu kadar şaşırılmıştı belki de Mevlut. Ta yirmi beş yıl önce ortaokul öğrencisiyken babasıyla yoğurt ve boza sattığı günleri hatırladı. Hasır sepetin içindeki emaye kaba, yukarıdan seslenen çocukların istediklerinden daha fazla, iki bardak değil neredeyse tam bir kilo boza boşalttı. Ve bir melekle temas etmiş gibi iyi hissetti kendini" (Pamuk 2014: 27).

Aynı gece sokaklarda boza satmaya devam eden Mevlut, bir apartmanın üst kat penceresinde kendisini çağıran bir başka ses daha duyar. Apartmana girip dairenin olduğu kata çıkınca onu kapıda bekletmeyip "Gel içeri bozacı, üşümüştündür" diye evlerine davet ederler. Ona "eski zamanların iyi insanları gibi davranırlar]" (Pamuk 2014: 31). Mevlut karşılaştığı bu ilgi ve samimiyet karşısında oldukça şaşırır ve bu değerlerin büsbütün kaybolmadığına içten içe sevinir. Gene bu dairede kendisine yöneltilen sorulardan ve insanlarla arasında geçen konuşmalardan sonra Mevlut, babasıyla sokaklarda yoğurt sattığı eski günleri anımsar. Eskisine oranla artık ev içlerine, aileler arasına daha az çağrıldığını düşünür. Yirmi beş yıl öncesinde ise neredeyse herkesin kendisini daireye aldığından, müşterilerin mutfakta "Üşüyor musun, sabahları okula mı gidiyorsun, bir çay ister misin?" şeklinde kendisine sorular yönelttiğinden, bazı ailelerin kendisini salonlarına davet ettiğinden hatta masalarına oturttuğundan bahseder. O güzel zamanlarda işlerinin yoğunluğundan yapılan ikramın ve gösterilen şefkatin tadını çıkaramadan aceleyle evlerden ayrıldığını dile getirir. Uzun zaman sonra ilk defa birileri kendisine bu kadar ilgi gösterdiği için zayıf davrandığını düşünen Mevlut, evdeki ortamı ve kalabalığı ise geçmişine kıyasla tuhaf bulur. Bu dairede gözlemlediklerinden hareketle eskiden mutfaklı, aileli evlerde böyle kadımlı erkekli, rakı sofralarının ve sarhoş sohbetlerinin çok olmadığını ifade eder (Pamuk 2014: 37).

Romanda geçen zamanla birlikte İstanbul'da misafirperverlik, nezaket, sevgi, merhamet, iyilik, vefa, birlik ve beraberlik gibi sosyal değerlerin yavaş yavaş kayboluşuna değinilir. Söz gelimi yıllar sonra Mevlut, "Eskiden, bayram namazından sonra babası ve amcası ve amcaoğullarıyla birlikte güle konuşa Duttepe'ye çık[tıklarından], sabah kahvaltısı olarak Safiye Teyze'nin aile kalabalığı için yaptığı börekleri çay içerek ye[diklerini]" anımsar. Şimdilerde ise (2012 yılında) "Artık herkes ayrı yaşadığı için herkesi gördüğü, uğramayı alışkanlık edindiği bir mekân[ın]" olmadığından yakını (Pamuk 2014: 451). Böylelikle romanda eskisine oranla anlamını kaybetmiş sosyal değerler okura sezdirilir.

Bunun yanında romanda Abdurrahman Efendi'nin Samiha ile evlenmek isteyen Süleyman'ın ailesinden para ve hediyeler alması, kızının sevdiği insan yerine para

karşılığında başka birine verilmek istenmesi sosyal değerlerin yitirilişi olarak okunabilir. Süleyman'ın ağabeyi Korkut, Semiha'nın Ferhat'la kaçtıktan sonra aynı zamanda kayınpederi olan Abdurrahman Efendi ile yalnız kaldığında ona "Bazı babalar önce birinden para alır, çöplenir, sonra daha zengin bir kısmet çıkınca kızı zengine satar, bir de kız kaçtı numarası yaparlar. Hiç yanlış anlama Abdurrahman Efendi, sen muhterem bir adamsın, ama Samiha kaçarken bunu hiç mi düşünmedi?" (Pamuk 2014: 210) şeklinde bir soru yöneltir. Korkut'un bu söyledikleri toplumda ailenin çözülüşünü ve babaların para uğruna kız çocuklarını nelere alet ettiklerini göstermektedir. Sevgi, sadakat, merhamet gibi değerleri hiçe sayan bu tip babalar, kızlarının mutsuzlukları üzerinden kendilerine rahatça yaşayabilecekleri dünyevi bir yaşam inşa etmeye çalışırlar. Abdurrahman Efendi, Süleyman ile Korkut'un kendisine hediye ve para verdiklerini doğrular ancak, Samiha'nın başkasıyla kaçmasının onları dolandırmış olduğu anlamına gelmeyeceğini belirtir (Pamuk 2014: 265). Büyük kızı Vediha da babasını suçlayarak "Sen ne biçim babasın", "Yuva yıkar mıymış hiçbir baba, kızını satıp başlık parası almak için?" şeklinde ağır sözler eder. Abdurrahman Efendi de kendini "yıllarca çektiğim çile, gördüğüm aşığılama, sizleri satıp para kazanayım diye değil, sizleri iyi yaşatacak iyi bir koca bulmak içindi. Kızıyla evlenmek isteyen adamdan para isteyen baba, o kızı yetiştirmek, okula yollamak, giyindirmek ve iyi bir anne olmasını sağlamak için yaptığı masrafları geri almak ister yalnızca" (Pamuk 2014: 269) diyerek savunur. Abdurrahman Efendi'nin kendini savunmak için sarf ettiği sözler hem cehaletin hem de sosyal anlamda değerlerin yok oluşunun bir göstergesidir. Sevgi, saygı ve merhamet gibi olgularla perçinlenmesi gereken aile bağlarının maddiyata dayanması sosyal bir değer çözülmesi olarak okunabilir. İyi şeylere özlemin açıkça görüldüğü ve Mevlut'un gelecek güzel günlere dair umutlarını içeren aşağıdaki alıntıda da yitirilen sosyal değerler bir kez daha hatırlatılır:

"Bazan hiçbir rüzgâr olmadığı halde yapraksız bir ağacın dalları kendiliğinden kıpırdar, mermeri mushuğu her şeyi kırıp kör bir çeşmenin üzerine yazılmış siyasi slogan Mevlut'a hem tanık gelir hem de caminin arkasındaki küçük mezarlıktan seslenen baykuş gibi onu ürpertirdi. 'Bozaaa' diye seslenirdi o zaman Mevlut sonsuz eski zamanlara doğru. Bazan da küçük bir evin açık perdelerinden içeri şöyle bir bakarken, böyle bir evde ileride Rayiha ile kendisinin yaşayacaklarını hayal eder, gelecek güzel zamanların düşlerini kurardı" (Pamuk 2014: 147).

Romanın sonunda Mevlut'un boza satmak için gittiği "arkadaşlar ve aile arası bir bayram neşesinin" hâkim olduğu apartman dairesinde kibar bir hanım ona "Sokaktan sesini işitmek iyi geldi bana. İçime işledi. İyi ki boza satıyorsun. İyi ki 'Kim alacak?' demiyorsun" der. Mevlut ise "Hiç öyle denir mi", "İçimden geldiği için boza satıyorum ben" diye karşılık verir. Kadın bunun üzerine "Hiç vazgeçme bozacı. Bu kuleler, betonlar arasında kim alır deme. Sen hep geç sokaklardan" (Pamuk 2014: 466) diyerek sosyal değerlerin, geleneklerin ve sokak mesleklerinin yaşatılmasının gerekliliğine işaret eder. Hayatta en çok sevdiği iki şeyden birincisinin (Rayiha'nın ölmesi) yitip gitmesine engel olamayan Mevlut, bu mesleği sonsuza dek sürdüreceğini ifade eder. Romanın kapanışı da sosyal değerleri önceleyen ve Mevlut'un insancıl (sadık, vefalı) niteliklerini gösteren "Haliç'e doğru, sonsuzluğa gider gibi inen bir sokaktan aşağı yürürken, gözünün önünde Süleyman'ın balkonundan görüldüğü

manzara canlandı. Şehre söylemek, duvarlara yazmak istediği şey şimdi aklına gelmişti işte. Bu hem resmi, hem şahsi görüşüydü; hem kalbinin hem de dilinin niyeti idi: ‘ben bu âlemde en çok Rayiha’yı sevdim’” (Pamuk 2014: 466) cümlesiyle yapılır. Bu sonda Mevlut’un geçmişe, geçmişin değerlerine, sevdiklerine seslenişi; kirlenmiş/yozlaşmış şeylerin arasında bir karşı duruşu ve masumiyeti içermektedir.

4. 4. Siyasi Değer Yitimi

Kafamda Bir Tuhaflık’ta siyasi değerlerin yitirilişi sağ-sol çatışması, Türk-Kürt, Alevi-Sünni ayrımı ve askerî darbeler üzerinden anlatılır. Siyasi çatışmalardan bir türlü kendini soyutlayamayan romanın başkahramanı Mevlut, anlatı boyunca hangi tarafta olduğunu sorgular. Sünni ve Türk olmasına karşın en yakın arkadaşı Ferhat’ın Alevi ve Kürt olması hayli ilginçtir. Bir tarafta ülkücü/muhafazakâr amcasının oğullarıyla hareket edip duvarlara milliyetçi sloganlar yazarken, öte tarafta Ferhat’la da geceleri duvarlara ‘sol afişler’ asma kafasında beliren bu tuhaflıktan ileri gelir. Mevlut siyasal kavgaları, iki tarafın birbirine karşı düşmanca yaklaşımını eleştirir ve birbirlerini ölümlü tehdit etmelerinden büyük bir korku duyar. Kendisi siyasi bir söylemin ya da ayrımın peşinde olmayan Mevlut, huzurlu bir şekilde yaşamak, ailesini geçindirmek ve insanca muamele görmeyi istemektedir. Çoğu zaman etrafında olup biten çatışmanın, karmaşanın ve ideolojik yozlaşmanın neresinde olduğunu anlamaya çalışır.

Romanda siyasi değerlerin yitirilmesi, Mevlut’un amcasının oğullarının milliyetçi-ülküsül idealleri ile yakın arkadaşı Ferhat’ın adalet/eşitlik arayışı çevresinde onların temsil ettikleri grupların birbirine düşmanca yaklaşımlarından kaynaklı çatışmalar üzerinden anlatılır. Bu anlamda yaşamsal değerlerin hiçe sayıldığı iki karşıt grubun (sağ-sol, ülkücü-komünist, Türk-Kürt, Alevi-Sünni) mücadelesinde siyasi değerlerin pek çok bakımdan kaybedildiğini gösterir. Mevlut, İstanbul sokaklarda boza, yoğurt vb. satarken İstanbul’un farklı mahallelerindeki siyasi bölünmelerin yol açtığı kavgalara tanıklık eder. Romanda siyasi değer yitimine ilk olarak Mevlut ortaokul ikinci sınıftayken gerçekleşen ve İstanbul’da sokakların havasını birden değiştiren ‘1971 Askeri Muhtırası’ çevresinde yer verilmiştir. Yazar anlatıcı tarafından aktarılan bu kısımlarda, ülkedeki fikir ayrılıklarına, yasaklara ve silahlı çatışmalara değinilir. Muhtıra öncesinde yaşanan ve sonra da devam eden karışıklıkların sosyal yaşama olumsuz etkisi ve halkın çektiği sıkıntılar kaybolan değerler bağlamında şöyle dile getirilir:

“1971’in Mart ayında bir askeri darbe oldu, yılların başbakanı Demirel can derdiyle çekildi. Devrimci örgütler bankaları soyuyor, diplomatları kaçırıp rehin alıyor, devlet de ikide bir sıkıyönetim ve sokağa çıkma yasağı ilan ediyor, askerler polisler sürekli evleri arıyordu. Şehrin duvarlarını arananların, şüphelilerin resimleri kaplamış, kaldırımlardaki kitapçı tezgâhları yasaklanmıştı. Bunlar sokak satıcıları için iyi haber değildi. Babası bu “anarşiye sebep olanlara” lanet okuyordu. Ama on binlerce kişi hapse atılıp işkenceden geçirildikten sonra da durum sokak satıcıları ve kayıtsız kıyıtsuz iş yapanlar için düzelmedi” (Pamuk 2014: 78).

1974’ten sonra da sağ-sol ayrımı iyiden iyiye artar. Sünnilerin ve milliyetçilerin mesken tuttuğu Duttepe ile Alevilerin ve solcuların yerleşik olarak yaşadığı Kültepe

arasındaki gerginliğin kanlı bir çatışmaya sebebiyet vereceği beklenir. Mevlut ise “Duttepe ile Kültepe arasındaki gerginliklerin artışı görüyor, kan davasına dönüşmekte olan kavgalara tanık oluyordu ama iki tepe arasında filmlerden çıkma kanlı bir savaşın yaklaşmakta olduğunu sezemiyordu. Çünkü karşılıklı bu iki tepede yaşayanlar arasında, ilk bakışta derin, kanlı bir çatışmaya yol açabilecek farklılıklar yoktu” (Pamuk 2014: 101). Aynıyeten her iki yerleşim yerindeki evlerde yoksul Anadolu köylerinden gelenler yaşamakta, her iki yerde yaşayan erkeklerin yarısı mavi çubuklu pijamalarını giyip uyumakta, kadınların ise yüzde doksan yedisi sokağa çıkarken başlarını örtmektedir. Bu denli benzerliğe rağmen iki mahalle arasındaki kavganın insanın öz saygısını yitirmesinden ve siyasal ayrışmalardan kaynaklandığı açıktır. Kula'nın (2016: 10) ifade ettiği gibi “İçgöçün yol açtığı toplumsal-kültürel-siyasal değişimin yansımaları, romanda ayrıntılandırılır” ve “toplumsal yaşamda ortaya çıkan Alevi-Sünni ayrımı, Duttepe ve Kültepe gibi yeni yerleşim yerleri karşılaştırılarak betimlenir.” Bu mezhepsel ayrım romanda Duttepelilerin “yüzde doksanı Ramazan'da oruç tut[arken]”, “Bingöl, Dersim, Sivas, Erzincan civarından 1960'ların sonunda gelmiş” Alevilerin yaşadığı Kültepe'de bu oran “yüzde yetmişden fazla değildir” şeklinde verilir (Pamuk 2015: 103). Yine romanda siyasal ayrım, iki yerleşim yerinde simgesel değerleri olan kahvehaneler üzerinden sunulur. Romandaki anlatımıyla Duttepe'de bulunan Memleket Kahvehanesi'nde “kendilerine milliyetçi-ülkücü diyen gençler” toplanır. Bu gençlerin amacı “Rus ve Çin devletlerinin esareti altındaki Orta Asya Türklerini özgürleştirmektir.” Bu uğurda “öldürmeye bile hazırdırlar.” Kültepe'deki Yurt Kahvehanesi'nde toplananların amacı ise “Rusya'daki ve Çin'deki gibi özgür bir toplum yaratmaktır.” Solcu-sosyalist gençler de emelleri için “her şeyi göze almaya, hatta ölmeye bile hazırdılar” (Pamuk 2015: 103). Kula'ya (2016: 10) göre “Pamuk'un burada milliyetçi-ülkücüler için “memleket”, solcular için ise “yurt” sözcüğünü kullanması, dil beğenisinin de bir politik ayrımlaşma aracına indirgendliğini gösterir.” Zaman ilerledikçe ülkücüler ile solcular arasındaki gerginlik bir çatışmaya dönüşür. Mevlut okulda, kahvede ve sokakta Alevilere ve Kürtlere yönelik olumsuz söz ve davranışlara şahit olur. Çatışmalar arttıkça ülkücü amcaoğlu Korkut, Mevlut'u ‘komünistlerden uzak durması için’ “Ne yazık ki kurunun yanında yaş da yanacak!” diyerek uyarır. Bu uyarının ardından Alevi ve Kürtlerin de içinde bulunduğu solcuların gittiği kahveler taranır. Bu saldırılar devam ederken Mevlut, “Alevilerin camilere saldırdığı, Ülkü Ocakları'nın bombalandığı ve camilerde içki içildiği gibi söylentileri” işitse de bunlara inanmaz (Pamuk 2015: 114). Bu tür bölünmeler ve ayrımcılığı tetikleyen düşünceler toplumsal yaşamı ve insan ilişkilerini olumsuz yönde etkiler. Bu anlamda romanda işlenen ve yukarıda birkaç örnekle somutlaştırılan sağ-sol çatışmaları, Alevi-Sünni gerginlikleri, Kürt-Türk gibi ideolojik ayrışmalar İstanbul özelinde ülkede siyasal değerlerin yitirildiğini göstermektedir.

4. 5. Dinî Değer Yitimi

Romanda dinî değerlerin yitirilişine dinî istismar eden tarikatlar/gruplar, din adamları ve roman kahramanlarının davranışları üzerinden yer verilmiştir. Aynı zamanda batıl inançlarla ilgili anlatılan bazı durumlar da inançla ilgili değerlerin çözülüşüne örnek oluşturmaktadır. Yazar, bu hususları eleştirmekten çok kahramanların gözünden döneminin ahlaki ve dinî çözümleriyle ilgili mevcut durumu ortaya koyar. Özellikle maddiyatın öncelendiği bir çağda roman kişilerinin dünyevi şeylere kendilerini kaptırarak dinî ilkeleri

unuttukları görülür. Romanda dinî değerlerin yitirilişine ilk olarak Mevlut'un bozacılık yaparken çağrıldığı bir apartman dairesinde müşterilerle arasında geçen konuşmalarda yer verilmiştir. Mevlut, bu dairede kendisine yöneltilen bozanın alkollü bir içecek olup olmadığı sorusunu "Bozada alkol yoktur. Olsaydı ben satmazdım zaten" (Pamuk, 2014: 35) diyerek cevaplar ve onlara yalan söyler. Bu cevap üzerine müşterilerden biri, evdeki diğer arkadaşına dönerek "-Bak gördün mü, adam senin gibi değil, dinine bağlı" deyince arkadaşı da ona "-Sen kendi hesabına konuş. Ben hem dinime bağlıyım hem de rakımı içerim" (Pamuk 2014: 35) der. Kişiler arasında geçen bu diyaloglar, dinî değerlerin hem özümsemişliğini hem de yanlış şekilde algılandığını göstermektedir.

Batıl inançlar açısından bakıldığında ise romanda Mevlut'un İstanbul'da babasının yanında kaldığı ilk aylarda, geceleri uzaktan gelen köpek havlamalarını duyunca korkuyla uykusundan sık sık uyandığından bahsedilir. Babası, o günlerde geceleri sürekli köpek korkusuna kapılması üzerine Mevlut'u 'doktora gösterir gibi' Kasımpaşa'da ahşap bir evde yaşayan bir şeyhe götürerek okuyup üfletir (Pamuk, 2014: 56). Mevlut da ilerleyen yıllarda dini konuları danışmak amacıyla zaman zaman Çarşamba'da bulunan bir dergâha giderek Efendi Hazretleri adında bir şeyhi ziyaret eder. Romanda batıl inanç meselesi ve dinin bireysel isteklere alet edilmesiyle ilgili bir başka değiniye Abdurrahman Efendi'nin başlık parası aldığı zaman kızları tarafından eleştirilince kendisini savunmak için sarf ettiği sözlerde rastlanır: "Bu memlekette babaların hepsi, en moderni bile evladı kız değil erkek olsun diye adaklar adar, şeyhlere gidip büyüler yaptırır, cami cami gezip Allah'a yalvarır" (Pamuk 2014: 269) Yaşlı adam erkek çocuğu isteyen babaların hem dinî değerleri hiçe saydığını hem de kız çocuklarına değer vermediklerini söyler. Kendisinin ise üç kızının doğumunda "o kötü ruhlu erkeklerin aksine" mutluluktan zil takıp oynadığını dile getirir.

Dinin yozlaştırılması ve kişisel çıkarlar için araçsallaştırılması romanın kötücül tiplerinden Hacı Hamit Vural karakteri üzerinden de anlatılır. Soyadıyla da müsemma olan ve etrafında 'Vurallar' namıyla tanınan bu zat, sadece kendi çıkarının ve şöhretinin peşindedir. Köyden getirdiği adamlarla her türlü haydutluğu yapar. Köyden şehre gelenleri ucuza çalıştırır, onların arazilerini düşük paralara satın alarak diktiği apartmanlarla zenginliğine zenginlik katar. Hacı Hamit yozlaşmış bir kişilik olarak romanda çizilirken cami yaptırma düşüncesini de dinî değerleri kullanması bağlamında anlatılır:

"Bizim köyden adam getirmeye ilk önce akrabalarından başladım. Duttepe'de barakalar vardı o zaman, gelen gençleri –hepsi elimi öper, saygılıydı- orada yatırdık, yeni arsalar çevirdik, hamdolsun işler iyi gidiyordu. Bunca bekâr erkek, bunlar nasıl namaz kılacak, Allahlarına nasıl şükredecek ki kendini iyi hissedip iyi çalışacak. Hacca ilk gidişimde hem Allahıma, Hazreti Peygamber'e dua ettim hem de bunu düşündüm. Ben yapayım dedim, firından, inşaatlardan gelen paranın bir kısmını bir kenara koydum, demir, çimento aldım. Valiye çıktık arsa istedik, zenginlerimize gittik para istedik" (Pamuk 2014: 95).

Yine romanda dinî değerlerin yitirilmesine Mevlut'un bir bayram namazı sonrası hissettikleri çevresinde yer verilir. Mevlut, 2012'nin Kurban Bayramı sabahında Hacı Hamit Vural Camii'nde cemaatin içinde amcasının oğullarını göremeyince geçmişteki bayram sabahları aklına gelir ve kaybolan dinî gelenekleri şöyle anımsar:

“Oysa ayrı tepelerde, mahallelerde oturdukları eski zamanlarda bayram namazlarından önce birbirlerini mutlaka bulur, birlikte namaz kılar, sonra kalabalığın içinden dirsekleşerek halıların üzerinde birlikte ilerleyip Hacı Hamit’in elini birlikte öperlerdi. Şimdi hepsinin birer cep telefonu vardı ama Mevlut’u kimse aramamış, Mevlut da son birkaç yılda olduğu gibi caminin avlusundan meydana, sokaklara taşan mahşeri erkekler kalabalığı içerisinde namazını kılarken kendini iyice yalnız hissetmişti” (Pamuk 2014: 450).

Zamanla anlamını kaybeden, önemini yitiren dini gelenekler insanların birbirinden uzaklaşmasını engelleyememiştir. Mevlut, olup bitenleri geçmişin değer yargılarıyla sorgularken eski günlere büyük bir özlem duyar. Dinî günlerin ve bayramların önceden insanları bir araya getiren ve yakınlaştıran bir olgu olduğu sezdirilen romanda Mevlut’un bakış açısıyla kaybolan dinî gelenekler sorgulanmıştır.

Son olarak romanda Mevlut’un zaman zaman sohbetlere katıldığı Fatih/Çarşamba’daki dergâhın değişen İstanbul’la birlikte yavaş yavaş farklılaşmaya başladığından söz edilir. Romanda Mevlut’un tekkede olup bitenlerle alakalı gözlem ve hisleri etrafında şehrin manevi iklimini oluşturan tarikatların yozlaşmasından bahsedilir. Mevlut, ilk başlarda severek/isteyerek gittiği, dinî konularda danıştığı ve Efendi Hazretlerinin sohbetlerini dinlediği dergâhın manevi havasının zamanla değiştiğini fark eder ve dergâh ziyaretlerini aksatmaya başlar: “Mevlut en son altı ay önce dergâha uğramıştı. Efendi Hazretleri erişilemeyecek bir mesafede, hayran kalabalığının arasında çok uzaklardaydı artık ve söylediklerini işitmek, anlamak mümkün değildi. Son on yılda evinin çevresi, Çarşamba sokakları da çeşit çeşit tarikatın renk renk kıyafet giyen adamıyla dolmuştu” (Pamuk 2014: 439). Mevlut, başlarda huzur bulduğu bu mekânda zamanla dinî değerlerin başka şeylere feda edildiğini görür. Budak’ın (2015: 86) ifadesiyle “Orhan Pamuk, şehrin tekke ve dergâh kültürüne saygısını belli eden bir duruşla yerel niteliklerini yitirip yozlaşmış tarikatları, şeyhleri ve müritlerini bilvesile cesurca gündeme taşımış, konularını tartışmaya açmıştır.” Bu bakımdan yazar, romanda dinî kurumların tarihsel ve manevi bağlarından koparılacak güç ve nüfuz odağına dönüştürülmesine değinerek dinî değerlerin yozlaştırılmasını eleştirmiştir.

4. 6. İktisadi Değer Yitimi

Kafamda Bir Tuhaflık’ta iktisadi değerlerin yitirilmesi ahlaki, hukuki ve sosyal değerlerin çözümlüşünü de içeren bir duyarlılıkla ele alınmıştır. Pamuk, toplumsal yozlaşmadan, ahlak probleminden ve ekonomik koşullardan hareketle yoksulluk-zenginlik, maddiyat-maneviyat karşıtlığı üzerinden iktisadi değerlerin çözümlüşüne değinmiştir. Romandaki iktisadi değer yitimleri; insanların sırtından para kazanma, haksız kazanç elde etme, emek hırsızlığı, tekelleşme, para hırsı ve ticarete hukuksuz yollara başvurma gibi meseleler etrafında yoğunlaşmıştır.

Romandaki aktarımlarıyla Anadolu’nun farklı illerinden İstanbul’a göç edenlerin büyük çoğunluğu, geçim sıkıntısı yaşayan oldukça yoksul kimselerdir. Göç edenlerin bir kısmı şehrin kendilerine sunduğu –bunların çoğu kurnaz tiplerdir- fırsatlardan yararlanıp zenginleşirken bir kısmı ise maddî eşiği geçemeyip yoksul hayatlarına devam ederler. Zenginleşen kesimin kamu arazisini çevirerek, göç eden Rum vatandaşların evlerine/işyerlerine konarak kazandıkları servete haksız ve hukuksuz bir şekilde eriştikleri aktarılır. Aynı zamanda mülke, paraya kavuşan bu tiplerin şehre köyden göç edenleri

kandırarak onlara, kondukları arazileri sattıklarından, yaptıkları evleri kiraladıklarından bahsedilir. Romanda kurnazlıkları ve ticari öngörülerıyla köyden gelen yoksulları da ekonomik anlamda çevreleyen bu tiplerin başında Hacı Hamit Vural gelir. İstanbul'a Rize'nin köylerinden ilk göç edenlerden biri olan bu adam, Duttepe ve Kültepe'de hazineye ait arazilere konarak inşaat işine girer. Köyünden bekâr erkekleri getirip onları karın tokluğuna çalıştırarak kısa sürede zenginleşir. Bu husus romanda Korkut'un ağzından "Bu işi en iyi Rizeli Hacı Hamit Vural büyüğümüz yaptı. Köyden getirdiği bekârları hem inşaatlarında, fırınlarında çalıştırıp onlara ekmek verdi (aslında ekmekleri de onlar pişiriyordu), hem de onları asker gibi kullanıp arsalarını, inşaatlarını korudu" (Pamuk 2014: 106) sözleriyle verilir.

Mevlut'un amcası Hasan Aktaş da Hacı Hamit'in izinden giden ve bu yolla zenginleşen tiplerden biridir. Onun gibi önce arazi çevirmekle işe koyulmuş, ardından oğullarını da yanına alarak inşaat işlerine girişmiş ve bir bakkal dükkânı açmıştır. Mevlut'un babası birlikte çevirdikleri araziye konup hakkını yediği için ağabeyine tepki olarak 'Aktaş' olan soyadını 'Karataş' olarak değiştirir. Oğlu Mevlut'u, ağabeyinin ve yeğenlerinin düzenbazlığı konusunda sürekli ikaz eder:

"Biliyorum, benden gizli amcanlara gidiyorsun, Hasan Amcanın bakkal dükkânına gidip gazete katlıyorsun, sofralarına oturup yemek yiyorsun, Süleyman ile oynuyorsun, ama unutmama, onlar bizim hakkımızı yediler, diye uyarırdım Mevlut'u. İnsanın oğlunun babasının yanında değil, onu kandırıp önünden lokmasını almak isteyen düzenbazlarla olması ne acı bir duygudur! Sana o ceketi verdikleri için de öyle ezilip büzülme. O senin hakkın! Babanın elinden birlikte çevirdikleri arsayı göstere göstere alanlarla bu kadar yakın olursan sana saygı duymayacaklarını çıkarma aklından, anladın mı Mevlut?" (Pamuk 2014: 59-60).

Romanda hırsları ve kurnazlıklarıyla zenginleşen kişiler, iktisadi yozlaşmanın merkezinde yer alırlar. Mevlut'un amcasının büyük oğlu Korkut da arsalarla 'gecekondu yapıp, içine oturmak' veya 'elde silah arsası sahiplenmek' suretiyle bu tip kişileri temsil edenler arasında yer alır. Hak/hukuk gözetmeksizin başka insanların üzerinden servet edinen bu tip kişiler, kendileri gibi yolunu bulamayanları da iş bilmezlikle ve akılsızlıkla suçlarlar. Köyden gelip arazi çeviremeyenler, bir eve sahip olamayanlar açığız olmadıkları ve fırsatları değerlendiremedikleri için zaman zaman şehirliler tarafından bile eleştirilir. Bu husus hem bir ahlak problemini hem de iktisadi anlamda bir çözülüşü göstermektedir.

Yine romanda iktisadi ve ekonomik gelişmelere bağlı olarak kurulan büyük şirketlerin ve fabrikaların oluşturduğu tekelleşmeden dolayı boza, yoğurt ve dondurma gibi sokak mesleklerinin önemini yavaş yavaş kaybettiğinden bahsedilir. Önceden kazancı ve kıymeti olan bu mesleklerin artık anlamının kalmadığı, Mevlut gibi geçimini bu mesleklerden sağlayanların ekmek kapılarının ellerinden alındığı şöyle aktarılır: "1972, Kasım ayında bir pazar sabahı o hafta izleyecekleri yoğurt dağıtım trafiğini üzerinden geçerken Mevlut artık babasıyla birlikte sokaklarda hiç satış yapmayacaklarını anladı. Gittikçe büyüyen yoğurt üreticisi şirketler artık yoğurt tepsilerini kamyonetlerle Taksim'e, Şişli'ye satıcıların ta ayağına kadar bırakabiliyorlardı" (Pamuk 2014: 87). Mevlut, önceden sokakta kendilerinden yoğurt alan insanların fabrikaların kurulmasıyla yavaş yavaş bunu bıraktığını ve sokak

yoğurtçuluğundan para kazanmanın gittikçe güçleştiğini fark eder. Kendisinden yoğurt alan ailelerin bakkalarda cam kâselerde satılan yoğurtları almaya hızla alıştığına üzülerək şahit olur. Anlatıda bu geleneğin kayboluşu, bir müşterinin Mevlut'a yaklaşımı ve sosyal değerlerin yitimini de gösteren sözleri üzerinden somutlaştırılır: “‘Vallahi artık seni görmek için alıyoruz köy yoğurdunu Mevlut oğlum,’ demişti iyi niyetli yaşlı teyzelerden biri. Artık hiç kimse Mevlut'a liseyi ne zaman bitireceğini sormuyordu” (Pamuk 2014: 121). Mevlut'un babası Mustafa Efendi de fabrika imalatı, cam kaplarda satılan yoğurtların 1960'lardan sonra piyasada bollaşmış görür. Yoğurtların konulduğu kâselerin yoğurt dışında özensizce çeşitli işlerde kullanıldığını iktisadi değerlerin yitirilişini gösteren bir duyarlılıkla şöyle aktarır:

“İş 1960'larda çıkan cam kâselerde kalsaydı kolaydı. Toprak kaplar benzeri ilk yoğurt kâseleri kalın ve ağırdı, depozito fiyatı yüksekti, sağından solundan kenarı kırılır, çatlar, bakkal boşları iade parayı vermezdi. Ev hanımları da boşalan cam kabı her işte kullanırdı: Kedinin mama tası, küllük, kullanılmış yağın saklanacağı kavanoz, hamam tası veya sabunluk. Her türlü pis mutfak ve ev işi için kullanıp bir gün akıllarına eserse depozito parası için bakkala iade eder, böylece elâlemin çöp tenekesi, köpeğin salyalı kabı, Kâğıthane'deki bir atölyede hortum suyuyla şöyle bir yıkanıp, bir başka İstanbullu ailenin güzel ve mutlu sofrasına en temiz ve sağlıklı yeni yoğurt kabı diye konardı” (Pamuk 2014: 121).

Diğer taraftan işleri sekteye uğrayan ve para kazanması güçleştiği için üzülen Mevlut'a Safiye Teyzesinin oğlu Korkut'un eşine karşı hor ve huysuz davranışlarından hareketle söyledikleri de paranın insan üzerindeki olumsuz etkisini gösterir: “Üzülme... Hayatta parayı hiç dert etme, bir gün nasıl olsa istediğin kadar kazanırsın. Mutluluk parayla olmuyor. Bak Korkut ne çok kazanıyor ama Vediha ile her gün kedi köpek gibiler” (Pamuk 2014: 169). Sadece para kazanma ve mülk edinme hırsına kapılan insanların sevdiklerini ihmal ettikleri, birtakım değerlerini yitirilişleri Vediha ile Korkut çiftinin aile içindeki huzursuzlukları üzerinden sezdirilir. Romanda iktisadi değişimlerden biri de yazları sokaklarda dondurma satarak geçimini sağlayan Mevlut'un yoğurtçuluğu bitiren fabrika ve büyük şirketlerin benzerinin dondurma piyasasına hâkim olması çevresinde anlatılır. Özellikle büyük şirketlerin idarecilerce kayrıldığı ve sokak satıcılarının ise haksız yere arabalarının parçalandığı iktisadi değer yitimine örnek oluşturur:

“Mevlut'un Rayiha ile kaçıp evlendiği yazdan bugüne geçen yedi yılda süt, çikolata ve şeker üreticisi büyük şirketler birbirleriyle rekabet ederek önce İstanbul'un bütün bakkallarına, pastanelerine, sandviç ve sigara büfelerine bedava derin dondurucu vermişlerdi. Mayıs'tan başlayarak bu soğutucu dolapların sahipleri onları dükkânların önüne çıkarıyor, kimse de sokak dondurmamacısından alışverişi etmiyordu. Mevlut beş dakika aynı köşede durursa kaldırımı işgal etti diye arabasını alıp parçalayan belediye memurları, büyük şirketlerin kaldırımında yürümeyi zorlaştıran buzdolaplarına hiç ses etmiyordu. Televizyonda hiç durmamacasına bu şirketlerin tuhaf adlı dondurma ürünleri duyuluyordu” (Pamuk 2014: 287-288).

Romanın sonlarına doğru “Mevlut hayatında ilk defa bozanın bir şirket tarafından plastik bir şişeye konup satıldığını gör[ünce]” (Pamuk 2014: 417) derin bir hayal kırıklığı yaşar. Bozanın plastik şişelerde satılması bahsinde bir nevi farklılaşan nesnelere ve bunların kullanım tercihleriyle yitirilen iktisadi değerlere vurgu yapılır. Hem boza hem de bozacılık mesleği, içeceğin plastik şişelere girmesiyle birlikte artık eskisi gibi bir anlam taşımayacaktır.

4.7. Estetik Değer Yitimi

Orhan Pamuk *Kafamda Bir Tuhaflık*'ta İstanbul'un değişen yüzüyle birlikte yitirilen estetik değerlerini sorgular. Bu anlamda romanda İstanbul'un geçen zamanla birlikte beliren çirkinlikleri okuyucuya sinematografik bakış açısıyla aktarılır. Şehrin yitip giden güzellikleri içgöç, gecekondulaşma, toplumsal yozlaşma gibi şehrin estetik değerlerini etkileyen unsurlar üzerinden bir belgesel formatında dikkatlere sunulur. Yazar, estetik ölçütleri sorgularken daha çok Mevlut'un bakış açısıyla ve gözlemlerinden hareketle meseleye yaklaşır. On iki yaşındayken İstanbul'a gelen Mevlut, şehirde geçirdiği kırk yılı aşkın sürede (1968-2012) güzelliklerin yavaş yavaş kayboluşuna şahit olur. Yaptığı işler sayesinde İstanbul'un birçok semtini ve mahallesini dolaşır. Şehrin sokaklarında gündüzleri yoğurt, akşamları boza satarken estetik bakımdan birçok şeyin anlamını yitirdiğini görerek üzülmür. Eskiden şehirde kat sayısının üçü geçmediği evlerin bulunduğu sokaklarda ve elektrikli kapıların henüz çıkmadığı zamanlarda kadınlar sepetlerini uzatarak kendisinden siparişlerini aldığı, ama artık bu alışkanlıkların yirmi beş yıl öncesinde kalan güzel bir hatıra olduğunu düşünür. Bu anlamda şehir, estetik yönden olumsuz bir değişime uğramış, bir nevi güzelliklerle bezenmiş çehresini yitirmiştir. Romanda estetik değer yitimi, kentin bozulan mimari yapısı çevresinde Mevlut'un gözünden şöyle aktarılmaktadır:

“Ama bunlar çok eski zamanların hatıralarıydı. Bu yirmi beş yılda İstanbul o kadar değişmişti ki bu ilk hatıralar Mevlut'a masal gibi geliyordu şimdi. Şehre ilk geldiğinde neredeyse hepsi parke taşı kaplı olan sokaklar şimdi asfaltla kaplanmıştı. Şehrin büyük bir kısmını oluşturan, bahçeler içindeki üç katlı evlerin çoğu yıkılmış, yerlerine üst katlarında yaşayanların sokaktan geçen bir satıcının sesini işitmeyeceği yüksek apartmanlar dikilmişti. Radyoların yerini geceleri sürekli açık olan ve gürültüsüyle bozacının sesini işitilmez kılan televizyonlar almıştı. Sokaklardaki boz ve solgun kıyafetli sessiz ve ezik insanlar gitmiş, yerlerine gürültücü, hareketli ve iddialı kalabalıklar gelmişti” (Pamuk 2014: 28-29).

Romanda geriye dönüşlerle verilen ve Mevlut'un köyden babasıyla İstanbul'a gelişinin anlatıldığı bölümde estetik değerlere tabiat üzerinden değini söz konusudur. Mevlut, tren yolculuğunda seyrettiği manzaralarda yeşil bir dere ve yeşil ağaçlar görünce ruhunun renk değiştirdiğini hisseder. İlk defa denizi gören Mevlut için deniz de rüyalar gibi karanlık ve uyku gibi derindir (Pamuk 2014: 51). Jale Parla, Mevlut'u “Tanpınar'ın torunu olabilir mi?” diye sorgularken onun, yazarı Orhan Pamuk gibi “dünyayı iyi bir şairin algıladığı gibi, zengin bir görsellikle, ressam gibi algıla[dığından]” bahseder. Parla'ya göre “ilginç olan, doğayla bütünleşebilen, doğanın mistisizmine kolayca kapılabilen bu çocuğa, İstanbul'a gelince ne olacağıdır. Köyünde çıktığı yalnız tepelerin yerini “Duttepe, Esentepe, Gültepe, Harmantepe, Seyrantepe, Oktepe” gibi tıksık tıksık gecekonduların doldurduğu tepeler alınca,

İstanbul onu nasıl değiştirecek, nasıl eğitecektir.” http://t24.com.tr/k24/yazi/tuhafliklar-diyarinda-tuhaf-bir-karakter-istanbul-ve-mevlut_23 (Son Erişim Tarihi: 12.02.2019). Romanın henüz başlarında değişime ve kayboluşa yönelik bu önsezi ve değerlendirmelerin haklılığı, Mevlut'un babasıyla ilk kez yoğurt satmaya çıktığı günde anlamını bulur. Mevlut, yoğurt satmanın bir tür hamallık olduğunu anladığında çevresine bakışında bir olumsuzluk belirmeye başlar. Bu yaklaşım, ileride yavaş yavaş değerini kaybedecek olgulara, yitirilecek estetik değerlere yönelik simgesel bir anlam taşır:

“Bazı arabalar, koskoca ve yusuvarlak lambaları sayesinde (Dodge, 1956) gözlerini açmış ihtiyar adamlara; bazıları önlerindeki ızgara yüzünden (Plymouth, 1957) kalın üst dudaklı, fırça bıyıklı adamlara; bazıları kötü kötü gülerken ağızları taş kestiği için sayısız küçük dişi gözükken aksi kadınlara (Opel Record, 1961) benziyordu. Mevlut uzun burunlu kamyonları iri kurt köpeklerine; homurdana homurdana ilerleyen Skoda marka belediye otobüslerini dört ayağı üzerinde yürüten aylara benzetti” (Pamuk 2014: 64).

Diğer taraftan romanda İstanbul'un çirkinleşen görüntüsüne ve estetik sorunlarına karşın yine de tarihi yapıları ve mimari güzellikleri bakımından değerini koruduğu aktarılır. Pamuk, şehrin pek çok yönden değiştiği yıllarda bile insanları, ruhsal yönden beslediğini bir mekân estetiği içinde anlatır. Örneğin Mevlut geceleri boza satarken şehri, sahip olduğu nice güzellikler arasında seyrederken büyük bir zevk duyar: “Öte yandan, eski şeyleri seviyordu: Kenar mahallelerde boza satarken keşfettiği mezarlıkların havası, yosun tutmuş cami duvarları, pirinç muslukları tikanıp kurumuş kırık çeşmelerin üzerindeki anlaşılmaz Osmanlıca yazılar hoşuma gidiyordu” (Pamuk 2014: 261).

Mevlut, kırk yıldır gezdiği şehrin sokaklarda insanların eskiden sokak satıcılarına değer verdiklerini, yoğurtçuyu, dondurmacıyı, bozacıyı evlerinde dört gözle beklediklerini, kapılarda hoş ve özenli bir şekilde karşıladıklarını söyler. Mahallege ayak bastığında herkes camlara çıktığını, binaların balkonunda, gerili çamaşır iplerinin arasından sepetlerini bir bir aşağıya bıraktıklarını belirtir. Ancak 2000'li yıllardan sonra Mevlut, dolaştığı mahallelerde sesini kimseye duyuramadan geri döner. Şehir hızla değişirken bu değişim beraberinde insanları da olumsuz etkiler. Eski ahşap evlerin yerini alan betonarme binalar, göklere doğru yükseldikçe insanların samimiyetini ve sıcaklığını da alıp götürür. Romanda şehrin mimarisinde görülen değişim korku ve Tanrısızlık imajı çevresinde şöyle anlatılır:

“Sanki şehrin yosunlarla kaplı eski duvarları, güzel harflerle kaplı eski çeşmeleri, çürüyüp eğrilerek birbirine yaslanan ahşap evleri yanıp yıkılıp bitip tükenmiş ve yerlerine yapılan yeni sokaklar, beton evler, neon lambalı dükkânlar, apartmanlar daha eski, daha korkutucu ve daha anlaşılmaz yerler olarak inşa edilmişlerdi. Sanki şehir tanıdığı bir yer, geniş bir ev olmaktan çıkmış, her önüne gelenin sınırsız beton, sokak, avlu, duvar, kaldırım ve dükkân eklediği tanrısız bir yere dönüşmüştü” (Pamuk 2014: 408).

Yine romanda İstanbul'un olumsuz manada değişen yüzü ve estetik kıymetlerini kaybetmesi Mevlut'un ahbaplık ettiği Sadullah Bey'in kamyoneti ile gezerken gözlemlediklerinden hareketle verilir. Mevlut, özellikle şehrin sokaklarında, köşelerinde,

meydanlarında ve mezarlıklarında güzellik duygusuna uygun olmayan manzaraları şöyle anlatır:

“Mevlut İstanbul’a ilk geldiğinde “şehir dışı” denen sur dışındaki bütün bu mahalleler şimdi otuz üç yıl sonra artık birbirine benziyordu: Birbirlerine çok yakın yapılmış, kocaman pencereci, sekiz on katlı kötü yüksek apartmanlar, eğri büğrü sokaklar, inşaat yerleri, şehirdekinden de büyük kocaman reklam levhaları, televizyon seyreden erkeklerle dolu kahvehaneler, şehrin her köşesini birbirine benzeten ve köpeklerin erişemediği, tren vagonu misali demirden çöp arabaları, demir parmaklıklı üst geçitler, ağaçsız meydanlar ve mezarlıklar ve her mahallede aynı olan ve kimsenin boza almadığı ana caddeler” (Pamuk 2014: 414-415).

İstanbul’a hâkim olan bu çirkin ve hoş olmayan görüntüler, insanları olumsuz yönde etkilemiş, artık sadece kendini düşünen, topluma yabancılaşan, birbirine güvenmeyen ve kötülük/düşmanlık besleyen insanlar türemiştir. Mevlut’un eskiden sokaklarda boza satarken korktuğu tek şey köpeklerken zamanla insan gördüğünde de tedirgin olmaya başlamış, onlarla konuşurken tereddüt etmeye başlamıştır. Bu husus şehrin fiziki çehresinin, güzelliğinin bozulması yanında içinde yaşayan insanların da iyi/hos/güzel addedilebilecek değerlerini yitirdiğini göstermektedir. Ali Budak, romanın bu yönüne vurgu yaparak yitirilen güzelliklerin yanında insanların da toplumsal yönden bölündüğünü ve başkalaştığını ifade etmektedir:

“İstanbul’un sadece fiziki değişimi ve dönüşümü değildir. Yeni insanlarıyla birlikte şehir yeni bir ruh ve kültür de edinmekte, bu da, tıpkı dünle bugünün binaları, camileri, mezarları, çeşmeleri arasında olduğu gibi, insanların değer yarguları ve yaşama biçimleri arasında da derin uyumsuzluklar ve uçurumlar meydana getirmektedir. Elli-altmış yılda şehir, plansız programsız uçsuz bucaksız büyüklükler gerçekleştirirken, insanlarını da, ekonomi algısında olsun, din ve maneviyat algısında olsun, siyaset algısında olsun bir hayli bölmüş, parçalamış, başkalaştırmış, çeşitlendirmiştir” (Budak 2015: 79).

Mevlut da her geçen gün bağlılığının arttığı şehre yabancılaştığını hissetmekte, bunun içgöçle birlikte artan kalabalıklar yüzünden olup olmadığını sorgulamakta ve yüksek binalara yerleşen başkalaşmış/parçalanmış yeni insanlara benzemediğini düşünmektedir:

“Kırk üç yıldır İstanbul’daydı Mevlut. Bunun otuz beş yılında, şehirde geçirdiği her yılın kendisini buraya daha çok bağladığını hissetmişti. Son yıllardaysa zaman geçtikçe İstanbul’a yabancılaştığını hissediyordu. Şehre durdurulamaz sel dalgaları gibi büyüyen gelen milyonlarca yeni insan ve onların yeni evleri, yüksek binaları, alışveriş merkezleri yüzünden mi? Mevlut, 1969’da şehre geldiği sıralarda yapılan binaların, yalnız gecekonduların değil, Taksim’deki, Şişli’deki kırk küsur yıllık apartmanların da yıkıldığını görüyordu. Eski binalarda yaşayan insanlar sanki şehirde onlara verilen sürelerini doldurmuşlardı. Yaptıkları binalarla birlikte o eski insanlar gözden kaybolurken, yerlerine yapılan daha yüksek, daha korkutucu, daha beton

binalara yeni insanlar yerleşiyordu. Mevlut otuz kırk katlı bu yeni binalara baktıkça bu yeni insanlardan biri olmadığını hissediyordu” (Pamuk 2014: 457).

Diğer yandan Mevlut, şehrin estetik açıdan bozulduğundan yakınmasına rağmen farkında olmadan kendisini de bu değişime ve çözümlüğe kaptırmaktan kurtaramaz. Devletin destek olduğu kentsel dönüşüm projesi kapsamında baba yadigarı, çocukluğunun geçtiği ve Rayiha’yla en güzel günleri geçirdiği evinin arsasını Hacı Hamit’in şirketine vererek yerine on iki katlı apartmanın dikilmesine razı olur” (Pamuk, 2014: 446). Romanın sonlarına doğru Mevlut’un on iki katlı apartmanda yer alan Süleyman’ın dairesine çıkıp şehrin manzarasına baktığında dairenin görüşünü kapatan Hacı Hamit Vural’ın yaptırdığı yüksek binaları, kuleleri görür. Şehre baktığı açının, Kültepe’ye geldiği günlerde babasının kendisini çıkardığı zirvenin bakış açısı olduğunu hatırlar. Burada kentten değişen yüzü yitirilen estetik değerler bağlamında anlatılır:

“Buradan, kırk yıl önce, aşağıdan yukarı doğru hızla gecekondularla kaplanan diğer tepeler, fabrikalar gözükürdü. Şimdi yalnızca çeşitli yüksekliklerde bir apartmanlar denizi görüyordu Mevlut. Eskiden her biri üzerlerindeki büyük elektrik direkleri sayesinde belirgin olan tepeler, tıpkı şehrin üzerleri beton ve yollarla kaplanınca adlarıyla unutulmuş eski dereleri gibi, şimdi binlerce apartmanın ve kulelerin altında kalıp kaybolmuşlardı (...) Mevlut’un şimdi karşısında pencerelerden yapılmış bir çeşit duvar dokusu vardı. Şehrin gücü, korkutucu gerçekliği, vahşiliği Mevlut’a bile hâlâ sert bir duvar etkisi veriyordu. Bu duvarın üzerinde on binlerce, yüz binlerce pencere Mevlut’u birer göz gibi seyrediyordu” (Pamuk 2014: 461).

Mevlut bu manzara karşısında bir ikileme düşer. Seyrettiği manzarayı hem korkutucu hem de güzel bulur. Ürktüğü binalar ormanının içine girip gezmek ister. Gürbilek (2014: 29) 1980’lerde “yaşadıkları hayatın ancak seyredildiği ölçüde değer kazandığının farkında” olan “İstanbul’da yaşayanlar[ın] da şehre seyirlik bir mekân olarak bak[tıklarını], içinde yaşadıkları mahalleyi, ayaklarının bastığı toprağı tesadüfen benimsenmiş bir bakış açısına indirge[diklerini]” belirtir. Bu bağlamda roman kişilerinin çevreyi, şehrin manzarayı seyrederken aynı hisse kapıldıkları, İstanbul’a aynı tesadüf benimsemeyle yaklaştıklarını söylemek mümkündür.

Romanın sonlarına doğru rüyasında sürekli ölen karısı Rayiha’yı görmeye başlayan Mevlut’un ahşap konağında kendisini bekleyen eşine bir türlü kavuşamadığına değinilir: “Rayiha saray misali eski bir ahşap konakta Mevlut’u bekliyordu, ama Mevlut pek çok sokaktan geçmesine, pek çok kapıyı açmasına rağmen bir türlü Rayiha’nın yaşadığı konağın kapısından giremiyor, aynı sokaklarda dolanıp duruyordu” (Pamuk 2014: 463). Bu rüyada sembolik olarak şehrin Rayiha’nın ölümünden sonra bütün güzellik unsurlarını yitirdiğini, Mevlut’un da bu karmaşa içinde yolunu bulamadığı anlatılır. Romanın sonunda estetik bağlamda eski, kaybolan değerlere bir dönüş izleği de yer almaktadır. Mevlut, bütün yüzü değişmiş şehirde boza satmaya çalışırken bulunduğu âlemin içine gizlenmiş bir âlem olduğuna; yürüye yürüye ve düşüne düşüne hayalindeki âleme ulaşacağına inanmaktadır (Pamuk 2014: 464). Kafasının içinde bin bir şey beliren Mevlut, şehre söyleyeceği gerçek sözü aramakta, bunun da resmî görüşü değil şahsi görüşü olması ya da her ikisini de doğrulayan en derin şey olması gerektiğini düşünmektedir.

4. 8. Hukuki Değer Yitimi

Romanda hukuki değerlerin yitirilmesine ahlaki, iktisadi ve siyasi değerleri de kapsayan bir değini söz konusudur. Pamuk, özellikle insan ilişkileri çevresinde birtakım karşıtlıklar üzerinden eserini kurgulamış, hak-haksızlık, adalet-adaletsizlik üzerinden hukuki değerlerin çözümlüşüne yer vermiştir. Ayrıca ülkedeki siyasi görüş ayrılıkları neticesinde artan çatışma ortamlarında ve askerî darbelere giden süreçte pek çok yönden hukuki değerlerin göz ardı edildiğini anlatmıştır. Romanda öncelikle insanların devlet arazilerine konmaları, bu arazileri başkalarına satmaları ve bunu bir kazanç kapısına dönüştürmeleri genel anlamda hukuki değerlerin yitirilmesi olarak okunabilir. Bu türden değerlerin yitimine insan ilişkileri açısından bakıldığında ise örneğin Mustafa Karataş, ağabeyi Hasan Aktaş'ın birlikte çevirdiği arsalandan birine ev yapıp bir tanesini de Hacı Hamit'e sattığı için hakkının yendiğini düşünür ve bu konuyu sürekli oğlu Mevlut'a hatırlatarak onu huzursuz eder. Amcası ve amcasının oğullarıyla ilgili "*Onlar bir gün seni satacaklar!*" şeklinde uyarıda bulunur (Pamuk 2014: 62). Romanda amcasının yaptıkları konusunda Mevlut'un ise "Babasının öfkesine katılıyor, Aktaşlar'ın ortak arsanın kâğıdını sormadan satmalarına kızılıyordu. Buna onların İstanbul'da daha başarılı ve zengin olmaları da eklenince kişisel bir haksızlığa uğradığını hissedip öfkeleniyordu. Ama amcası ve oğullarını silip atamayacağımı, onlar olmadan şehirde yapayalnız kalacağımı anlıyordu" (Pamuk 2014: 129). Mevlut'un amcasının kendilerine yaptığını bilmesine rağmen onlara karşı kin tutmaması önemlidir.

Romanda hukuki değerlerin yitirilmesine kargaşa ortamında sağ-sol, Kürt-Türk, Alevi-Sünni ayrımı ve bunlardan kaynaklı, siyasi çatışmalar, silahlı saldırılar, işkenceler ve ölümlerden hareketle yer verilmiştir. Hukuki değerlerin çatışmalara katılanların yakalanamaması ve cinayete karışanların bazı güçler tarafından korunmasından dolayı hiçe sayıldığından bahsedilir. Haksız yere dövülen, işkence gören gençlerin varlığından söz edilerek devletin/polisin olaylar karşısında adaletli bir yaklaşım göstermediği aktarılır. Örneğin romanda sağcılar/milliyetçilerin yaşadığı Duttepe ile solcuların/Kürtlerin yoğunlukta olduğu Kültepe arasında kıyasıya kavgalar ve silahlı çatışmalar olur. Kahvehaneler ve işyerleri silahla taranır. Mevlut'un yakın arkadaşı olan sol görüşlü Ferhat, bu çatışmalarda hayatını kaybeden Bingöllü Hüseyin Alkan'ın çok iyi bir insan olduğunu, onu köyünden Kültepe'ye yaptırdıkları evlerden birine babasının yerleştirdiğini belirtir. Onu gece yarısı ensesinden vuranın Vuralların beslediği adamlardan biri olduğunu bilinmesine karşın polisin soruşturma sonunda kendilerini suçladığını söyler (Pamuk 2014: 107). Romanda bu ve buna benzer adaletsizliklere, hukuk dışı uygulamalara, adam kayırmalara ve insanların haklarının gasp edilmesine rastlanmaktadır. Pamuk, İstanbul'un 1950'lerden 2010'lara gelirken hukuksal anlamda uğradığı yozlaşmayı insana verilen değer ve maddiyatın ön plana çıkarılması açısından ele alır.

4. 9. Millî Değer Yitimi

Kafamda Bir Tuhaflık romanında yitirilmiş değerler bağlamında millî değerlere toplumsal kabullerin dışına çıkılması ve hassasiyet gösterilen kimi kavram ve olguların artık gerektiği kadar önemsenmemesi bağlamında değinilmiştir. Romanda bu değerlerin anlamını kaybettiği ve eskisine oranla yozlaşan bir düşünceye evrildiğine işaret edilir. Mevlut, ortaokula başladığı Duttepe Atatürk Erkek Lisesinde müdür Fazıl Bey'in İstiklal Marşı'nı okumak için Pazartesi sabahları toplanan öğrencilere Atatürk'ten, vatan sevgisinden, milletten, eski zaferlerden bahsederken okulun bozguncu öğrencilerinin o sırada alaycı sözler söylediklerine

ve çirkin sesler çıkardıklarına şahit olur. Dahası “Okulun ve Türkiye’nin geleceği konusunda müdürün kalbini en çok kıran şey[in], bin iki yüz öğrencinin İstiklal Marşı’nı aynı anda söyleyememesi” ve “Herkesin kendi köşesinde tek başına İstiklal Marşı’nı kendi bildiği gibi söylemesi, hatta bazı “dejenere yozların” hiç söylememesi (Pamuk 2014: 71) olduğu aktarılır. Mevlut törenler sırasında vatansever ve bozguncu öğrenciler arasında olan kavgaları uzaktan izlerken arsızların şakalarına gülmesine karşın hemen sonra pişmanlık duyar ve ay yıldızlı bayrak göndere yükselirken suçluluk duygusuyla gözleri sulanır ve marşı içtenlikle söylemeye başlar. Diğer yaşı büyük öğrencilere göre Mevlut’un millî değerlerine bağlılığı “Hayatının sonuna kadar nerede –hatta filmlerde bile- yükselen bir Türk bayrağı görse Mevlut’un gözleri sulanmaya devam etti. Mevlut müdürün istediği gibi, ‘her şeyi vatani için yapan ‘Atatürk’ gibi olmayı çok isterdi” (Pamuk 2014: 71) şeklinde verilir.

4. 10. İlmî Değer Yitimi

Romanda ilmî değerlerin yitirilişi, eğitimin ve okumanın önemi bilinmesine karşın içgöçle İstanbul’a gelen ailelerin bu konuda duyarsız oldukları, çocuklarını gerektiği ölçüde yönlendiremedikleri ve çeşitli işlerde çalıştırmaları çevresinde anlatılmıştır. Aynı zamanda bazı öğrencilerin öğretmenlerine karşı olan saygısız ve cüretkâr tutumları etrafında ilmî değerlerin çözümlüğüne yer verilmiştir. Eğitimcilere yönelik saldırgan tutumların en çarpıcı örneği, romanın yozlaşmış kişilerinden Korkut’un öğretmenine uyguladığı fiziksel şiddetten hareketle anlatılır. Korkut, İstanbul’a geldikten sonra babası ve Mustafa Amcası ile Kültepe’de birlikte çevirip yaptıkları evde yaşarken derslerde başarılı olamadığı gerekçesiyle okulu bırakmaya karar verir. Okula dönmeyi bir daha aklından geçirmemek için de okulun son günlerinde ‘eşek suratlı, fiyakalı’ diyerek aşağıladığı Kimya öğretmeni Fevzi Bey’i sınıfın önünde iki tokat, üç yumruk atarak döver. Ve ona hak ettiği dersi verdiğini düşünür (Pamuk 2014: 58-59). Romanda gerek Korkut’un okula ve öğretmenlere karşı tutumu gerekse Mevlut’un ortaokuldayken lisedeki büyük öğrencilerin hocalarına karşı umarsız ve edepsizce yaklaşımları ilmî anlamda yitirilen değerlere örnek gösterilebilir. Yazar bu tür durumları kahramanların bakış açısıyla vererek dışardan bir gözlemci edasıyla olaylara yaklaşır.

Öte yandan romanda okumanın, eğitimin ve bilimin önemli olduğu özellikle Mevlut gibi yoksul çocukların okuyarak bir yerlere geleceği düşüncesi arka planda sezdirilmektedir. Mevlut köyüdeyken okumak için İstanbul’a babasının yanına gitmeye can atar. Köyde kalan çocukların çobanlık yaptığının bilincindedir ve babasının kendisini yanına almasını bekler. Babası kendisini yanına alınca ortaokula devam eder. Romanda eğitimin önemi Mevlut’un öğrenim gördüğü Duttepe Atatürk Lisesi müdürü Fazıl Bey’in yaklaşımları üzerinden anlatılır. İyi bir eğitimin zengin ve fakirin farkını ortadan kaldıracığı düşüncesinde olan müdürün, Mevlut gibi hem okula gidip hem de öğleden yogurt satanları azarladığına, para kazanma derdine düşmüş öğrencileri doğru yola getirmek için “Türkiye’yi pilavcılar, satıcılar, döner kebabçılar değil, bilim kurtaracak!” diye bağırduğundan söz edilir (Pamuk 2014: 72). Romanda babasının ‘oku’ ması yönündeki bütün ısrarlarına karşın Mevlut, lisede birinci sınıfta ikinci defa sınıfı geçemeyince okuldan ayrılır ve eğitiminin noktalar. Mevlut, köyde kalıp çoban olmak istemediği ve özellikle okumak için İstanbul’a babasının yanına gelmiş olmasına rağmen eğitimin önemini göz ardı etmiştir. Bu anlamda romanda ilmî değerlerin yitirilişine, İstanbul’daki kimi çevrelerde -gecekondu mahalleleri- eğitim ve öğretimin yeterince önemsenmediğinden hareketle değinildiği söylenebilir.

Sonuç

Orhan Pamuk üzerine altı yıl çalıştığı *Kafamda Bir Tuhaflık* romanıyla İstanbul'u merkeze alarak Türkiye'nin yakın tarihine ve toplumsal değişim sürecine ayna tutar. Romanda, ülkenin yaklaşık 50-60 yıllık tarihini kapsayan süreçte içgöçle birlikte İstanbul'un değişen yüzü siyasi olaylar, sosyolojik değişimler ve toplumsal çözümler bağlamında anlatılır. Bu anlatımda Pamuk, sözü daha çok roman kişilerine emanet ederek yitirilen değerleri farklı bakış açılarıyla işler. Bir taraftan kaybolan değerleri aşk, sevgi ve aile bağları çevresinde anlatarak okurlarını duygulandırır. Diğer taraftan zaman içinde toplumsal değişimlere bağlı olarak anlamını yitiren değerler hakkında onları düşündürür. İnsan, mekân ve zaman unsurlarını temel alarak sosyal, iktisadi, ahlaki, estetik, siyasi, dinî, hukuki, millî ve ilmî değerlerin yitirilmesini sorgular. Kurgunun merkezine yerleştirdiği Mevlut'un hayat hikâyesi, aile çevresi, ilgi kurduğu kişiler ve yaşadığı/dolaştığı mekânlar etrafında birtakım değerlerin çözümlenmesini somutlaştırır. Yazar, İstanbul'un içgöçle birlikte kalabalıklaşan ve değişen yüzünü kaybolan değerler bağlamında anlatırken geçmiş yaşantılara duyulan özlemi, geleneklerin ve birtakım değerlerin korunması gerekliliğini çeşitli vesilelerle dile getirir.

Romanda yitirilen değerlerin sosyal, ruhsal ve bireysel anlamda karmaşaya ve tahribata yol açtığı birtakım olaylar üzerinden yansıtılır. Mevlut, bu değişim ve hengâme içinde kendini ancak boza satarak ve karısı Rayiha'nın yanında olduğunu bilerek mutlu hissetmekte, bir nevi yitirilen değerlerin arasında yaşama tutunmaya çalışmaktadır. Romanda sürekli olarak bir tuhaflık hissi içinde olan Mevlut'un İstanbul'a gelişi, kentteki savruluşu, var olma ve yaşam mücadelesi, kendilik değerini koruma ve yazarının deyimiyle 'onuruyla şehirde ayakta kalma' uğraşısı bağlamında ele alınır. Büyük bir umutla geldiği şehirde yuvasını kuran, babalık duygusunu tadan, iş ve ev sahibi olan Mevlut, aile ve sosyal çevresiyle kurduğu ilişkiler neticesinde yalan, ihanet, kandırılmışlık, sadakatsizlik, adaletsizlik, hoşgörüsüzlük, vefasızlık, merhametsizlik gibi pek çok duyguyu/durumu tecrübe eder. İnandığı, savunduğu şeylerin yerini başka önceliklerin aldığını görünce derin bir hayal kırıklığı yaşar. Bir birey olarak yozlaşmaya direnmesine karşın kendisi de şehrin ekonomik koşulları içinde kısmen bir çözülmeye uğrar. Ancak bütün bu olumsuzluklara rağmen sağlığını ve masumiyetini korumayı başarır. Mevlut'un hayalleri süsleyen, hayata açılan penceresi olan İstanbul, artık ilk geldiği gün gibi değildir. Şehrin dokusu, estetiği, görüntüsü, geleneği zamanla insanı bir bir çözülmeye ve yozlaşmaya sürüklemiştir. Romanda geleneğin sürdürülmesi, değerlerin korunması noktasında Mevlut'un boza satmaktan vazgeç(e)meyişini ve dünya üzerinde en çok ölen eşi Rayiha'yı sevmesini çözülmeye ve yitirilen değerlere karşı bir tavır olarak görmek mümkündür.

Sonuç olarak Orhan Pamuk, *Kafamda Bir Tuhaflık* romanıyla Türkiye'de içgöçten kaynaklanan değerler çatışmasını, insanın özüne ve topluma yabancılaşmasını estetik bir yapıya oturtarak birey ve toplum merkezli ele almıştır. Ayrıca yazar, ülkenin 1969-2012 yılları arasındaki sosyolojik durumunu, kimlik arayışını, kültürel değişimini yitirilen değerler bağlamında ortaya koymuştur. Bazı eserlerinin aksine, Pamuk'un bu romanıyla yerli/yerel olandan hareketle Türk toplumunun yaklaşık 50-60 yıllık hayat macerasını ortaya koyarak kültürel ve sosyal açıdan belirgin bir farkındalık yarattığı söylenebilir.

Kaynaklar

- Akarsu, Bedia. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Andı, M. Fatih. (2004). *Roman ve Hayat*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları,
- Arık, Şahmurat. (2001). “Cumhuriyet Öncesi Türk Romanında Değerler Çatışması”. *Hece (Türk Romanı Özel Sayısı)*, 65/66/67, 294-302.
- Boynukara, Hasan. (1997). *Modern Eleştiri Terimleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Budak, Ali. (2015). “Orhan Pamuk’un ‘Kafamda Bir Tuhaflik’ Romanı’nda Yerellik ve Geleneksellik”. *Yeni Fikir*, 15, 69-90.
- Demir, Fethi. (2016). “Orhan Pamuk’un Romancılık Kariyerinde Bir Geçiş Romanı: Benim Adım Kırmızı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (46), 86-99.
- Esen, Nüket. (2008). “Şehrin Suretleri: Anlatsal Odak Olarak İstanbul”. *Orhan Pamuk’un Edebi Dünyası* içinde. (Haz. Nüket Esen-Engin Kılıç). İstanbul: İletişim Yayınları. 265-272.
- Fichter, Joseph. (1996). *Sosyoloji Nedir?* (Çev. Nilgün Çelebi). Ankara: Atilla Kitabevi.
- Giddens, Anthony. (2012). *Sosyoloji*. (Çev. Cemal Güzel). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Goldmann, Lucien. (2005). *Roman Sosyolojisi*. (Çev. Ayberk Erkay). Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Gülsoy, Murat. (Şubat 2015). “Kafamda Bir Tuhaflik: Peki Ama Nedir Bu Tuhaflik?”. *T24*. <https://t24.com.tr/k24/yazi/kafamda-bir-tuhaflik-peki-ama-nedir-bu-tuhaflik,24> (Son Erişim Tarihi: 15.02.2019)
- Gündüz, Osman. (2016). “Çağdaş Türk Romanının Sorunları ve Romanda Yeni Açılımlar”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5 (2), 784-800.
- Güngör, Erol. (2010). *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Gürbilek, Nurdan. (2014). *Vitrinde Yaşamak*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Heimsoeth, Heinz. (1986). *Immanuel Kant’ın Felsefesi*. (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Irzık, Sibel. (2008). “Orhan Pamuk’ta Temsil ve Siyaset”. *Orhan Pamuk’un Edebi Dünyası* içinde. (Haz. Nüket Esen-Engin Kılıç). İstanbul: İletişim Yayınları. 31-53.
- [Kabasakaloğlu], A. Galip. (2007). *Tartışılan Roman*. Ankara: Algı Yayın.
- Kagan, Momsej. (1993). *Estetik ve Sanat Dersleri*. (Çev. Aziz Çalışlar). Ankara: İmge Kitabevi.
- Karagöz, Beytullah. (2018). “Emin Özdemir’in Çocuk Kitaplarına Değerler Eğitimi Bağlamında Bir Bakış: Bir Çözümleme Çalışması”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 31, 63-85.
- Kula, Onur Bilge. (2016). “‘Kafamda Bir Tuhaflik’ Romanında Sosyal-Siyasal Ayrışmanın Anlatılaşırımı”. *Folklor/Edebiyat*, 88, 9-22.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. (1997). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Moran, Berna. (2003). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, Berna. (2006). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parla, Jale. (2005). *Don Kişottan Bugüne Roman*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parla, Jale. (Şubat 2015). “Tuhafliklar Diyarında Tuhaf Bir Karakter: İstanbul ve Mevlut”. *T24*. <http://t24.com.tr/k24/yazi/tuhafliklar-diyarinda-tuhaf-bir-karakter-istanbul-ve-mevlut,23> (Son Erişim Tarihi: 12.02.2019)

- Pamuk, Orhan. (2011). *Saf ve Düşünceli Romançı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pamuk, Orhan. (2014). *Kafamda Bir Tuhaflık*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sarıkaya, Hasan. (2015). “‘Kafamda Bir Tuhaflık’ Romanında Mekânın Sosyolojik İşlevi”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 52, 79-96.
- Serdar, Ali. (2008). *Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Romanlarında Ahlak Sorunsalı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Seyhan, Azade. (2014). *Modern Türk Romanı*. (Çev. Erkan Irmak). İstanbul: İletişim Yayınları
- Seyyar, Ali. (2003). *Ahlak Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*. İstanbul: Beta Yayınevi.
- Turna, Murat. (2011). *1980 Türk Romanında Değerlerin Çözülmesi*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türkeş, A. Ömer. (1999). “Romanda Kentleşme: Gecekonudan Villakentlere”. *Birikim*, 123, 110-118.
- Ülken, Hilmi Ziya. (1964). *Bilgi ve Değer*. Ankara: Kürsü Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya. (1968). *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.



BEŞBEŞELİK/PEŞ PEŞELİK
(BEŞBEŞE ROMANI ÜZERİNE BİR İNCELEME)
BEŞBEŞELİK/PEŞ PEŞELİK
(A RESEARCH ON BEŞBEŞE NOVEL)

AHMET KARAKUŞ

Dr. Atatürk Üniversitesi, ATA-TÖMER

Dr. Atatürk University, ATA-TOMER


ahmet.karakus@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-8102-3516>

Atıf / Citation

Karakuş, A. 2020. "Beşbeşelik / Peş Peşelik (Beşbeşe Romanı Üzerine Bir İnceleme)". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 329-352

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 09.08.2019
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 16.12.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4270>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

BEŞBEŞELİK/PEŞ PEŞELİK
(BEŞBEŞE ROMANI ÜZERİNE BİR İNCELEME)
BEŞBEŞELİK/PEŞ PEŞELİK
(A RESEARCH ON BEŞBEŞE NOVEL)

AHMET KARAKUŞ

Öz

Türk edebiyatı içinde dikkat çekici bir eser olan “Beşbeşe”; Murathan Mungan, Faruk Ulay, Elif Şafak, Celil Oker ve Pınar Kür tarafından peşe peşe yazılmış bir romandır. Beşbeşe'nin ilk yazarı Murathan Mungan, eserin polisiye tarzda olmasını ve başkarakter Zehra'nın annesinin ölümü sonucunda yaşadığı travmanın ileriki yaşlarında da devam etmesini şekillendirmiştir. Ayrıca Mungan romanda seksek oyununu da ön plana çıkarmış ve bu oyun rakamlarla gösterilmiştir. İkinci yazar Faruk Ulay'ın bölümünde ise dikkat çeken husus, ayrıntının çok fazla oluşudur. Üçüncü yazar Elif Şafak tasavvufa bölümünde yer vermiş ve bazı kısımlarda kafiyeli bir yazım uygulamıştır. Bu bölümde kediler de dikkat çekmektedir. Dördüncü yazar Celil Oker'in bölümünde Rıdvan ile Zehra'nın kurguladığı bir roman verilmekte, beşinci bölümde Pınar Kür'ün son yazar olmasından dolayı roman artık çözüme ulaşmaktadır. Fakat yine de belirsizliğin olması romanın sonunda da gizemin devamına sebep olmaktadır. Beşbeşe romanında bazı şekille ilgili unsurlar da dikkat çekmektedir. Bu unsurlar, romanın kapağının mor renkli olması, yaprakların sadece bir sayfasına eserin yazılması ve yaprakların çok ince bir şekilde olmasıdır. Bu unsurlarla romanın ana karakteri Zehra'nın içinde yaşadığı psikolojik travma şekilsel hususlarla desteklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Beşbeşe, peşe peşe, seksek oyunu, polisiye, psikoloji.

Abstract

Beşbeşe which is a remarkable work in Turkish literature; is a novel written by Murathan Mungan, Faruk Ulay, Elif Safak, Celil Oker and Pınar Kur consecutively. Murathan Mungan who is the first author of Beşbeşe, shaped the work to be a detective and to continue the trauma of the protagonist Zehra as a result of her mother's death. Mungan also highlighted the hopscotch game in the novel and this game is shown in figures. In the part of Faruk Ulay who is second author of the book remarkable point is having too many details. The third author, Elif Şafak, mentioned about Sufism in her part and applied a rhyming spelling in some parts. In this section, cats also draw attention. In the part of Celil Oker, the fourth author of the novel, a novel mounted by Rıdvan and Zehra is given, in the fifth part as Pınar Kür is the last author, novel came to a conclusion. However, the uncertainty still leads to the continuation of the mystery at the end of the novel. Beşbeşe novel also draws attention to some shape-related elements. These elements are the purple color of the novel's cover, the work is written on only one page of the folios and the folios' being very thin. With these elements, the psychological trauma that Zehra, the main character of the novel, lives in is supported by formal considerations.

Key Words: Beşbeşe, consecutive, hopscotch, crime, psychology

Structured Abstract

As it is known, among the works in Turkish literature, there are very few examples of novels with multiple authors. The rarity of literary works with more than one author can be considered as not to go beyond the familiarity with the structure of the novel. One of the works that went beyond this mediocrity is Murathan Mungan's first novel, "Beşbeşe" which continues with Faruk Ulay, Elif Şafak and Celil Oker and completed with Pınar Kür.

The reason for the name of the "Beşbeşe" novel, which was first published in 2004, is that five different people are co-authors of the book in order to continue and conclude the work one after the other, and because of this succession, drawing an analogy in terms of the vocalic metaphor between the words "beşbeşe" and "peşpeşe". In addition, like the word "peşpeşe", written separately, writing the word "Beşbeşe" separately instead of writing it contiguously can be considered as another example of going beyond the structural mediocrity, and also to represent succession.

It is known that literary works, especially poetry, should not be considered just in terms of content but also rhyme, redif, meter etc. and these issues related to structure also contribute to the work. For other genres, such as novel, this should be noted. In fact, it is important not only to look at these aspects, but also to look at the characteristics of the photo or picture on the cover of the book, the page, the color used on the cover, to understand the content or to see that the form contributes to the content. It would be appropriate to examine the "Beşbeşe" novel in this aspect. Because having a cover designed in purple, the writing of the novel on only one page of the book, and the fact that the pages can be seen on the back because of being so thin, can be considered as a formal reading that represents the complex character of the spiritual world of Zehra, the main character of the novel.

One of the notable points in the "Beşbeşe" novel is the attention given to the hopscotch play, especially in the first chapter, in order to give the main points of the work, the policing and psychological confusion. In addition, it is seen that the content of the hopscotch game started by Murathan Mungan, the author of the first chapter, was formed formally. Enumerating as one to the thirteenth and twenty-second pages of the novel, two to the twenty-three to thirty-fourth pages, three to the thirty-five to fiftieth pages, four and five to the fifty-one to fifty-eighth pages, and six to the fifty-nine and seventy second pages. and the number seven and eight between the seventy three and eighty-second pages represents the a-to-z return in the game of hopscotch.; and enumerating as eight and seven to the eighty-three to ninety pages, six-to-ninety one and one-hundred-sixth pages, five and four to one-hundred seven and one hundred fourteenth-pages, three-to-one hundred fifteen and one hundred twenty eighth to one-hundred, two to one hundred twenty nine and one hundred forty second and one to one hundred forty three one hundred fifty first represents the z-to-a return in the game of hopscotch.

The novel "Beşbeşe", based on the death of Zehra's mother as a result of falling from the balcony over the hopscotch lines, begins with Murathan Mungan, with the first chapter between pages eleven to one hundred and fifty. The protagonist of the novel, Zehra, is an eleven-year-old girl who is a fifth grade student in primary school. Zehra's trauma at an early age led to psychological problems and continue in other parts. The fact that Zehra was eleven years old led to eleven emphasis in other chapters. The falling of the mother from the balcony started the detective, the falling of the woman's body on the lines of hopscotch, which is a child's play, constitutes the development of the novel in this direction, as well as the connection between the remarkable concept of play and the deepening of the trauma. Also, Zehra's fictionalization as a student of Theater can be seen as one of the author's conscious choices. Because the trauma in Zehra continues between real life and stage. Zehra, who has psychological problems in real life, has no problems on stage. The riveting element in the second part of the novel between the pages one hundred fifty and two hundred and sixty whose author is Faruk Ulay is having too many details. In the third section of "Beşbeşe", which is written by Elif Şafak between the pages of two hundred sixty-seven and three-hundred and eighty, cats and mysticism are the riveting elements. Furthermore, rhyming, which is an important point for poetry, draws attention in some parts of this section. In the chapter of Celil Oker, which is between three hundred eighty one

and five hundred thirty sixth pages of the novel, it is noteworthy that one of the novel heroes Rıdvan and Zehra has edited a novel. The last section of “Beşbeşe arasındaki, which is between five hundred thirty-seven and six hundred seventy-seventh pages, was written by Pınar Kür. The novel, shaped by Murathan Mungan, reached a solution and a final with Pınar Kür but not in a clear way. This uncertainty is a conscious choice of the author to increase the mystery of the novel.

1. Giriş

Beş yazarın 2002 ve 2004 yılları arasında peş peşe yazdıkları “Beşbeşe” romanının 11/150. sayfaları arasındaki I. bölümünü 2002 yılında Murathan Mungan, 151/266. sayfaları arasındaki II. bölümünü 2003 yılında Faruk Ulay, 267/380. sayfaları arasındaki III. bölümünü 2003 yılında Elif Şafak, 381/536. sayfaları arasındaki IV. bölümünü yine 2003 yılında Celil Oker, 537/677. sayfaları arasındaki V. bölümünü ise 2004 yılında Pınar Kür yazmıştır.

Psikolojik unsurların dikkat çektiği bu müşterek roman 677 sayfadan oluşmaktadır. Ancak eser, yaprakların bir sayfası boş olarak tasarlanmıştır. Polisiye roman olarak değerlendirilecek bu eser, başkarakter Zehra'nın on bir yaşındayken annesinin balkondan düşmesi ve Zehra'nın “seksek oyunu” üzerine kurulmuştur. Zehra'nın on bir yaşında annesini kaybetmesi onda bir travma oluşturmuştur. Bu travma, depresifliği de veren mor renginin¹ romanın kapağının rengi olarak kullanımıyla şekilsel olarak da verilmektedir. Romanın her bir bölümü peş peşe olarak incelenmeye çalışılacaktır.

2. I. Bölüm / Murathan Mungan

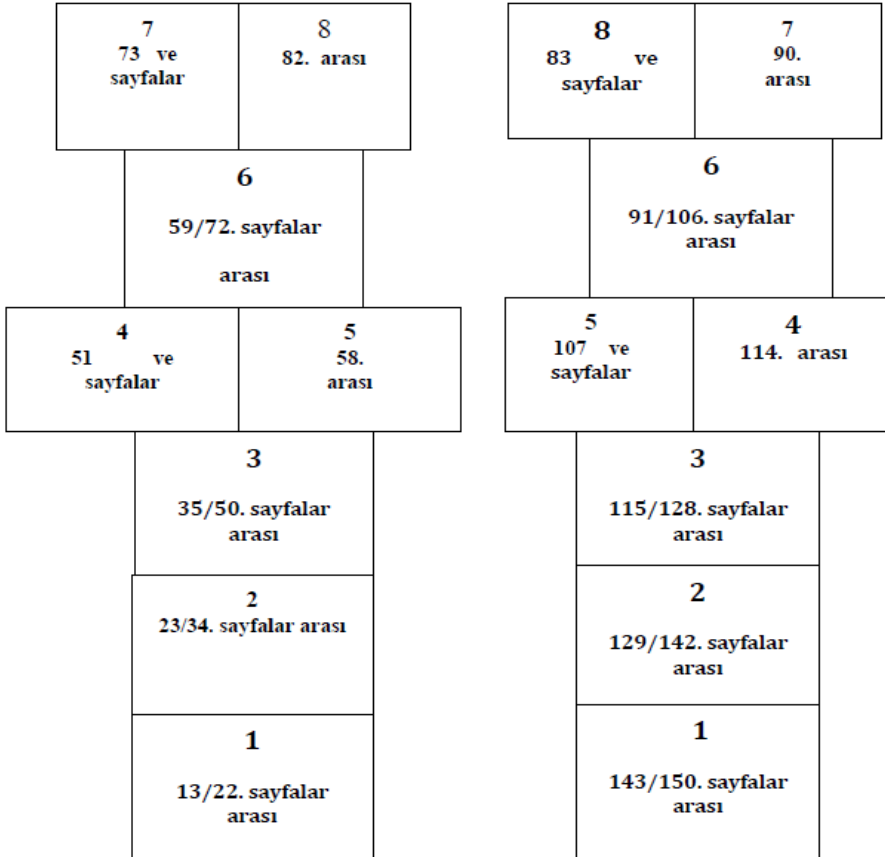
2. 1. I. Bölümün Özeti

Cihangir'de bir apartmanda 6. katta oturan ilkökul 5. sınıf öğrencisi 11 yaşındaki Zehra'nın annesinin balkondan, onların seksek oynadıkları yere düşmesiyle başlayan süreç artık Devlet Konservatuvarı Tiyatro bölümü öğrencisi olan Zehra'dan ve diğer öğrencilerden Fatim Bey'in yazmalarını istediği öz yaşam öyküsünü Zehra'nın yazmasıyla devam etmektedir. Başından geçenleri bu yazıya bağlayan Zehra, annesinin balkondan düşmesinin intihar mı yoksa cinayet mi? olduğunu merak ettiğinden, babasının bu olayla alakalı olup olmadığı kuşkusunu içinden atamadığından ve bir türlü kendisi yapamadığından dolayı sevgilisi Rıdvan'a annesi ile ilgili romanı yazması için izin vermektedir. Evlerinin karşısındaki apartmanda oturan yatalak kadının Zehra'nın annesinin arkasında birinin gölgesinin olduğunu ve yüzünü görmediğini söylemesi, kendi apartmanlarında 4. katta oturan kadının ise olay anında Zehra'nın babasını yukarı çıkarken görmesi, adamın tuhaf bir hâlinin olması, fakat o kadar kısa zamanda çıkıp kadını atamayacağı ifadesi ile polisliyelik yoğunlaştırılmaktadır. İntihar mı yoksa cinayet mi? bilmecesi, kötü bir kadın olarak gösterilen anneannenin bölümün sonunda Zehra'ya annesinin onun gerçek kızı olmadığı ve doğurduğu çocuğun doğumdan bir gün sonra ölmesi üzerine hemşireyi satın alarak çocukları değiştirdiği itirafıyla polisliyelğin artırılarak devam edildiği bölüm, yaralı yüz Fırat adlı bir karakterin ortaya atılmasıyla sonlandırılmaktadır.

¹ Bilal Semih Bozdemir, Renklerin Dünyası, Gülmat Matbaası, Ankara, 2014, s. 75.

2.2. Seksek Oyunu ve Romanın Şekillenmesi

Murathan Mungan'ın başlattığı bu ilk bölümde yazar, seksek oyunu üzerine yoğunlaşmıştır. Seksek rakamlarıyla verilen bölümün kısımlarından olan seksek taşının 8-7'den 1'e doğru dönüşünde yer alan 6. kısımdaki "Kendini şaşırtmak, Zehra için her seferinde mümkün olmuştur. Bütün o hayat içindeki ürkmüş hâline karşın, ancak gözü kara insanlarda görülen bir kendini hayata bırakma kolaylığıyla davranıyordu. Çizgilere basabileceğini bilmenin tehlikesini içinde yedekleyerek tek ayak ucunda taş sektirmekten çekinmiyordu. Taşı hareket ettiren şeyin yalnızca ayak hareketi olmadığını ta çocukluğunda öğrenmişti. Kimi zaman taş gitmek istediği yere giderdi." (s. 93-95) cümleleri de bu oyuna örnek olan kısımlardan bir tanesidir. Bu bölümü seksek çizgileriyle göstermek gerekir. Çünkü Mungan yukarıda verilen örnekte de görüldüğü gibi bölümleri seksek rakamlarının sırasıyla yazmıştır:



"Anne! Seksek tebeşirim nerede?" (s. 13) cümlesiyle bir rüya ile başladığı anlaşılabilir ve "Bazı geceler ter içinde uyanıyor kendi sesine." (s. 13) şeklinde devam eden "Beşbeşe" olumsuz bir şeylerin olduğu duygusunu okuyucuya yavaş yavaş vererek ilerlemektedir.

“Bilirdi, annesi balkondan ona bakıyor. O, hep orada.” (s. 19) cümlesi ile korunma, güven, anneye bağlılık psikolojisinin, Fatin Bey’in öğrencilerine “Ben karşımda bir sayfa kadar boş yüzler görmek istiyorum,” diyordu. “Erkek ya da kadın olarak kodlanmış yüzler değil!” (s. 27) cümleleri ile öze inme çabasının verildiği romanda 11 yaşında bir çocuğun annesinin ölümü ve babasının gözaltına alınması onun çocuk psikolojisini derinden etkilemektedir. “Zehra’nın hâlâ ortada bir şey yokken durup durup iç çekmesi o günlerden kalma bir alışkanlığıydı. Bir tek sahnedeysen, oynuyorken iç çekmiyor, başkası olmak ona iyi geliyordu.” (s. 39) cümlesi de etkilenen psikolojiyi göstermektedir. Zehra’nın yazdığı öz yaşam öyküsünün başlığının “Seksek Tebeşiri”, son cümlesinin “acı” olması (s. 33), Zehra’nın “Sanatın hayattan kaçanların işi olduğunu, ama ancak “gerçek kaçakları” kabul ettiğini biliyordu.” (s. 49) düşüncesi de bunun ayrı bir görüntüsüdür. Baba ve kızın evlerinden bir an önce taşınmak istemeleri (s. 55) ise mekân-insan-travma-psikoloji etkisini akla getirmektedir. “Annesi bazı rüyalarında eski evlerine çağırıyordu onu. Sesi çok gerçek, çok yakın, çok tanıdıktı. Rüyalarından ağlayarak uyanması o zamanlardan kalmadır.

Gene de onu uyandıran gözyaşları değil, seksek çizgisine bastığında, arkadaşlarının “Yandın! Yandın!” çığlıkları oluyordu.” (s. 57) cümleleri ise rüyaların ve geçmişin insan üzerindeki derin etkisini ifade etmektedir. Ayrıca “Zehra, babasının hayatını değiştiremedikçe ev değiştirmek isteyen biri olduğunu anladığında artık koca kız olmuştu. Babası dünyada bir tedirgindi. Her taşındıkları evden bir süre sonra şiddetle sıkılıyor, benzer nedenlerle yakınmaya başlıyordu. Sorunun taşındıkları evlerde değil, babasında olduğunu anladığında yeniyetme bir kız olmuştu. Babasını en çok da Dostoyevski romanlarını okuduğunda tanıdı. O, tamamlanmamış, yarım kalmış Dostoyevski kahramanlarından biriydi sanki.” (s. 133-135) cümleleri ise yine insan-mekân-psikoloji etkisini göstermekte olup Mungan, edebî bilgiyi de araya yerleştirmektedir.

Zehra çok güzel bir kızdır ancak o bu güzelliğinden pek hoşnut değildir. Bu da bölümde sıkça vurgulanmıştır. Zehra güzelliğinden dolayı bakışların onun üzerinde olmasından hiç de hoşlanmayan biridir: “Bakışların ısrarı Zehra’yı yoruyordu. Bu yüzden Zehra, kendi güzelliğini istemeyen güzellerdendi. Kendini kimi zamanlar yaşlanmayı özler ve beklerken bulunduğu oluyordu.” (s. 87) Normal psikolojideki bir insanın tam zıttında bir düşüncede olması, ne derece sıkıntılı bir ruh hâli içinde olduğunu göstermektedir. Zehra, cinsel olarak, yakışıklı erkeklerle değil, çirkinlerle birliktelik yaşayabilmektedir. Çünkü yakışıklı erkeklerle birlikte olduğunda cinsel problemler yaşamaktadır. Zehra, yakışıklı bir erkek olan Fatin Bey’e tutkulu bir aşk beslemektedir. Ancak onunla cinsel bir birliktelik yaşamamaktadır, yaşayamamaktadır. Zehra’nın cinsel ve psikolojik sorunu bu durumun sebeplerindedir. Çirkin bir erkek olan Rıdvan ile Zehra’nın sevgili olmaları ise Zehra’nın annesinin ölümüyle alâkalı olması yanında yine Zehra’nın bu psikolojik durumuyla da ilgilidir. Çünkü Fatin yakışıklı, Rıdvan çirkindir: “Zehra, Fatin Bey’le aşkın erişilmezliğini, Rıdvan’la cinselliğin pervasızlığını yaşamayı sürdürüyor.” (s. 111) Ayrıca Zehra, bir öğrenci filminde yakışıklı bir delikanlıyla sevişme rolünderken cinsel bir sıkıntının olmadığını fark ediyor fakat aynı delikanlıyla gerçek yaşamda böyle bir ilişki sırasında yine aynı sıkıntının baş gösterdiğini ifade ediyor. “Oyunculuğunu bir kişilik bölünmesi gibi yaşamıyordu, belki de onu benzersiz kılan. Filmi seyrederken o bile kendine inanamıyordu. Perdede sevişen bir başkasıydı.” (s. 119) cümleleri Zehra’nın cinsellikle ve kendisi ile ilgili bir problemin olduğunu göstermektedir. Zehra’nın annesinin ölümü ile ilgili araştırma iznini Rıdvan’a

vermesi ise bu olayla ilgili kaçış içindeki ruh hâlini göstermektedir. Ayrıca “*Rıdvan, kendisini adeta dünyanın reddedilmişlerinden kılan çirkinliğinden ötürü duyduğu suçluluğu, ezikliği, temiz ve güçlü duygular yoluyla dünyaya geri ödiyordu. Dünyadan özür diler gibi seviyordu her sevdiğini.*” (s. 95-97) Hatta “*Kadınları tutkuyla, tapınurcasına seviyordu. Onun aşkında, kösnül bir iştahdan çok, sanki ana tanrıça Kybele’ye sunulan “kalp”ten bir adak söz konusuydu.*” (s. 95) cümleleriyle Rıdvan’ın psikolojik durumunu yani yüceltme savunma mekanizmasını akla getirmektedir. Bu mekanizmada “*...örneğin suçluluk yüklü cinsel arzular, romantik, şiirsel veya sanatsal yaratıcılığa, röntgencilik itkileri bilimsel araştırmalara, tehlikeli saldırganlık itkileri boks, futbol gibi spor alanlarındaki rekabete yönlendirilebilir. Bu tür yönlendirmeler hem kaygıya karşı etkili bir savunma oluşturur hem de kişiye yeni doyum alanları yaratır.*”² Psikolojiye yapılan gönderme yanında “*Toprak ve bereketin kaynağında olmaktan başka, her türlü uygarlığın da etkeni olarak daha sonraki dönemlerde, Efes Artemisi’nde görülen kuleli taçları başında taşımakla bir de meter turrita ya da turrigera (Lat. kuleli ya da kule taşıyan ana demektir) olur. Romalıların Magna Mater (Büyük Ana) andıkları tanrıça analık vasfını da yalnız insan alanında değil, doğal ve evrensel bir ilke olarak canlandırır.*”³ ifadeleriyle verilen Kybele’ye de gönderme yapılarak Rıdvan’daki aşırı duygular verilmiştir.

Bütün bu gösterilen hususlar I. bölümde **psikolojinin** yoğun bir şekilde görüldüğünü, çocuklukta yaşanan kötü olayların ileriki yaşantılarda olumsuz duygulara sebep olabileceğini ve psikoloji sözlüğünde “*umutsuzluk, deprasyon*”⁴ olarak verilen distiyimiye akla getirmektedir. Bölümün başının rüya ile başlaması “*Ağzı tebeşir tozu yutmuş gibi kupkuru, dudakları birbirine yapışmış...*” (s. 13) ve “*Yatağın altına bak! Gene oraya kaçmıştır. Her yanı toz ediyor şu tebeşirler, kutusundan çıkarma diyorum sana!*” (s. 13) cümleleri rüya-anne-çocukluk ilişkisi açısından dikkat çekmektedir. “*Annesinin sesi rüyalarında çınıyor bazen. Annesinin yüzü rüyalarında bile gölgeli, uzak, unutulmuş; ama sesi diri, dipdiri. Yanı başından seslenir gibi capcanlı!*” (s. 13) cümlesi ile ilerleyen sayfalarda geçen “*Geceleri, numaralanmış karelerle dairelerin iç içe geçtiği karanlık düşlerin ortasında seslerle uyanmaya başlamıştı yine.*” (s. 23) cümlesi psikolojinin başka bir boyutunu, rüyaları, hatırlatmaktadır.

Vaniköy’de oturan Vedia Hanım, Fatin Bey’le evlidir. Evlendikten bir ay sonra ayrılmışlar ancak yıllardır boşanmamışlar ve boşanma davası da hiç açmamışlardır. Evlilerdir fakat ayrı yaşamaktadırlar. Ayrıca Vedia Hanım, Fatin Bey’den yaşça büyüktür. Fatin Bey’in yaşça büyük kadınlarla birliktelikten hoşlandığı da söylenmektedir. Fatin Bey’in çokça ilişkisi de olmaktadır. Bütün bunlar da bölümdeki psikolojiyi akla getirmektedir.

Vedia Hanım 12 Eylül’de siyasi anlamda bir yakınlığı olmadığı hâlde bazı solcu militanları evinde saklamış bundan dolayı da tutuklanmıştır. Zehra, Vedia Hanım’ın suskunluğuyla babası arasındaki suskunluk arasında bir benzerlik bulmaktadır. Bu bilgiler bölüme kısmi de olsa siyaset katmakta ayrıca Vedia Hanım ve Zehra’nın babasının suskunluklarına da değinilerek bölümdeki psikolojinin ağırlığına dikkati çekmektedir.

² Selçuk Budak, Psikoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, (3. Baskı), Ankara, 2005, s. 841.

³ Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972, s. 235.

⁴ Budak, Psikoloji Sözlüğü, s. 217.

İtici bir tip olarak gösterilen anneyi Zehra cenazede tanımaktadır. Anneanne; sert, kurallı, taviz vermeyen ve Zehra'ya karşı mesafeli biridir. Bir çocuk olan Zehra'ya onun en fazla ihtiyacı olan sevgi ve şefkati esirgemesi bölümün sonunda verdiği itirafla ilgili olabileceği gibi bölümde verilen kişilerin **sorunluluğuna** da bağlanabilir.

Bölümün yaralı yüz Fırat adında bir kişiyle kapatılması ve bu kişinin yüzündeki yaranın fizyolojik mi yoksa psikolojik bir yara mı? olduğu belirtilmemesi de bölüme hem bir gizem katmakta hem de sonda dahi kişilerdeki garipliğe bir vurgu olmaktadır.

Zehra'nın Tiyatro bölümünde öğrenci olması, Fatin Bey'in bu bölümde ağırlıklı yeri, öğrencilere sokaklarda başka kişiliklere bürünüp rol yapma ödevleri vermesi, bunu da "Oyunculuk, hayat kleptomanlıdır..." (s. 67) ifadesiyle pekiştirmesi bölüme hem sanatsal bir ağırlık katmış hem de kleptomani olarak adlandırılan psikolojik bir hastalığa⁵ gönderme yapmış olmaktadır.

Bu bölümde **seksek oyununun** çok önemli olduğu yukarıda seksek şekliyle de desteklenerek verilmektedir. Bölümün başında da ifade edilen **seksek** devamlı bir şekilde bölüme girmekte ve bölümün sonunda da bölümü tamamen kaplayan hüznü ruh hâlini ifade edecek şekilde okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Anneannenin itirafından sonra Zehra'nın

"Annem beni terk edip gittikten sonra bütün bunların ne önemi var ki," diye geçirdi içinden.

"Annem beni yüzümle baş başa bıraktı. Bakabildikleri kadar bakınsınlar!"

Boşalmış yüzünde seken taşı hissetti. Yıllardır kendi yüzünü adımıyordu. "Bütün kamaları ben kazanırdım," dedi. "Çocukken de ben kazanırdım."

Bu yüzden **seksekte** puan kazanmak demek olan "**Kama**" sözcüğü, ona yalnızca bir tür "bıçağı" değil, aynı zamanda "yüzü"de çağrıştırıyordu. " (s. 149) ifadeleri de bu oyunun bölüm için önemini vermektedir. Ayrıca yazar, "Bu yüzden seksekte puan kazanmak demek olan "Kama" sözcüğü,..." ile oyun hakkında bilgi vermeyi de ihmal etmemektedir.

Tasavvufta aşkın kıymetli bir değer olduğu bilinmektedir. Beşerî manada çeşitli şiirlere, türkülere, şarkılara tema olan Vedud esmanın tecellisi aşk nesnesi, tasavvufi manada da mebruk bir hâl olduğu için hem dervişe hem tasavvufi esere ya da gelenek bağlamında tasavvufun edebî ürüne yansımaları olarak görülmektedir. Bu "Beşbeşe"ye de yansımaktadır: "...Güzel cemallere âşık olanların tasavvufi aşkında güzele âşık olmanın kolaylığı vardı aslında. Gerçek aşk nesnesi "suret" çirkin olmalıydı. Dünyanın öteki yüzü yani... Çoğunluk yüzü... Üsküdar'da gittiği bir tarikat toplantısındaki konuşmalar sırasında keşfetmişti bu gerçeği.

Aşk, cezaydı." (s. 89) cümleleri ve "Aşkın, dinin gereklerinden biri olduğunu, bu topraklarda yaşayan birinin aşkında, o kişi Allah'a inanmasa bile, Müslüman bir duyuş ve hissediş olduğunu konuşmuşlardı." (s. 103-105) ifadeleri bölüme tasavvuf ve aşk ilişkisini katmıştır. Ayrıca seksek rakamlarıyla verilen I. bölümün kısımlarından olan, seksek taşının 8-7'den 1'e doğru dönüşünde yer alan 6. kısımdaki **tasavvuf** bağlantısı **seksekle** de ilişkilendirilmiştir. "Allah'a tapmanın bin bir yolundan biri olarak aşkın bir ibadet olduğunu

⁵ "İhtiyaç duyulmamasına, ya da parasal değeri olmamasına rağmen, genellikle atılan, gizlice yerine konan, başkalarına verilen veya saklanan ufak tefek şeyler çalmaya yönelik karşı konulmaz bir dürtüyle, çalma eyleminden önce artan gerilim duygularıyla ve çalma eylemi sırasında haz veya rahatlama duygularıyla tanımlanan bir dürtüsel kontrol bozukluğu." Budak, Psikoloji Sözlüğü, s. 454.

en çok oyun oynarken, bir oyuncu olarak dünyanın yalanlarını giyinirken anlıyor. İçindeki çıplak boşlukta yaratmanın çeşitleriyle çoğalıyor Allah'ın yüzü...

Bu yüzden oyun oynarken dünyaya uyanmıyor, rolünde kilitli kalıyor, sağ ayak ucuyla kaydırıldığı taşla birlikte içindeki sekseği adımıyor: 1, 2, 3, 4-5, 6, 7-8.” (s. 105)

Tiyatro ile ilgili bilgilere sıkça rastlanan I. bölümdeki şu cümlelerde de tiyatroya ait bilgiler görülmekte, Fatin Bey'in tiyatro ile ilgili görüşü verilmektedir: *“Okulun en parlak öğrencilerinden biri olarak, “Yaban Ördeği”ndeki Hedwig'ten, Ofelya'ya, “Vişne Bahçesi”ndeki İrina'dan Antigone'ye varana dek o yaşlarda birinin oynamak isteyebileceği çekirdek rolleri, dönem sonu temsillerinde canlandırmış olan Zehra, artık son sınıf öğrencisiydi ve herkes ona geleceğin büyük akristi gözüyle bakıyordu.”* (s. 23), *“Fatin Bey'i ilgilendiren şey, tiyatronun kendisinden çok, prova süreciydi. “Provalar bitti mi, oyun, hayatın kendisine benzer.”* (s. 27-29), *“İnsan tiyatro üzerine konuşurken, daha çok hayat hakkında konuşur”* (s. 29)

Rıdvan'ın zekâ ve aşkının şiddetiyle çirkinliğini kapatmaya çalışması, Fatin'in kendinden büyük kadınlardan hoşlandığının söylenmesi, oğlu yaşında erkeklerle yattığı söylentisi, Zehra'nın, Vedia'nın durumları vs. bölümdeki kişilerin sorunluluğunu ve bölüme katılan psikolojiyi göstermektedir. Fatin Bey'in *“Hayat sizi çok kırdıysa, hep bir başkası olmak istersiniz,” demişti bir dersinde.*” (s.71) şeklindeki sözleri de bölümdeki psikolojik yoğunluğu gösteren cümlelerdendir.

Bu bölümde dikkati çeken bir diğer husus ise yazarın “Paul Auster, Nietzsche, James Ellroy, Michael Connelly” ile sanatsal ve edebî bilgiler vermesidir.

Bu bölüm, kitabın ilk bölümü olmasından dolayı romanı şekillendiren ve diğer yazarları da etkileyen kısımdır. I. bölümde şekillenen Zehra, annesinin ölümü, polisiye kurgu, annenin Zehra'nın babasıyla evlendiğine pişmanlığı; anneannenin, kızının Zehra'nın babasıyla evlenmesini onaylamamış olması ve 11 yıldır da onu affetmemesi; Zehra'nın olay zamanı 11 yaşında olması gibi 11 belirginliği, Zehra'nın hırkası, seksek diğer bölümlerde de devam edecektir. Bunun yanında, Zehra'nın annesinin, babanın kendisini başka bir kadınla aldatması şüphesi bölüme bir gizem verirken bu şüphenin diğer bölümlerde tam tersi bir hâl alması, Rıdvan ile Fatin'in ve Vedia'nın ilişkileri, “Seksek Tebeşiri” yazısı bölümle başlatılan polisiyeliği artırırken **Beşpeşe** romanının **peş peşelikle** yazılan yazar farkına da bir örnektir. Ayrıca bu bölümde verilen *“Dedesinin el yazması nüshalara meraklı bir adam olduğunu öğrenmişti. Yazmalar, kapısı hep kilitli duran kütüphanede, camlı büyük dolaplarda saklanıyordu.”* (s. 137) cümleleri ile diğer bölümlerde dedenin verilışı yine **Beşpeşelik/Peş peşelik** durumunu göstermektedir.

3. II. Bölüm / Faruk Ulay

3.1. II. Bölümün Özeti

17 Mayıs Cumartesi saat öğleden sonra 4 civarlarında, son sınıfın son günleri anneannesinin köşküne doğru giden Zehra yolda hafif bir şekilde rahatsızlanınca kız arkadaşları Yeşim ve Selin ile oturan Fırat, Zehra'ya yardım eder. Zehra'nın kısa bir öğrenci filminde oynadığı, Fırat'ın arkadaşı da çıkan Yavuz'dan ve sıradan bazı mevzulardan bahis geçtikten sonra cafede bir süre Zehra'nın dinlenmesi için oturduktan sonra Zehra ve Fırat beraber köşke doğru giderler. Zehra, Fırat'ın kendisini tanimasından dolayı şaşırmıştır. Zehra'nın anneanesi Semiha Hanım, Fırat'ın annesi Nuran Hanım'ın öğretmenidir. Çünkü

Semiha Hanım 11 yıl Erenköy Kız Lisesi'nde Sanat Tarihi ve Resim öğretmenliği yapmıştır. Köşkte toplanmalarının sebebi bugün Zehra'nın 22. yaşına basmasıdır. Zehra'nın hoşuna gitmeyen doğum günü seramonisinden sonra beraber ayrıldıkları Fırat'ın ona annesinin nasıl öldüğünü bildiğini ve eğer Zehra isterse ona söyleyebileceğini demesi ve Zehra'nın ondan bunu öğrenmek isteyip istemediğini düşünmesi için bir günlük zaman vermesini istemesinin bölümün sonunda verilmesi hem romandaki polisiyeliği hareketlendirmekte hem de esrarenizliğin çözümünü diğer yazarlara bırakmaktadır. Fırat'ın Zehra'ya hediye ettiği Elfriede Jelinek'e ait "Modern Kadınların Hastalığı" anlamına gelen "Krankheit oder Moderne Frauen" adlı kitabın üzerine "Tanıştığımıza memnun oldum" anlamındaki "Ich freue mich, dass wir uns kennengelernt haben" cümlesi bölümü sonlandırmakta ve gizemi biraz daha artırmaktadır.

3.2. Ayrıntının Belirginliği

Murathan Mungan ile başlayan seksek bu bölümde de kendini göstermektedir: "Zehra on bir yaşına dönüp anımsıyor: "Anne erkekler neden güzel olmaz?" Annesiyle mutfaktalar. Kızının derisi sıyrılmış dizine oksijenli pamuğu basmış, seksek uğruna bacaklarının çarpılacağını söyleyerek onu hafif yollu azarlarken çarpıklıktan güzellik kavramına, kadın bacaklarından erkekler uzanan atik düşünceli bu küçük akılda kendi çocukluğunun izlerini bulan anne sertleştirmeye çalıştığı yüz çizgilerini yumuşatmak zorunda kalıyor..."(s. 167-169) Bu cümleler geçmiş, çocukluğu, seksek oyununu buna bağlı olarak da geçmişin etkisini göstermektedir. Şu cümleler ise seksek yani geçmişin acı izleriyle aşk acısı arasında kurulan bağlantıya örnektir: "...Ya ben anne?" "Sen çok güzel bir kız olacaksın Zehra, eğer sabahtan akşama seksek oynama huyundan vazgeçersen." "Güzel olduğumda ne olacak?" "Bütün erkekler peşinden koşacak." "Yani hepsi bana âşık mı olacak?" "Kızım nereden öğreniyorsun bu sözleri?" "Aşk kötü bir şey mi anne? Ay anne, üfle, çabuk üfle, yanıyor." "İşte böyle bir şey kızım." "Bu kadar acıtıyor mu aşk? Anneciğim aşk bu kadar acıtıyorsa ben hiç âşık olmayacağım." "İyi yaparsın kızım." (s. 187-189)

Fırat'ın Zehra'ya hediye ettiği Elfriede Jelinek'in "Modern Kadınların Hastalığı" adlı kitabın isminin verdiği izlenim, Fırat ve Zehra arasında geçen "O büyük adam Fatın Bey size Jelinek'ten söz etmiş olamaz. Bugünün tiyatrosunun ne olması gerektiğini bilen iki üç oyun yazarından biri. Ve elbet Avusturyalı," diyor Fırat. "Tuhaf. Sizin oralarda çok mu popüler oyunları?" diye soruyor Zehra. "Değil. Değil çünkü fazlasıyla karamsar ve zor oyunlar. Sahneye koyması da, oynanması da zor şeyler yazıyor. Kendisi de zor bir insan. Neredeyse hasta bir kadın." (s. 231) ifadeleri ve yine I. bölümde de verilen Zehra'nın çirkinlikten hoşlanması durumunun burada ise Rıdvan'ın ona yılbaşında hediye aldığı Mary Jane modelli Doc Martens ayakkabının bir numara büyük çıkması sebebiyle çirkin durmasından hoşlanması, "Hüzün Zehra'ya yakışıyor. Neşeyi arayan kızların gözdesi Fırat hüznü seviyor." (s. 251) cümleleri, "Anne, öpmeyecek misin beni, okula geç kalıyorum." "Saat o kadar oldu mu kızım, dalmışım." "İyi misin anne? Şakakların ter içinde." "Yok bir şey kızım." "Ne oldu, neden ağlıyorsun anne?" "İçim daraldı birden kızım, şimdi geçer." "Neyin var anne, ne oldu?" "Öylesine bir sezgi kızım, hasta filan değilim. Haydi servisi bekletme sen." (s. 259) diye verilen, geçmiş hatırlatan cümleler, Fırat'ın kendisine olan ilgisini Zehra'nın, geçmişinden dolayı, Fırat'ın ona acıyor olduğuna bağlaması da diğer bölümde de yoğun bir şekilde geçmiş olan psikolojiyi akla getirmektedir.

I. bölümde de bulunan polisielik ise bu bölümde Yörük Ali Efe'nin Milli Aydın Alayı'nda savaşmış, Aydın'dan Vaniköy'e gelip yerleşmiş Fırat'ın dedesi Aydın'ın pul koleksiyoneri Mehmet Emin Pulokur'un üç ayrı koleksiyonunda da eksik olan tek pul ile, dedenin antika işine soktuğu Fatin Bey'in karısı Vedia Hanım'ı tanınmasıyla verilmiştir.

I. bölümde verilen **11** rakamı vurgusu bu bölümde çok yoğun bir şekilde devam etmektedir: Fırat'ın "Yaşım otuz iki. Seninki yirmi bir. Aramızdaki yaş farkı **on bir**. Dedem İstanbul'a otuz iki yaşında gelmişti. Anneannen **on bir** yıl öğretmenlik yapmış. Bu köşkün kapı numarası **on bir**. Viyana'da oturduğum yer Mahlerstrasse **on bir** numara." (s. 219) cümleleriyle Zehra'nın "Her şeyi birbirine bağlamaktan vazgeç artık Fırat. Annem de ben **on bir** yaşındayken öldü. Rastlantılar zincirinin ilk halkasına bunu mu koyacağız şimdi?" (s. 219) ifadeleri bunu göstermektedir.

Bu bölümdeki ilk dikkati çeken zaman, mekân, saat, yabancı kelimeler, yemek, nesnelere, kişiler vs. hemen her şeyin ayrıntılı bir şekilde verilmesidir. Örnek olarak şunlar verilebilir: "Çatalçeşme, Bağdat Caddesi, Ayşe Çavuş, Kavisli Sokak, Sacide, Remzi Kitabevi, Divan Marina, Chefs, Catwalk, Soho, Hammam, Joy, Zanzibar, Divan Pastanesi, Buddha, Beymen, Murano kırmızısı Wolswagen Golf GTI, metalik mavi BMW 540iA, Peugeot 206 GTI, beyaz renkli iki bin iki model S serisi Mercedes-Benz, iki bin iki model, senfoni mavisini Alfa Romeo 147 GTA, Cercle d'Orient, stiletto pabuçlar, Kıvık, Sarıkız, Gerolsteiner, Perrier madensuyu, Sicard-Charlus şarap, L'Oreal Glass Shine ruj, Dockers marka pantolon, Lacoste marka tişört, Büyük Saatli Maarif Takvimi, Macintosh bilgisayar, Canon, Panasonic, Sony, Stickley marka kanepeler, Blaupunkt, sigarillo tütün, repütasyon, Helen, Euripides, Jelinek, Thomas Bernhard, Arthur Schnitzler, Hellen Merrill, Reggie Childs, Semiha Hanım'ın duvarlarında asılı eserlerin sanatçıları Nazmi Ziya, Leopold Lévy, Fikret Mualla, İhap Hulusi, "Saat dördü on geçiyor. Zehra akşamüstü çayına, anneannesine gitmek üzere yola çıkacak bir buçuk saat oluyor. Demek ki Kızıltoprak'la Çatalçeşme arası, vitrin alışverişiyle dolu bir yürüyüşle en çok bir saat on beş dakika geçiyor." (s. 161), "Saat beşi çeyrek geçiyor." (s. 187), "Öpüşmeler sırasında sarkaçlı saat sekiz kez çalıyor. İçkiler bittiğinde aynı saat sekiz buçuğu gösteriyor. Sekiz buçuğu beş geçse ya da Zehra'nın kalkmak üzere izin isterken söylediği biçimiyle saat dokuzaya yirmi beş kala Fırat'la Zehra ayaklanıyor." (s. 227), "sauerkraut, bratwurst yemekleri..."

"Mayıs'ın on yedisi. Günlerden cumartesi. Saat dördü vurmaya üzere. Nisan yağmurları biteli on yedi gün oluyor. Eski takvimler, eski deyişler hâlâ doğru çalışıyor. Hani dünyanın, ülkenin, kentnin, kişinin düzeni **perişan durumdaydı, hani kutuplar eriyordu, denizler yükseliyordu, hava kirleniyordu, büyük sonun eli kulağında mıydı? El Nino'yla, sera etkisiyle, ozon katmanının delinmesiyle, nükleer savaşla** yerinden oynamayacak denli eski bu düzen. Depremden sonra ne değişti?" (s. 153) cümleleri ile Zehra'nın Fırat ile muhabbetlerinde geçen "Senin mesleğine yakın bir yerden başlamıştım; sahne tasarımı okuyordum, beceremeyeceğimi anladım, ikinci yılın yarısında bıraktım. O sırada **ilk dijital film kameraları çıkmıştı**, onlardan bir tane aldım herkesin ağzını açık bırakacak filmler çekeceğim diye." (s. 179) cümleleri ise zaman kavramı hakkında ipucu niteliğindedir.

Fırat'ın Viyana'da oturması, Türk kültürüne uzak olması, hor görmesi, "Ben doğrucuyum" cümlesini "Ich bin gerecht" diye Almanca söylemesi (s. 205) ve hediye kitabına (romanda dipnot olarak çevirisi verilen s. 265) "Tanıştığımızıza memnun oldum." anlamındaki cümleyi "Ich freue mich, dass wir uns kennengelernt haben." şeklinde yazmasını (s. 265) ve

bu şekilde bölümün bitirilmesini Fırat'ın yabancı kültüre olan ilgisine, Türklük ve Türk halkına olan uzaklığına vurgu olarak görülebilir.

Ayrıca yazarın bu bölümde Zehra'nın babası Cemal Bey'in kızının eve geç kalmasından hoşlanması, Cemal Bey'in meraklanmasıyla daha hızlı ve anlayarak okuyabilmesi, Zehra'nın geç kaldığı günler orta kalınlıkta iki roman bitirebilmesi ve zihninin daha açık olması arasında bağ kurulması bölümdeki ilginç belirlemelerdendir.

4. III. Bölüm / Elif Şafak

4.1. III. Bölümün Özeti

18 Mayıs Pazar günüdür. Bir gece önce Zehra beş rüya görür. İlk rüyada hıncahınc bir plajda kumların üzerinde Zehra, annesi, babası ve avuçlarının içinde bir türlü açamadığı, ışıltılı bir istiridyeye vardır. İkinci rüyada kumların üzerinde Zehra, babası ve istiridyeye; üçüncü rüyada kumların üzerinde Zehra ve istiridyeye; dördüncü rüyada sadece istiridyeye; beşinci rüyada ise sadece bomboş bir sahil ama Zehra biliyor ki her şey yerli yerindedir. Annesinin ölümünün sebebini araştırmayı Rıdvan'a bırakan Zehra artık cesaretini toplayıp bu işi kendisi yapmaya başlar. Önce annesinin 6. katından düştüğü evlerinin karşısında yer alan ve annesinin arkasında birinin olduğunu söyleyen kadının evine, Kallavi Apartmanının 6. katına gider. Burada yaşlı kadının 22 yaşındaki kedisi ve kadına hizmet eden kapıcının 5 kör kızı bulunmaktadır. Zehra burada bir süre kaldıktan sonra buraya gelen Fatim Bey'in evine gider. Burada Fatim Bey inmeli kadının evine kendini gönderenin Vedia Hanım olduğunu söyleyince Zehra, Vedia Hanım'ın evine gider ve onun evinde farklı bir ruh hâli içinde kendini bulur ve bu bölüm aşk kelimesiyle sona erer.

4.2. Kediler, Tasavvufun Dikkat Çekiciliği ve Şiirsellik

Annesinin ölümünü araştırmak için Zehra eski sokağına gitmektedir. Romanda geçen “Ellerin hatırlattı bedenine, bedenin hatırlattı beynine gideceğin yerde yaz kış hoyratça estiğini, o sokağın hep **kurander** yaptığını.” (s. 271) cümlesi **Beşpeşelik/Peş peşelik** unsurunu akla getirmektedir. Çünkü I. bölümdeki “Sokakları yaz kış hep eserd. Annesi, “Bu sokak hep kurander yapıyor,” der, “netameli havalar” olarak nitelendirdiği böyle günlerde Zehra'yı sıkı sıkıya giydirip öyle salardı sokağa.” (s. 17) cümlesi bunu göstermektedir. Bu cümlelerin peşine gelen “Zehra! Hırkanın önünü ilikle!” (s. 17) cümlesi de yine **Beşpeşelik/Peş peşelik** durumunu göstermektedir. Çünkü birinci bölümde doğal akışla verilen hırka bu bölümde bir çok yerde özellikle vurgulanmıştır. Bunlardan biri olan “Üşümemek için üzerinde hırkan. Hırkanın rengi yavruağzı. Kir taşmaz bu renk. Çabuk kirlenir. Erimeye mahkûm dondurma rengi. Ebedi edilgenliğin ve katıksız masumiyetin rengi. Çünkü olmayan çocukların kurdelalı tulumları, hamile kadın ürünleri satan mağazaların katalogları, kâğıttan elbiseler giydirilen karton bebeklerin teni... bile bile giydin bu rengi. Sınamak için dayanıklılığını. Ama sınıdığım yavruağzı mı, yoksa kendin mi, onu bilmiyorsun henüz.” (s. 279) cümleleri ve “Kirlenmeden olmaz elbet. Kirden kaçmak istiyorsan yavruağzı giymeyeceksin üzerine.” (s. 321) ifadeleri, Fatim Bey'in evinde hırkanın lekelenmesi, oradaki hafif meşrep kadının dahi hırkanın nasıl yıkanacağını bilmesi ama Zehra'nın bilmemesi bize **Beşpeşelik/Peş peşelik** durumunu, aynı zamanda da renk psikolojisini ve ruh hâlini göstermektedir. Bilindiği üzere birtakım renkler bazı renk karışımlarıyla meydana gelmektedir. Yavruağzı renginin ise sarı, siyah ve beyaz renklerinin

karişımıyla oluşan bir renk olduğu bilinmektedir. Renk psikolojisine bakıldığı zaman bu üç renkten sarıyı, Howard&Dorothy Sun; parlak, neşeli, sevecen bir havası olduğunu, ilhamı... simgelediğini, bunun yanında olumsuz özelliklerinden de derin bir karamsarlığa ve zihinsel depresyona sebep olabileceğini açıklarlar.⁶ Bu açıklamalar bağlamında bakıldığı zaman sarının mutluluğu aynı zamanda depresyonu verdiği görülmektedir. Siyah ise ağırbaşlılığı, bunun yanında yası⁷; beyaz temizliği, saflığı aynı zamanda matemi vermektedir.⁸ Yani renklerde ikilik görülmektedir. Bu ikilikten doğan yavruağzı rengi, temel anlamıyla “yavru’nun ağzı”nın verdiği masumiyeti akla getirmektedir. Bu psikoloji, ikilik içinde olan Zehra’yı ve I. bölümde yani Zehra masum bir çocukken anne tarafından vurgusu yapılan hırkayı, bir evladın çıktığı masum bir yolu, annenin ölümünün sebebini aramaya giden Zehra’nın karşılaştıklarıyla bu masum durumun kirlenebileceğine bir gönderme yapıldığı izlenimini doğurmaktadır.

“Bir rüyanın içeriğini oluşturan malzemenin tamamı şu veya bu şekilde yaşantıdan türetilmiştir, yani rüyada yeniden üretilmiş veya hatırlanmıştır; en azından bu kadarını tartışmasız bir gerçek olarak değerlendirebiliriz.”⁹ Zehra ayrı ayrı ama birbirleriyle bağlantılı beş ayrı rüya görmüştür. Bu rüyalarda dikkati çeken de sınıksız tutulan istirdiyedir. Görülen bu rüya, “Açıkça değil, asla somut talepler aracılığıyla değil, kısık, kesik ama sürekli titreşimlerle onlara “korunmak istediğin” mesajını ilettilin.” (s. 279) cümlesinde Zehra’nın erkeklerden “korunmak” mesajı, bu mesajla da erkeklerin Zehra’ya körü körüne ve gözlerinde yücelterek bağlandıkları ifadesi (s. 281), “Engelleyebildirdin, engellemedin. İşıltılı kabuğunda saklı kalan istirdiye sendin. Kapını aralayacak elleri bekledin.” (s. 281) itirafı ve “Zehra hamile. Rüyasında gördüğü ışıltılı istirdiye o. İçinde günbegün büyüyor belirsizlik.” (s. 377) cümleleri Zehra’nın psikolojisini göstermektedir. -Ayrıca yukarıda da verilen “Çünkü olmayan çocukların kurdalalı tulumları, hamile kadın ürünleri satan mağazaların katalogları, kâğıttan elbiseler giydirilen karton bebeklerin teni... bile bile giydin bu rengi.” (s. 279) ifadeleri hamilelik durumuna göndermedir.- “İki büyük cemaat var bu dünyada: elindekilerle yetinmesini iyi kötü bilenler ve elindekilerle yetinemediklerini bilecek kadar iyi kötü kendini bilenler... senin kabahatin ikinci gruptan olduğun ve bunu pekâlâ bildiğin, iliklerine kadar hissettiğin hâlde, öyle değilmiş gibi görünmene, birincilerdenmiş gibi algılanmana müsaade etmek oldu bunca zaman.

Şimdi kireçlenmiş bir yanlışı tutunduğu yerden kazımanın zamanı. Sen yetinmesini bilmeyenlerdensin. Kendini mutsuz, etrafını daha da mutsuz eden ama gene de vazgeçilemeyenlerden...” (s. 287) cümleleri de diğer bölümlerde de yer alan psikolojiyi yani **Beşpeşelik/Peş peşelik**’i yine akla getirmektedir. Ayrıca “Büyümeden yetişkinliğe atılan bütün kadınlar gibi, senin de hikâyedeki ilk ve en derin boşluk çocukluğun.” (s. 275) cümlesi de bu hususa işarettir. Zehra için ifade edilen “Açıkça değil, asla somut talepler aracılığıyla değil, kısık, kesik ama sürekli titreşimlerle onlara “korunmak istediğin” mesajını ilettilin.” (s. 279) cümlesi ise “Çaresizlik, ürkeklik, kendine güvensizlik, başkalarına aşırı

⁶ Howard&Dorothy Sun, Renginizi Tanıyın, Artan Yayınevi, Çev. Tuğrul Ökten, Drl. ve Haz. Aydın Artan, İstanbul, 1994, s.90.

⁷ Süreyya Coşkuner, Renkler ve Kişiliğiniz, Site Ofset Ambalaj Sanayi ve Ltd. Şti, İzmir, 1995, s. 83.

⁸ Bozdemir, Renklerin Dünyası, s. 104.

⁹ Sigmund Freud, Rüya Yorumları 1, Öteki Yayınevi, (3. Baskı), Çev. Selçuk Budak, İstanbul, 2016, s.71.

bağımlılık; aşırı isteklerde bulunarak ve başkalarının onun sorumluluğunu almaya zorlayarak düşmanlık duygularını dışavurma eğilimiyle tanımlanan bir **kişilik bozukluğu**.¹⁰ şeklinde verilen “**Bağımlı Kişilik Bozukluğu**” tanımlamasına bir gönderme diye düşünülebilir. “Burnun seni yanıltmasın. Deminden beri soluduğun şu kesif kokular değil, hâlâ bir türlü alamamış oldukların genzini gaddarca yakan.” (s. 269) şeklindeki bölümün ilk cümleleri olan bu ifadelerle Vedia Hanım’ın evinde söylenen “Burnun seni yanıltmasın. Deminden beri soluduğun şu latif kokular değil, hâlâ bir türlü alamamış oldukların seni büyüleyen.” (s. 373) cümleleri de Zehra’nın içindeki boşluğun psikolojisidir. Rıdvan için, onun yazarlığı için, yapılan benzetme de ilgi çekicidir: “Aranmak evet, arzulanmak keza, ama keşfedilmek istemiyorsun asla! Rıdvan, tüm yeteneğini başlangıçlarda sırlı yazarlardan. Hikâyeleri tamamına erdiremeyenlerden. Anlattıkları hikâye kitap olup basıldığında dahi onunla muhasebesini bitiremediklerinden başarılarıyla dahi mutlu olamayanlardan. Şehrazat ekolü. Sadece kellesi uçurulmasın diye değil, hikâyelerini bir türlü bir sona ulaştıramadığı için binbir gece sürdü Şehrazat’ın anlatıcılığı.” (s. 283) Bu tarif dikkat çekicidir. Çünkü obsesif-kompulsif yapıdaki kişiler için verilen bazı şu özellikler, Rıdvan’ın bu yapıya yakın/bu yapıda biri olduğunu düşündürmektedir: “Obsesif-kompulsif kişilik bozukluğu olan kişiler esneklikten yoksun, yetkinci (mükemmeli) kişilerdir./Yaşamlarının bütün alanlarında bir düzenin denetimin olmasına gereksinirler./Ayrıntılara takılıp kalmaktan ötürü işlerini bitiremeyebilirler...”¹¹ Beşbeşe, **psikolojik olarak sıkıntılı kişilerin yoğun olduğu** bir romandır. Ancak şunu söylemek gerekir ki bu bir teşhis koymak değil, sadece benzerliğe dikkat çekmektir.

Romanın I. bölümünde de ele alınan “Rıdvan, kendisini adeta dünyanın reddedilmişlerinden kılan çirkinliğinden ötürü duyduğu suçluluğu, ezikliği, temiz ve güçlü duygular yoluyla dünyaya geri ödüyordu. Dünyadan özür diler gibi seviyordu her sevdiğini.” (s. 95-97) cümleleri de Rıdvan’ın yapısını anlamak açısından dikkate değerdir. Yazarın Rıdvan-Fırat karşılaştırması yaptığı şu cümleler de iki karakter arasındaki farklılığı anlamak açısından dikkat çekicidir: “Rıdvan çocuk olsa ve anne babası onu da alarak bir gün taşınsa uzaklara, arabanın arka tarafında oturmak isterdi muhtemelen. Seyredebilmek için geride bıraktıkları yolları, artık sahip olmadıklarını. Fırat öyle değil. Fırat başlangıçlara değil, sonlara odaklananlardan. Fırat çocuk olsa ve anne babası onu da alarak bir gün taşınsa uzaklara, arabanın ön tarafında oturmak isterdi muhtemelen. Seyredebilmek için ilerideki yolları, yaklaşmakta olanı. Eğer o yazarsa hikâyeyi muhakkak bitirir; bitirdi mi koyar son noktayı, donakalır hayatın akışı.” (s. 283-285) Farklı bir okuma yapılarak bölümde ve romanda yoğunca verilen **psikoloji**, halk arasında küçük çocuklara sıkça sorulan “Anneni mi daha çok seviyorsun babanı mı?” Yetişkinlerin çocuklara eziyet olsun diye sıklıkla sordukları bu kalıp özünde sevgiye değil, öfkeye dairdir sanılan aksine. İleride, büyüdüğünde, çocukluğunun arzularından anneni mi sorumlu tutacaksın, yoksa babanı mı sorusudur özünde. Hangisini bağışlama kayığına alıp batmaktan kurtaracak, hangisini geride bırakıp çırpınmaya terk edeceksin resmi hatıralarında. Hangisi ayın ışıltılı yüzü olacak, hangisi karanlık yüzü çocukluğunun amel defterinde.” (s. 323) ifadeleri psikolojiyi veren dikkat çekici cümleler hâlini almaktadır. Romandaki polisielik açısından önemli bir yeri olan komşu kadının “Dördüncü katta ısrarla kıymalı karnıbahar pişiren **mutсуz** kadın.” (s. 351)

¹⁰ Budak, Psikoloji Sözlüğü, s. 105.

¹¹ Ertuğrul Köroğlu, Psikiyatri El Kitabı, HYB Yayıncılık, Ankara, 2005, s. 202, 203.

şeklinde tanıtılması da psikolojik açıdan az ya da çok farklı kişiler olması bakımından bölümde ve romanda geçen kişilere bakıldığında yine okuyucunun karşısına sıkıntılı bir kişinin çıkartılması, vurgulanan psikolojinin tekrar görüntüsüdür.

Bu bölümde kadınsılık yoğun bir şekilde görülmektedir: Zehra, Zehra'nın annesi, Kallavi Apartmanı'ndaki yaşlı kadın, kapıcının beş kızı, Vedia Hanım, Fatin Bey'in evindeki hafif meşrep kadın, (bu bölümde de küçümşenen bir kişi olarak verilen) Cemal Bey'i gören 4. kattaki komşu kadın bunu göstermektedir. Ayrıca kadınları anlamak açısından önemli olan şu cümleler ise kadınsal bir bakış açısidir: "Kadınlar, annelerine yöneltmedikleri haklı öfkeyi kendi bedenlerinden çıkarırlar. Babalarına yöneltmedikleri haklı öfkeyi ise onları seven erkeklerden." (s. 347) Bölümde yer alan şu ifadeler ise Türkiye'de kadına bakış açısının keskin bir tarafı olduğunu vermektedir: "Anlatıcı kendisi dinleyici de başkası olunca, sadece kendine borçlu olacak. Sonra, ver elini yeni bir yaşam. Takılıp kalmayacak inmeli kadın gibi, takılıp kalmayacak inmeli kadınlar gibi geçmiş zamanın köhneliğinde. Geriye dönüp de bakmakta ısrar ettikleri için işte böyle tuz kesiliyor kadınlar. Yaşlanmadan yaşlanıyorlar. Türkiye'de ne kadar çok yaşlı kadın var ne de çok genç kız. Peki ya ortası...? Ortası yok. "Orta yaşlı kadın" olunmuyor bu ülkede. Gençlikten yaşlılığa, bakirelikten dulluğa sığıyor kadınlar Türkiye'de." (s. 307) Bu cümlelerin hemen devamında gelen "Zehra tuz kesilmek istemiyor, ne de yaşlanmadan yaşlanmak." (s. 307) cümlesi ile yeni bir ruh hâli ve yeni bir yaşama geçeceğini belirten Zehra'nın annenin ölümünü araştırmak için Kallavi Apartmanı'na gidişi diğer bölümlerde de yer alan polisiyeliği artırmaktadır. Yaşlı kadının "Ne güzel kadıncağızdı, yazık oldu. Çok yazık." (s. 319), "Allah çirkin kısmeti versin herkese derler ya. Güzellerin kısmeti çirkin olurmuş böyle..." (s. 319), "Vah yazık, sen de pek güzelsin ya. Sen anandan daha güzelsin evladım." (s. 319) cümleleri toplumun güzellik ve kader anlayışını verdiği gibi Zehra'nın olayı didiklemeden kaçarcasına apartmandan uzaklaşması polisiyeliğe başka bir örnek ve yine güzelliğe olumsuz bakışın bir başka göstergesidir. Vedia Hanım'ın Fatin Bey'den yaşlı kadının evine gitmesini istemesi, annenin 6. kattan atlaması ile ilgili geriye dönüşler, Cemal Bey'in karısının kendini aldattığını, adamla aynı işyerinde çalıştıklarını söylemesi ama kim olduğunu söylememesi, Zehra'nın olay ile ilgili ısrarla babayla konuşmak istemesi de polisiyeliği vermektedir. Yine bölümde, (hayatla tiyatro arasında sıkça bağ kuran) Fatin ile Zehra arasında geçen şu konuşmalar da polisiyeliği artırmaktadır: "Adamın kim olduğunu da biliyorsunuz o zaman!" Zehra'nın sesi bir tuhaf. Sesi kendiliğinden konuşan bir başka ses, o da dinleyici.

"Ben değil. Ama baban biliyor olmalı..." (s. 335)

Bu bölümde okuyucuya "Ne oldu?" dedirten polisiyeliği artırıcı ifadelerin yanında "Katil yoksa bu muydu?" dedirtecek cümlelerin geçmesi de bölümü biraz daha etkili kılmıştır. Çünkü önceki bölümlerde "Ne oldu?", "Kimdi?" soruları ve olay daha çok hakimken bu bölümde ise "Yoksa bu muydu? sorusunu ve olayı da barındırmaktadır: "Baba...niye izin verdin bunların olmasına? Niye izin verdin adamın kaçmasına? On iki basamak sonra açılıp kapandığını duydun dış kapının. Adam yukarı kata çıktı, sen eve girene kadar bekledi orada, ardından sessizce aşağıya indi. Kıymalı karnabahar pişiren, pişirip de dökken kadın görmedi onu. O esnada balkondaydı. Balkonda durmuş bir karşı apartmandaki kediye, bir yerde yatan ölüye bakmaktaydı." (s. 353) Bu ifadelerde ayrıca dikkat çekici bir husus vardır ki önceki bölümlerde belirgin olan 11 vurgusunun aksine basamakların 12 adet olmasıdır.

Kelimelerin ne şekilde kullanılacağı yazarın tasarrufundadır. II. bölümde belirgin olan yabancı kelimelerin aksine bu bölümde Türk kültürüne ait olan eski kelimelerin daha sık kullanımı dikkati çekmektedir: Suçlular yerine mücrimler, tutturmak yerine rapt, kontrol altına alma yerine zapt, biçim yerine sûret, yüz yerine cemal, faydalı sebep yerine sebeb-i hikmet, dünya yerine dehr, dervişler yerine dervişan, hayalin gölgesi yerine zill-i hayal kelime ve terkipleri kullanılanlardır.

Elif Şafak'ın tasavvufa olan ilgisi bu bölümde görülmektedir. Tasavvufi yoğunlaşma adeta bir müridin mürsidine aşkı gibi Zehra da Vedia Hanım'a aşkı bir bağlılık duymaktadır. Çünkü derviş olmak isteyen kişi Zehra gibi arayış içindedir. İçindeki boşluğu, bunun yanında anne hasretini de doldurmak ister: "Zehra'nın bir ustaya ihtiyacı var. Vedia Hanım öğrenci istemeyen bir usta. Zehra'nın bir anneye ihtiyacı var. Vedia Hanım hiç doğurmamış bir anne. Zehra'nın bir maşuğa ihtiyacı var. Vedia Hanım aşktan kaçan bir maşuk. (S.371)" Ayrıca Vedia Hanım'ın evinde bir kehribar uçlu cisim Zehra'nın dikkatini çekmektedir. Vedia Hanım'ın bu cismi dervişlerin vücuduna Allah yazmak için kullandıklarını söylemesi, "Vedia Hanım'ın tekkesi yok. Onun tekkesi yanmış, kül olmuş, külleri zerre zerre soluduğu havada. Vedia Hanım'ın şeyhi yok. Onun şeyhi bundan dokuz yüz doksan yıl evvel yaşayıp, ölmeden evvel ölmüş. Bu yüzden işte boyun kırdığı çok oluyor da, boyun eğdiği yok kimsenin karşısında. Kendi yolunun efendisi, tek kişilik bir rahlenin öğrencisi Vedia Hanım, "şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır" diyen gelenekler arasında. " (s. 359) cümleleri, Zehra'nın tasavvufu tek ilgisinin Üsküdar'daki tekkeye bir ara birkaç arkadaşıyla gitmesinin belirtilmesi -ki bu **Beşpeşelik/Peş peşelik**'i de göstermektedir.-, Karagöz'den çokça bahsedilmesi¹², Bâyezîd-i Bistâmî'ye ait olan "Arayan bulamazmış. Ama sadece arayanlar bulabilirmiş..." (s. 369) sözü ve yine Bâyezîd-i Bistâmî'nin "şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır" (s. 359) sözü¹³, bölümün tasavvufu çok önemli yeri olan aşk kelimesiyle bitmesi de Elif Şafak/Tasavvuf bağlantısını akla getirmektedir. Yukarıda alıntılanan "Onun şeyhi bundan dokuz yüz doksan yıl evvel yaşayıp, ölmeden evvel ölmüş." (s. 359) cümlesi ise "Ölmeden önce ölünüz"¹⁴ hadisine göndermedir. Ayrıca Vedia Hanım'ın şeyhinin 990 yıl evvelinde yaşamış olması bize tarikatların çıkışı hatırlatmaktadır: "Günümüzde olduğu şekliyle bir tasavvuf düşüncesinin Tabîîn ve Tebe-i Tâbiîn döneminden de sonra, hicrî 3-4. asırlarda ortaya çıktığı, itiraza yer bırakmayacak kadar kesindir. Tarikatlar ise, hicrî 6. milâdî 11. asırda ortaya çıkmıştır." ¹⁵ Bu bilgilere bakıldığı zaman tarikatlar milâdî 1000'li yıllarda ortaya çıkmıştır. Elif Şafak kendi bölümünü 2003'te yazmıştır. 22 yaşına basan Zehra'nın IV. bölümde kurgulanan romanda ihtilâl çocuğu olduğunun belirtilmesi (s. 453) de tarihin 2002-2003 yılları olduğunu göstermektedir. Bu tarihten 990 yıl evveli 1000'li yıllara tekabül etmektedir. Bu da Vedia Hanım ile tarikatların başlaması arasında bir bağlantı kurularak

¹² "Geleneğe göre, Karagöz oyununun kurucusu ve Karagözcülerin "piri"ni sayılan Şeyh Küşterî'nin adı, perde gazellerinde sık sık geçer. İbn İsa Akhisarî (? - 1559/1560) nin yazdığı bir "perde gazeli"nde de gölge oyununu Şeyh Küşterî'nin kurduğu ve bu oyunun tasavvufi bir anlam taşıdığı açıklanmıştır ki, bu gazel, hem eldeki en eski perde gazel hem de Şeyh Küşterî hakkındaki söylentilerin en eski belgesidir." Cevdet Kudret, Karagöz, C. I, (2. Baskı), Bilgi Yayınevi, Ankara, 1992, s.13.

¹³ Bk. Abdülkerim Kuşeyrî, Tasavvuf İlmine Dair-Kuşeyri Risalesi, (9. Baskı), Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, 61.

¹⁴ el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs ammeştéhara mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs, Nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1351, II, 29.

¹⁵ İsmail Mutlu, Günümüzün Meseleleri-Tarikatlar Nasıl Ortaya Çıktı?, Mutlu Yayıncılık, İstanbul, 2000, s.15.

bölümdeki tasavvufî yönü göstermiş olup eserlerinde tasavvufu çokça ele alan bölüm yazarının ilgisini göstermekte ve ayrıca bu yazarlar arasındaki farklı bakış açısına da örnek olabilmektedir.

Bu bölümde dikkati çeken bir başka husus ise kafiyeli bir söyleyişe bazı yerlerde yer verilmesidir: “Tanıdık kokular var bu **evde**, geçmişinden kalma kokular. Ama seni yanıltmasın burnun. Ne de **gözlerin, kulağın, zihnin**. Ne de **yüreğın**. En çok da o. Dikkat et, yüreğın seni yanıltmasın. Burası bir **bilmece**. Çözdüğün hiçbir şeye benzemiyor daha **önce**.” (s. 373)

“Zehra aç, hem de çok, büyükçe bir ısırik alıyor **börekten**. Tanıdık bir tat. **Sacide’den** aldıklarından. Dün aldığı **börekler**. Daha düdü, oysa sanki **günler** haftalar geçmiş **üzerinden**.” (s. 373)

“Bugün epi topu bir gün ömrünün nice günleri **içinde**. Ne kadar değişebilirsin ki bir **günde?**” (s. 373)

“**Duruluyor Zehra. Batıyor** güneş. Karanlık **çöküyor İstanbul’a**.” (s. 375)

“Aynı anda **hızlanıyor** bahar, inmeli kadının evinin duvarındaki saat **canlanıyor aniden**, aynı anda bir kedi daha **eksiliyor o evden**, her şey her **şeye bağlanıyor** müthiş bir uysallıkla. Gün **bitiyor**. Şimdi **gece**.” (s. 375)

“Çıplak ve savunmasız dikilebilir en son **perdede**; çamur gibi **yoğrulmaya** hazır, silbaştan gelerek **dehre**, onun **uğruna değişmeye** hazır, gerekirse yok **olmaya**.” (s. 375)

“**Uyandığında** çocukluğuna geç kaldığını **anladı**. **Başlangıçta** bambaşka niyetler için bugünü sadece **kendine ayırmıştı**, kendi hikâyesinin **keşfine**. Şimdi hiçbirinin önemi **kalmadı**.” (s. 375-377)

“Banyodan **çıktı**. Yavruağzı hırkanın sağ cebindeki lekeye **baktı** dalgın gözlerle. **Koltuğa** oturup, arkasına **yaslandı**. Hadım’ın başını **okşadı usulca**. Ona bakarken gözleri süzüldü Vedia Hanım’ın. Dikkatle inceliyor şimdi **Zehra’yi**. Acaba? Acaba bu kızcağız...? Yavaş yavaş... sonra birden, tamamen. **Anladı**. Vedia Hanım’ın yüzü **bulutlandı**.” (s. 377)

“Zehra **hamile**. Rüyasında gördüğü ışıltılı **istiridye** o.” (s. 377)

“...hangi yolu **seçeceğimi**, hangi erkeğe **meyledeğimi**, bu bebeği dünyaya **getirip getirmeyeceğimi**, kiminle evlenirsem benim ve bebeğimin geleceğinin daha garanti olacağını ve adına yarın denilen o engin muammayı **düşünmeye**, gelecek endişesiyle bugünü pare pare **didikleme**ye kalmadı lüzum... Ne dünüm, ne de **yarınım**. Ne gölgesinden **kaçtıklarım**, ne de hangi istikamete yöneldiğim. Düşünmek dahi istemiyorum bunları. Mümkünse kopmak tüm **bağlardan**, yarını garantiye alabilmek için bugünü rapt eden, zapt altına alan tüm **kontratlardan**. Bir toz kütesi gibi uçmak havada. Öylesine hafif, öylesine hakir. Bir şey **olmamak**, bir yere **varmamak** istiyorum ki, attığım her adım beni senden uzağa savurmasın. Burada kalsam, bu anın bağrından çıkmadan. Bebek benim içimde büyüse, ben senin içinde. Ben senin en güzel sırrın olarak kalsam.” (s. 379)

“Kalmadı lüzum **aramaya**, ben bulmadan daha neyi aramakta olduğumu, aradığım çıktı **karşıma burada**. En **yasak**, en **irak**, en yabancı olanın süretinde geldi buldu beni aşkın.” (s. 379)

Zehra’nın, annesinin ölümünü araştırmak için gittiği inmeli, yaşlı kadının evinin bulunduğu apartmanın adı “KALLAVİ APARTMANI”dır. Bilindiği gibi kallavi’nin büyük anlamı vardır. Apartman’ın ismiyle kadının yaşlılığına bir gönderme yapılmıştır. Yine bu evle birlikte evin kedisi Sultan’ın Zehra ile aynı yaşta yani 22 yaşında olduğunun verilmesi,

annenin ölümünün yaşandığı apartmanın beşinci ile altıncı katı arasında 22 basamağın olduğunun vurgulanması, yani bu sayıların 11'in iki katı olması, Zehra'nın peş peşe gördüğü 5 ayrı rüyadaki -ilk rüyada bir plajda kumların üzerinde **Zehra, annesi, babası** ve bir de avuçlarının içinde ışıltılı bir de **istiridye**. İkinci rüyada kumların üzerinde **Zehra, babası ve istiridye**, üçüncü rüyada kumların üzerinde **Zehra ve istiridye**, dördüncü sadece **istiridye**, beşinci rüyada ise sadece bomboş bir **sahil**.- vurgulanan kişi ve nesnelere toplandığı zaman elde edilen 11 sayısı da **Beşpeşelik/Peş peşelik** açısından önemlidir. "Sultan Zehra ile yaşıt ama üç Zehra yaşında... Ona torpil geçen ölümsüzlüğe yaslanmış sırtını, alay edercesine süzüyor aşağıda boylu boyunca yatan seksek çizgilerini, tebeşir ömürlü insanlıkları." (s. 293) sözleri sırlı 66 sayısını hatırlatırken yine seksek oyununun belirtilmesi ile de **Beşpeşelik/Peş peşelik** görülmektedir. "Ya ben anne? Sen çok güzel bir kız olacaksın Zehra eğer sabahtan akşama kadar seksek oyunu huyundan vazgeçersen..." (s. 365) ifadeleri de roman için önemli olan seksek vurgusudur. Yaşlı kadının evindeki siyahımsı bir beyaz kedi Sultan ile Zehra arasında, Vedia Hanım'ın evindeki siyah köpek Hadım ile de çekici bir kadın olduğu hâlde uzun yıllardan beri erkeklerle ilişkisi olmayan Vedia Hanım arasında bir bağlantı kurulduğu görülmektedir. Ayrıca siyahın verdiği olumsuzluk hissi¹⁶ ile köpeğe atfedilen sadıklık özelliğinin olumluluğu; beyazın verdiği olumluluk hissi¹⁷ ile kediye (bu bölümde de vurgulanan) atfedilen nankörlük unsurunun olumsuzluğu arasındaki tezat da dikkat çekicidir. Ayrıca Sultan hakkında verilen şu cümleler Zehra ile aynı yaşta olması ve annenin ölümüne şahitliği açısından bakıldığında dikkat çekicidir: "Ne kadar yaşlandığını kabullenmekte güçlük çeken insanlar gibi tıpkı, Sultan da kendini genç, bedenini dinç zannediyor hâlâ. Göbeğini dahi taşıyamıyor oysa. Kapıcının kızı pencereyi açarsa, Sultan pervaza çıkar. Pervaza çıkarsa eğer, Sultan altıncı kattan aşağıya düşer." (s. 297), "O gün de penceredeydi Sultan. Pervazda dolaşıyordu. Daha önce de düşmüştü, daha sonra da düştü, hep aynı noktadan, hep aynı sebepten: serçeler! Ama o gün bakacak serçe yoktu etrafta. O gün altıncı kattan düşen, Sultan değil, karşı apartmanda oturan kadın oldu." (s. 317) Elif Şafak'ın kedilerin dokuz canlılığından bahsettikten sonraki şu ifadeleri de Sultan ile alakalı ve romana polisielik katan cümlelerdendir: "...Sultan da şüphesiz bu sırrı bilenlerden. Ve başka sırları... Bu evde bir tek o biliyor olmalı. On bir sene evvel, bu kadar şişman değilken, balkon demirleri üzerinde sallantılı bir dengede yürürken, karşı apartmanda aynı hizada olup bitenleri bir tek o seyreyledi." (s. 317) Ayrıca bu ifadeler romanda tekrar tekrar verilen 11 unsuruyla da **Beşpeşelik/Peş peşelik**'i yine göstermektedir.

"Zehra **hamile**. Rüyasında gördüğü ışıltılı **istiridye** o." (s. 377) cümlesindeki hamilelik durumuyla ilgili ayrıntıların IV. bölüme bırakılan, tasavvufun yoğun olduğu, bu bölümün tasavvufta hâz-i kıymet olan "aşk" kelimesiyle sona ermesi bölüm yazarının ilgisini hatırlatmaktadır.

¹⁶ Bk. Coşkun, Renkler ve Kişiliğinin, s. 82, 83.

¹⁷ Bk. Bozdemir, Renklerin Dünyası, s. 103, 104.

5. IV. Bölüm / Celil Oker

5.1. IV. Bölümün Özeti

Rıdvan ve Zehra, Rıdvan'ın evinde, onun yazacağı roman üzerinde ortaklaşa bir kurgu düşünürler. Kurguda baba çerçevesi, annenin sevgilisi video kiralayıcısı, çocuk ise seksenden sonra doğmuş darbe çocuğu Zuhal Seker'dir. Yıl 1990'ların ortalarıdır. Kadın, videocu sevgilisiyle arada evde buluşurlar ve annenin ölümü gerçekleşir. Zehra gerçekle-hayal arasında gidip gelen kurguya katkı yapabildiği için cesaretlenir ve Fırat'tan gerçeği öğrenmeye karar verir. O sırada Rıdvan'ın evine Fırat gelir. Zehra ise belirsiz bir şekilde evden kaybolur. Bunu anlayan Fırat ve Rıdvan birbirlerini kötölemeye başlarlar ve birbirleriyle gizlice annenin ölümü hakkında bilgi alışverişi yaptıkları okuyucuya verilir. Rıdvan ile Fırat romanı bitirip bitirememesi hakkında laf dalaşı yapar; bölüm Fırat'ın evden ayrılması ve Rıdvan'ın bilgisayarın başına geçmesiyle sona erer.

5.2. Kurgu İçinde Kurgu

Diğer bölümlerde olduğu gibi psikolojik hususlar burada da devam etmektedir. Örneğin, Rıdvan Zehra'ya gürlütmeyeceğini, biraz uyuma teklifinde bulununca “*O zaman da göreceğim düşlerden korkuyorum galiba,*” dedi Zehra akşama ne yemek yapacağını söyler gibi doğal vurgularla.” (s. 437) ifadesi Zehra'nın ruh hâlinin ne kadar bozulduğunu göstermektedir. Kurgulanan romanda Rıdvan, Zehra'ya bir ad bulmak için çok özenli davranmaktadır. “*Rıdvan daha bu kahrolası -hay Allah, kahrolası mı?- projenin aklına geldiği ilk günden beri Zehra'ya Zuhal demeyi kurmuştu. Niye Zuhal? Biraz bilmiyordu, biraz biliyordu. Bir yıldız. Bir tiyatrocucu. Bir tiyatrocucu yıldız. Haksızlık mıydı soyadı Olcay olana?*” (s. 383-385) cümleleri ile tiyatro ile şöhret arasında bir bağ kurulduğu gibi halk arasında “Zuhal Yıldızı” diye adlandırılan Saturn gezegenine de bir göndermedir. İsme psikolojiyi katan unsur ise Zehra'nın Zuhal'in soyadını “Seker” olarak belirlemesidir. Bu soyad onun hâlâ çocukluğunda yaşadığı travmanın etkisinde olduğunu göstermektedir. Seksek oyununu hatırlatan bu soyad ile **Beşbeşelik / Peş peşelik** verilmektedir. Ayrıca bölümde geçen şu cümlelerde bir problemin olduğunu göstermektedir: “*...Kızın soyadı başına sürekli dert olur bu tuhaflık yüzünden. Resmi belgelerde adı her geçtiğinde ‘Şeker’ yazarlar ‘Seker’ yerine. Her seferinde düzeltmekten helak olur.*”

“*Tamam,*” dedi Rıdvan. Parmağını şaklattı havada “*Kızın kimlik problemlerine somut bir gönderme, her seferinde...*” (s. 447) Kızın soyadının “Seker” olarak kurgulanması ve Zehra'nın, Rıdvan'ın evinden sırlı bir şekilde kaybolması ile Rıdvan'ın onun annesi gibi intihar edebileceğini düşünüp pencereden bakması üzerine sokakta gördüklerini “*Sokakta hiçbir olağanüstülük görmedi. Küçük kızın biri sek sek oynuyordu sokağın ortasına tebeşirle çizdiği çizgilerin üzerinde.*” (s. 515) şeklinde ifadesi romanın temel taşlarından olan seksek oyununu verdiği gibi **Beşbeşelik/Peş peşelik** açısından da önemlidir. Kurmacada babanın çerçevesi olmadan önce “*Hayatta ne olacağını bilmeyen bir felsefe öğrencisi.*” (s. 475) şeklinde kararsız ve ne yaptığını bilmeyen bir kişi olarak kurgulanması diğer bölümlerde de babanın değersiz gösterilmesi açısından bakıldığında **Beşbeşelik/Peş peşelik**'i vermektedir.

Zehra'nın kurmacadaki annenin adının olmamasını istemesi, annenin aşığının isminin ne olacağını önemsememesi, babanın işinin bozulması ve o günlerde videocuların iyi para kazanmalarından dolayı annenin para için kocasını sattı gibi bir sonucun çıkmasını istememesi, anneye aşığının sevimlilerini Zehra'nın zor kabullenmesi küçük yaşta

kaybedilen anneyi koruma psikolojisidir. Annenin ölüm şeklinin balkondan düşerek olmamasını ısrarla hatta yalvarırcasına istemesi ise bir travmadır. “Üzıldüm üzüleceğim kadar,” dedi Zehra. “Bundan sonra da üzülmeye devam edeceğim belli...” (s. 443) ifadeleri de Zehra’nın bozuk psikolojisine başka bir örnektir.

Rıdvan’ın yazdığı roman polisiyedir. Bu romanın kurgusunu Zehra ile yaparlarken Rıdvan romanın devamı, Zehra ise ölümün sır perdesinin aralanması için birbirlerinden bilgi koparma peşindedirler. Bu kurguyu yaparken Rıdvan, Zehra’yı incitmemek Zehra ise gerçekle yüzleşmemek için aralarında bir bilmezden gelme oyunu oynamaktadırlar. Bazen de asıl amacın annenin ölümü olduğunu sıkılarak da olsa itiraf etmektedirler. Anneanne burada da Zehra’nın ağzıyla kötülenerik Zühal’in anneannesinin gerçek olmadığını, bebekleri değiştirdiğini Zehra’nın kurgu gibi vermesi **gerçek-kurgu** bağlantısını göstermektedir. Rıdvan polisiye romanının kurgusunu Zehra ile beraber yaparken aralarında geçen şu konuşma Zehra’nın kurmacada kendini saklamak istemesini gösterdiği gibi gerçek-kurgu bağlantısını da vermekte ve de seksen darbesinin romanlara ne kadar girdiğini göstermektedir:

“...Kız bugünlerde yirmi beşinde falan olduğuna göre, çocukluğu o yıllarda.”

“Yirmi beşlerinde değil. Daha genç. Seksenden sonra doğmuş. Darbe bebeği.”

“Ne olur darbe bebeği olunca?” dedi Zehra. Gömleğinin düğmeleriyle oynuyordu.

“Ne bileyim,” dedi Rıdvan. “Şuna buna göndermeler yapma fırsatı doğabilir falan.

Hafif siyasi. Hafif toplumsal. Annesiyle babası evlenmek zorunda hissediyorlar kendilerini darbe ortamında gibi...” (S.453)

Zehra’nın aniden kaybolması, diğer bölümde babanın sevgilisi olabileceği şüphesinin bu bölümde tam tersi olması polisiye unsurlardır. Fırat’ın yukarı gelirken annenin öldüğü anlarda yukarı çıkan kişi hatırlatılarak Rıdvan ile Zehra’nın konuşmalarının arasına üç kere verilen

“Bir adam merdivenden ağır ağır çıkıyordu...

...

Bir adam merdivenden ağır ağır çıkıyordu...

...

Bir adam merdivenden ağır ağır çıkıyordu...” (s. 511)

cümleleriyle ise hem aksiyon artırılıp **polisye güçlendirilmiş** hem de dikkatli bakıldığında bu cümleyle **merdivenin şekli** verilmiştir. Rıdvan ile Fırat arasında geçen şu ifadeler ise polisiyelik açısından dikkat çekicidir:

“...Gerçekler ve kurgu yan yana gelince kafasını karıştırdı biraz,” dedi Rıdvan. Söyleyip söylememeyi düşündü bir an. Söylemeye karar verdi sonra. “Sonunda senin teklifini kabul etmeye karar verdi.”

“İyi,” dedi Fırat.

“B*k iyi,” dedi Rıdvan. “Hani çaktırmayacaktın kıza işin aslımı bildiğini?” (s. 523-525)

III. bölümde Zehra babasıyla annesinin ölümünü konuşmaya çalışırken Zehra’nın “Baba... niye izin verdin bunların olmasına? Niye izin verdin adamın kaçmasına? On iki basamak sonra açılıp kapandığını duydun dış kapının. Adam yukarı kata çıktı, sen eve girene kadar bekledi orada, ardından sessizce aşağıya indi.” (s. 353) demesiyle Rıdvan’ın Fırat’a “Kurgu bazen gerçeğe yol gösterir,” dedi Rıdvan. Zehra’nın kapıdan çıkıp bir kat yukarda senin eve girmeni beklediğinden beri o kitabı bitirebileceğimi biliyorum.” (s. 531) ifadesi

anneninin ölümünün sebebi açısından polisliyiği artırsa da düğümün çözümü V. yazara bırakılmıştır.

II. bölümde çokça var olan ayrıntılar ve yabancı cümleler kullanma sıklığı bu bölümde, “Take it as it comes, t-shirt, establishing shot, Sony, Digitürk, DVD, Wagner, desktop, laptop bilgisayarlar, Robert Browning, Bevitin C, Gingobil tabletler, Dockers, sigarillo, word belgesi, Windows XP Professional, on dört inçlik ekran, e-mail” şeklinde görüldüğü üzere az da olsa bulunmaktadır.

Bu bölümde Rıdvan’la Fırat arasında belirgin bir gerginlik vardır. Rıdvan’ın “*Pulokur soyadını dünya bir araya gelse kitaplarından birindeki herhangi bir kahramana koymayacağı açıktı.*” (s. 509) cümlesi, Fırat’ın Rıdvan’a “*Yazdıklarından çıkarmıştım dış görünüşüne güvenemediğini ama bu kadarını beklemiyordum açıkçası.*” (s. 529) ifadesi, Rıdvan’ın ise “*Sense çok güveniyorsun dış görünüşüne anladığım kadarıyla,*” dedi Rıdvan. “*Ama kızı götürmek için senin de benimle anlaşmaya ihtiyacın oldu.*” (s. 529) cümleleri bu gerilimi göstermektedir. Ayrıca böyle bir gizli anlaşma, güzelliğini sorun eden, erkeklerle cinsel birlikteliklerinde çirkinlik-yakışıklılık problemi yaşayan Zehra’ya bu bölümde Zehra tarafından biraz daha olumlu hâle getirilmiş çirkinin (Rıdvan) de çekiciliği olan yakışıklının (Fırat) da darbesi olarak yorumlanabilir.

II. bölümde Fırat, Türklükten ve Türk kültüründen uzak biri olarak gösterilmiştir. Bu bölümde Zehra’nın Rıdvan’a Fırat hakkındaki “*Türk olan her şeyden nefret ediyor,*” dedi Zehra dudaklarını bükererek.” (s. 427) sözleri üzerine “*Hiç olmazsa oradan bir puan kazandı,*” dedi Rıdvan.” (s. 427) ifadesi Rıdvan’ın da Fırat gibi kültürüne uzak biri olduğunu vermektedir. Fakat Rıdvan’ın Fırat hakkındaki “*Karın boşluğu ne kadar savunmasız, dedi Rıdvan kendi kendine. Salak Batılı duruşu, dedi.*” (s. 533) şeklindeki düşünceleri ise Rıdvan’ın romandaki diğer kişilerde de görülen sorunluluk unsurunu hatırlattığı gibi onun çelişkili bir kişi olduğunu da göstermektedir. Zehra ile Rıdvan kurmacadaki anne ile âşığından konuşurlarken âşığın videocu olmasından dolayı bazı filmlerden aralarında bahsetmektedirler; bu bahis ise Zehra’nın toplumdan uzaklığına işaret etmektedir:

“*Atla Gel Şaban! dedi Rıdvan.*”

“*Öyle bir film mi var?” dedi Zehra. “Türk pornosu mu?”*”

“*Hayır canım,*” dedi Rıdvan. “*Kemal Sunal filmi. Hâlâ gösteriyorlar arada bir. Çok komik film aslında.*” (s. 455)

Ayrıca bu bölüm için dikkat çeken bir durum daha vardır ki I, II ve III. bölümlerde çeşitli mekânlara ve şahıslara yer verilmekte, IV. bölümde ise bu unsurların sınırlandırıldığı görülmektedir.

6. V. Bölüm

6.1. V. Bölümün Özeti

Gördüğü güzel rüyasından uyandırılan Zehra anneannesinin köşküne cenaze için gider. Köşkün tavan arasındaki odasına çıkar ve oradan sadece bir kutu alır. Evde kutuyu açınca ona korku veren bir taş bebek, birkaç tane de bazılarında tehdit bazılarında aşk içerikli mektuplar bulur ve çok şaşırır. Çünkü bu mektuplar Semiha Hanım’a gelmiştir. Aşk mektuplarının birinde imza yerine M harfi vardır. Bu kişinin kendi dedesi olabileceğini ve Semiha Hanım’ın da gerçek anneanesi olabileceği ihtimali Zehra’nın hiç de hoşuna gitmez. Zehra, anneannesinin ölümüne hiç de üzülmemiştir. Semiha Hanım’ın kızı, kızıl saçlı devrimci

bir üniversite öğrencisidir. Çok sevdiği erkek arkadaşı Ömer bir patlamada ölür. O gün annesine, Zehra'nın annesinin patlamanın olduğu yere gitmesini önlemiş ve anne biraz da Semiha Hanım'a inat videocu Süleyman'ın yanında çalışan Karadeniz'in bir kasabasından gelen üniversite öğrencisi Cemal ile evlenir. Zehra 11 yaşındayken olay günü Cemal eve girince annenin balkondan kediyi kurtarmak için sarktığını görür. Cemal karısının düşebileceğini düşünerek tutmak için hareket etse de anne kayıp düşmüştür. Fakat Zehra hâlâ emin değildir. Bölümün ve romanın sonu yine Zehra'nın bozuk psikolojisiyle biter: “*Şu bebeği atsam. Kaldırıma çarpıp bin parça olsa... kendi canımı kurtarabilir miyim? (S.677)*”

6.2. Beşbeşelik/Peş peşelik'in Çözümü

Zehra'nın Rıdvan'ın bilgisayarında roman ile ilgili dosyaları bir hınçla sileceğini söylemesi ve “*...Hem, annemi kendi kocasının yatağında bir videocu parçasının (gerçi entel bir videocu!) kollarına atmaya ne hakkı var?*” (s. 589) cümlesi romanın genelinde var olan psikolojiyle alakalıdır. Zehra'nın bu sözleri onun özlemine duyduğu anneye olan koruma psikolojisinden kaynaklanmaktadır. Zehra bu bölümde de güzelliğinden muzdariptir: “*Güzelliğim bir zırh gibi korudu beni benden ömrüm boyunca –aslında neydiysen, neyse...*” (s. 613) Zehra'nın güzelliğinden şikayetçi olmasının temel sebebi insanların ona güzelliğinden dolayı samimi olmayan bir şekilde yaklaşımları ve güzelliğin içindeki sıkıntıları göstermemesidir. İnsan güzel olana kötülük, hüznün, mutsuzluk yakıştıramaz. Annenin, Ömer'in ölümü üzerine kaç kere intihara niyet etmesi de psikolojik açıdan bunalımı göstermektedir. Zehra'nın “*Anneannem, annem, şimdi de ben...Taş kesilmiş üç kadın...*” (s. 675) ifadesi romandaki kadın psikolojisini hem de tavan arasındaki oyuncak bebeğe yüklenen görevi açıklamaktadır. Yukarıda da belirtilen “*Şu bebeği atsam. Kaldırıma çarpıp bin parça olsa... kendi canımı kurtarabilir miyim?*” (s. 677) cümleleri de geçmişin hatıralarının verdiği acıyı yok etme psikolojisinin görüntüsüdür. Ayrıca Zehra'nın Rıdvan hakkındaki şu düşünceleri de psikolojiyi vermektedir: “*Rıdvan salağın teki. Kaç yıldır, sırf salak olduğu için mi koynuma aldım onu – psikiyatrların çözümleyebilecekleri bir konu! İlerde psikiyatra gidecek olursam, sorarım.*” (s. 583) Yine Zehra'nın şu sözleri hem psikolojiyi verirken hem de romanın asıl unsuru olan seksek çizgileri, annenin intiharı ve 11 yaş vurgusuyla **Beşbeşelik/Peş peşelik** de verilmiş olmaktadır: “*Bu yaşlılar kahvesinde, önünde kitap gün boyu oturan, çay üstüne çay içen genç bir kızda bir tuhaflık seziyorlar haklı olarak. Pek normal olmadığımı düşümmeleri de şaşkıncu değil aslında. Tabii ki normal değilim. Bir sürü saplantım, takıntım, korkum var. Onbir yaşındayken sokaktaki sek sek çizgilerinin üstünde annesinin cesedinin krokisiyle karşılaşan bir çocuğun ilerde nasıl olması beklenebilir ki? Yolumun tımarhaneye değil de konservatuara düşmesi bile bir mucize.*” (s. 597) Fatin Bey'in Zehra'ya söylediği şu sözler ise Zehra'nın roman boyunca devam eden psikolojisini vermektedir: “*Hepimiz sevdik seni. Ama belki hüznümü, mutsuzluğumu daha çok sevdik. Sendeki trajik ihtimali...*” (s. 623) Anne, aşkı Ömer'in ölümü üzerine hayata karşı bir küskünlük ve hüznü bir ruh hâli içindedir. Kızı Zehra'nın ise onun ölümü üzerine aynı ruh hâlinde olması annenin ölümünden etkilenen küçük bir çocuğun tepkisini verdiği gibi iki kadının peş peşe sıkıntılı durumlarıyla **peş peşelik** de göstermektedir. Babanın cesaretini toplayıp Zehra'nın annesiyle konuşması Eylül'ün sonundadır. Bu zamanın seçilmesi mevsim ve ruh hâli ilişkisini verdiği gibi Ömer'in ölümü üzerine annenin devamlı intihar etme isteği ama bunu yapamaması, “*Hayat hep galip geliyor...*” (s. 665) sözü psikolojiyi vermekte,

Türk edebiyatında sıkça rastlanan hüznün ve intihara ya da hayatta var olan sıkıntılı durumlarda intihar etmeye karşı bir duruş gibi görülmektedir.

Belirgin bir şekilde diğer bölümlerde de yer alan anneanneye karşı nefret bu bölümde de devam etmektedir. Anneannenin şoförü Mustafa, Zehra'ya Semiha Hanım'ın hasta olduğunu söyleyince "*Hastaysa hasta, bana ne?*" (s. 539) ifadesi, "*Huzurlu bir ölüm,*" dedi doktor. *Huzur içinde ölmeyi hak etmeyen biri varsa, o da Semiha Hanım'dı ya, neyse.*" (s. 541) cümlesi, Zehra'nın köşkteki anneannenin dizaynının annesinin tam zıttı olduğunu belirtmesi, "*Kadınların hepsi mi Semiha Hanım'a benzerdi? Annem benzemezdi ona, sevecendi – ya da öyle olduğunu sanırdım, ölümü bana yeğleyinceye kadar. Zaten annem onun kızı değildi ki.*" (s. 557) ifadeleri, Zehra'nın Semiha Hanım'ın torunu olmak istememesi, "*Annem on iki yaşında Amerikan Kolejine yatılı yazdırıldığında ilk kez rahat bir soluk aldığımı söylemişti bana.*" (s. 573) cümlesi bu nefreti göstermektedir. Ayrıca burada, Elif Şafak'ta da görülen, 12 sayısı ile 11 belirginliğinin dışına çıkılmıştır.

Zehra'nın tavan arasında bulduğu kutu, taş bebek, mektuplar, mektupta kullanılan M harfi, Zehra bir kahvede otururken yanına gelen adamın gizemli konuşması gibi hususlar bölüme polisielik katmış; Zehra'nın "*Kendimden başka herkes olmayı istedim de yıldız olmayı ciddi ciddi düşündüm mü?*" (s. 629) ifadeleri ise onun bozuk psikolojisini vermektedir.

Zehra'nın Fatin Bey'e (Vedia Hanım'a gittiği zaman) "*Hatta onu görmeye gittiğimde oradaydınız!*" Gözlerini kırptırdı ama benden kaçırmadı. "*Evet,*" dedi kısaca, "*oradaydım.*" (s. 617) sözü, Zehra'nın bulduğu bebek için "*Semiha Hanım'ın kendisi miydi o yoksa? Sevdiğini yitirdiği için mi taşlaşmıştı? Onu annem adına affetmem için yeterli bir sebep miydi bu?*" (s. 625) cümleleri, Fatin Bey'in Zehra'ya Mehmet Emin Pulokur'un Semiha Hanım'ın aşkı olduğunu söylemesi, Zehra'nın bulduğu mektuplardaki pulların kayıp pullar olabileceği ve Fırat'ın dedesinin Zehra'nın da dedesi olma ihtimali, bunu öğrenen Fırat'ın bu yüzden bir anda Zehra'dan uzaklaşması, Cemal Bey'in geçmişini anlatırken "*Sonunda bir videocuda iş buldum.*" (s. 653) demesi üzerine Zehra'nın büyük şaşkınlığı, Cemal Bey'in annenin balkondan sarkarken düştüğünü söylemesi sırları çözerken, Zehra'nın ölüme hâlâ şüpheli bakması bölüm ve roman bite de polisieliliği devam ettirmekte, okuru merak içinde bırakmaktadır. III. bölümde adeta Vedia Hanım'a aşkı bir bağlılık içine giren Zehra'nın bu bölümde Fatin Bey'in evindeki "*Vedia Hanım bana resmen kur yaptı, daha da ötesi, büyülemeye çalıştı... Az daha kapılıyordum. Siz ise bir yerlerden seyredip dalganızı mı geçiyordunuz? Eğleniyor muydunuz?*" (s. 617) sözleri ise polisielik açısından bir belirginlik olduğu gibi **Beşpeşelik/Peş peşelik** açısından da önemlidir. II. bölümde geçen, kaybolan tek pul hakkındaki şu ifadeler ilgi çekicidir: "*Dedem 'Bende muhakkak birkaç tane vardır ama milyonlarca pul arasında bulamıyorum,' deyip dururdu.*" (s. 197-199) Bu ifadelerde dedenin pulları ne yaptığını unutması ile Semiha Hanım'a gönderdiği mektuplardaki pulların bu kayıp pullar olma ihtimali arasındaki önemli pul/önemli kişi, Semiha Hanım/unutma yazarlar arasındaki farkı ve **Beşpeşelik/Peş peşelik**'i göstermektedir.

Zehra köşkte merdivenleri çıkarken "*Ta Cihangir'deki apartmandan kalma bir çocukluk alışkanlığı bu, bir türlü vazgeçemedim. Bir-iki-üç-dört-beş-altı-yedi-sekiz-dokuz-on-onbir.*" (s. 545) diye sayması, "*Aynaya arkamı döndüğümde sağlı sollu iki merdiven... Onların da onbire basamağı var, biliyorum, gene de sayacağım tabii.*" (s. 547), "*Soldaki merdivenleri turmanıyorum. Bir-iki-üç-dört-beş-altı-yedi-sekiz-dokuz-on-onbir.*" (s. 547),

“Karşımda daracak, tozlu bir merdiven... Bir-iki-üç-dört-beş-altı-yedi-sekiz-dokuz-on-onbir basamak...” (s. 553) cümleleri **Beşbeşelik/Peş peşelik** durumunu göstermektedir. Görüldüğü üzere romanın temel unsuru olan seksek son bölümde de işlenmiştir. Ayrıca şu cümleler de “seksek”i vermektedir: “Yalnızca tebeşirle çizilmiş eğri büğrü bir resim görmüştüm, benim silikleşmiş seksek çizgilerimin üstünde.” (s. 557), “Ve en masum bir seksek oyununun üstüne altıncı kattan bir anne düşüyor. KAMA!” (s. 677)

Ayrıca bölümde geçen şu hususlar da dikkat çekicidir: Romanın I. bölümünde Zehra kâbus içinde, son bölümde ise güzel bir rüya ile uyanmaktadır. Bu, ölümün baştaki korkunçluğu ve sondaki çözüme ulaşma rahatlığı olarak yorumlanabilir.

Semiha Hanım’ın hizmetkârlarından Fatma Hanım’ın Zehra’dan ölmüş anneannesinden helalleşmesini istemesi, ölünün etrafına kâfuru dizmesi, cenazenin üstüne hançer gibi bir şeyin konması, Fatma Hanım’ın sosyete değil de halk içinden olmasından dolayı geleneği temsil etmektedir.

Zehra’nın bulunduğu mektuplardan birinin tarihi 17 Mayıs 1956’dır. Zehra’nın doğum günü de “17 Mayıs”tır. Annenin doğum gününün 8 Mart olması da Dünya Kadınlar Günü’ne göndermedir.

Zehra eve gidince babasının “Kim 500 Milyar İster” programını seyrettiğini söylemesi zamansal bir belirlilik romana kazandırmaktadır.

Babanın öğrencilik yıllarında da başarısız, korkak... gösterilmesi babaya yüklenen silikliğın başka bir görüntüsüdür.

Annenin balkonda kediye uzanırken düşmesi de yine **Beşbeşelik/Peş peşelik** durumunu göstermektedir.

7. Sonuç

Beş yazarın katılımıyla oluşan bu eserde yazarların düşünce, üslup... gibi özellikleri bölümleri çeşitlendirmiştir. Seksek ve ölüm üzerine kurulan bu polisiye romanın bu yönde gitmesini birinci yazar olmasından dolayı Murathan Mungan temellendirmiştir. Faruk Ulay polisiyeyi devam ettirmiş, Elif Şafak tasavvufu katmış, Celal Oker polisiyeyi yoğunlaştırmış ve Pınar Kür’ün son yazar olmasından dolayı da son şekil verilmiş olup, sırlar çözülmüş olsa da tam bir biçimde belirgin olmayan bir sonla polisiyelik devam ettirilmiştir.

Polisiye tarzda yazılmış, beş yazarlı bu romanın ilk yazarı olan Murathan Mungan’ın romanın başkarekteri on bir yaşındaki Zehra’nın çocuk çağında annesinin ölümüyle yaşadığı travmanın ileriki yaşlarına da sirayet ettirilmesi romanda psikolojik hususların da ön plana çıkarılmasına sebep olmaktadır.

Ayrıca bilindiği üzere şiirde biçime ait özellikler içeriği etkileyebilmektedir. Biçim/içerik ilişkisi bu romanda da görülmektedir. Romanın biçimle ilgili tasarımının farklılığı dikkat çekmektedir. Kitabın kapağının mor renkli olması psikolojiyi, deftere benzerliği geçmişi ve anıları, tek bir sayfaya yazılan romanın yapraklarının bir önceki sayfayı gösterecek derecede ince oluşu başkarekter Zehra’nın hayatı ince bir çizgide yaşadığı ve psikolojisinin dışı yansımaları olarak düşünülebilir.

Kaynaklar

- Abdulkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair-Kuşeyri Risalesi*, (9. Baskı), Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
- Bozdemir, Bilal Semih, *Renklerin Dünyası*, Gülmat Matbaası, Ankara, 2014.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, (3. Baskı), Ankara, 2005.
- Cevdet Kudret, Karagöz, C. I, (2. Baskı), Bilgi Yayınevi, Ankara, 1992.
- Coşkuner, Süreyya, *Renkler ve Kişiliğiniz*, Site Ofset Ambalaj Sanayi ve Ltd. Şti, İzmir, 1995.
- El-Aclûnî, İsmail B. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs ammeştéhara mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1351, II, 29.
- Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972.
- Freud, Sigmund, *Rüya Yorumları I*, Öteki Yayınevi, (3. Baskı), Çev. Selçuk Budak, İstanbul, 2016.
- Köroğlu, Ertuğrul, *Psikiyatri El Kitabı*, HYB Yayıncılık, Ankara, 2005.
- Mungan, Murathan vd., *Beşbeşe*, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Mutlu, İsmail, *Günümüzün Meseleleri-Tarikatlar Nasıl Ortaya Çıktı?*, Mutlu Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Sun, Howard&Doraty, *Renginizi Tanıyın*, Arıtan Yayınevi, Çev. Tuğrul Ökten, Drl. ve Haz. Aydın Arıtan, İstanbul, 1994.



BAYBURLTU ZİHNİ'NİN HİKÂYE-İ GARÎBE
ADLI ESERİNİN KAYNAĞI
THE SOURCE OF BAYBURLTU ZİHNİ'S HİKÂYE-İ GARÎBE
GÜLHAN ATNUR

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Turcology


gatnur@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-4755-7175>

Atıf / Citation

Atnur, G. 2020. "Bayburltu Zihni'nin Hikâye-i Garîbe Adlı Eserinin Kaynağı". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 353-366

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 27.08.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 18.12.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4300>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

BAYBURTLU ZİHNÎ'NİN HİKÂYE-İ GARİBE
ADLI ESERİNİN KAYNAĞI
THE SOURCE OF BAYBURTLU ZİHNÎ'S HİKÂYE-İ GARİBE

GÜLHAN ATNUR

Öz

Bayburtlu Zihnî, Divanı, Sergüzeştname ve Hikâye-i Garîbesi ile tanınan bir şair ve yazardır. Hakkında bu güne kadar az çalışma yapılmıştır. Önemli çalışmalar Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ile Saim Sakaoğlu'na aittir.

Hikâye-i Garîbe, Zihnî'nin nasir yönünü göstermektedir. Bu makalede eserin daha önce tespit edilen bir nüshasına ilave olarak İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalarda bir, Mısır Milli Kütüphanesi'nde de bir adet olmak üzere iki yeni nüshası tespit edilmiştir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalardaki nüsha ayrıntılı olarak tanıtılmış; Mısır'dakine ise çabalara rağmen ulaşılamamıştır.

Hikâye-i Garîbe'nin elde olan yazmalarında Zihnî'nin olayı Abdullah Bey'den dinlenerek yazdığı belirtilmesine rağmen bu güne kadar hikâyeye ait tarihi kayıtlarla ilgili bir araştırma yapılmamıştır. Oysa Abdullah Bey'in anlattığı hikâyenin sözlü tarih açısından kıymeti, bunun Hikâye-i Garîbe'ye yansıtış şekli ve tarihî vesikalarda olayların yer alıp almadığı önemlidir.

Bu makalede Hikâye-i Garîbe'nin kaynağı sözlü tarih kuramı açısından ele alınmıştır. Tarih ve sözlü tarih çalışmalarında sıkça yer verilen rivayetçi anlatım hikâyede Abdullah Bey'e aittir. Bayburtlu Zihnî onun anlattıklarına şiirler ekleyerek telif bir eser meydana getirmiştir. Sözlü tarihte kanıtların ne derecede güvenilir olduğu tartışılan konulardandır. Hikâyedeki olaylar Bayburt Voyvodası Sadullah Bey'in idamıyla başlamaktadır. Kullanılan tarihler, dönemin valileri, olaylarıyla ilgili diğer kişiler ve bilgilerden yola çıkıldığında hikâyeye gerçek bir olaydan alınmışsa bu kişilerin hepsine veya bazılarına Osmanlı tarihiyle ilgili kaynaklarda tesadüf edilmesi gerektiği düşüncesinden hareket edilerek bir araştırma yapılmıştır. Araştırmada yedisi Sadullah Bey'e biri Sadullah Bey'in karısına biri

Abstract

Bayburtlu Zihnî is a poet and writer known for his Divan, Serguzestname and Hikâye-i Garîbe. There have been few studies about him until today. Important works belong to Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu and Saim Sakaoğlu.

Hikâye-i Garîbe shows the calligraphy aspect of Zihnî. In this article, in addition to a previously identified copy of the work, two new copies, one in the Turkish Manuscripts of the Istanbul University Library and one in the Egyptian National Library, were identified. The copy in the Turkish Manuscripts section of Istanbul University Library has been introduced in detail; the one in Egypt, despite efforts, could not be reached.

Although it is stated in the available writings of Hikâye-i Garîbe that Bayburtlu Zihnî wrote the event by listening to Abdullah Bey, no research has been conducted on the historical records of the story to date. However, the value of the story told by Abdullah Bey in terms of oral history, the way it is reflected in Hikâye-i Garîbe and whether events take place in historical documents are important.

In this article, the source of Hikâye-i Garîbe is discussed in terms of oral history theory. The narrative, which is frequently mentioned in history and oral history studies, belongs to Abdullah Bey in the story. Bayburtlu Zihnî has created a copyrighted work by adding poems to his narratives. The reliability of evidence in oral history is one of the controversial issues. The events in the story begin with the execution of Sadullah Bey of the Bayburt Voivodeship. When the dates used, the governors of the period, the other people and the information about the events were taken into consideration, a research was made by considering that all or some of these people should be coincidental in the sources about the Ottoman history if the story was taken from a real event. Nine documents belonging to Sadullah Bey, one of them to Sadullah Bey's wife

de bunların oğulları Abdullah Bey'e ait dokuz belgeye ulaşılmıştır. Makalede bu belgelerin Hikâye-i Garîbe ile örtüşen noktaları ortaya konmuş, Hikâye-i Garîbe'nin gerçek bir olaydan kaynaklandığı belirtilmiş, sözlü tarihin kanıtlarının da güvenilir olabileceği ve geçmişi bilme ve anlamada katkısının bulunabileceği tespiti yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hikâye, Bayburtlu Zihnî, sözlü tarih, elyazma,

and their son Abdullah Bey, were found in the study. In this article, the overlapping points of these documents with Hikâye-i Garîbe were revealed, it was stated that Hikâye-i Garîbe was the result of a real event, it was determined that the evidence of oral history could be reliable and contributed to know and understand the past.

Key Words: story, Bayburtlu Zihnî, oral history, manuscript.

Structured Abstract

Bayburtlu Zihnî is a poet known for his Divan and Serguseştname. His unknown Hikâye-i Garîbe shows his aspect of prose writing. Important works on this work belong to Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu and Saim Sakaoğlu.

In addition to a copy previously identified in the research on the story-i Garîbe, two new copies were found in the Turkish Manuscripts of the Istanbul University Library and the Egyptian National Library. The copy in the Turkish Manuscripts section of Istanbul University Library has been introduced in detail; the one in Egypt could not be reached despite efforts.

Hikâye-i Garîbe, as the name suggests, provides an amazing event. There is no such plot in Turkish folk story tradition. Bayburtlu Zihnî states that he wrote the story by listening to his protagonist Abdullah Bey. However, to date, no study has been conducted as to whether the story is based on a real event.

In this article, the source of Hikâye-i Garîbe is discussed in terms of oral history theory. The first history is oral, and the written history developed later. At the beginning, societies kept everything in their memory and transferred it to new generations in this way. According to Zeki Velidi Togan, the narrative, instructive, why-how and social styles were used in the writing of the history of the events and the past and current state of the goods. Islamic chronicles and similar works adopted a narrative style. This style, which is a reflection of oral history, brings personal memories to the forefront in historiography. It is accepted that oral history can be useful in writing, learning, solving problems and changing the provisions of history, although it can lead to discussions about how much it corresponds with written history and shows similarities.

Bayburtlu Zihnî's Hikâye-i Garîbe is a product of written literature, but its relationship with oral and written history is also remarkable. The author heard the story through an oral source and added poems to the plot to produce a written and copyrighted work. The events in the story begin with the execution of Sadullah Bey of the Bayburt Voivodeship, and the names of many Ottoman governors are mentioned in the story. Considering that the story was written with inspiration from a real event, a research was carried out in the Ottoman Archives and seven documents belonging to Sadullah Bey in Hikâye-i Garîbe and nine documents belonging to his wife and son Abdullah Bey were reached.

The plot in the story is as follows: After Sadullah Bey is executed, his wife and children are left behind. They engage in an Armenian unethical relationship with his wife who works as a servant at home and sees Abdullah Bey as an obstacle to this relationship. They set out with Abdullah Bey on the pretext of going to pilgrimage, poisoning him in Arafat. But Abdullah Bey does not die, heals, returns to Bayburt. Meanwhile, due to the Ottoman-Russian War of 1827-1828, Bayburt was occupied by the Russians and his mother went to Georgia with the Armenian. Abdullah Bey went to Ahiska to bring his mother, but the Armenian sold it to a Russian general as a slave. When the general died, Abdullah Bey was appointed as a soldier in the Russian army. 18 years after he left Bayburt, Abdullah Bey fled back to his country, found his family, convinced them that he was alive and began to live in Bayburt.

Both the protagonists and events of Hikâye-i Garîbe are real according to the documents in the Ottoman Archives. The first documents about the hero of the story, Abdullah Bey's father, Sadullah Bey, describe his usefulness to the Ottoman Empire. He was later executed for helping the bandits; there are documents showing that the inheritance is shared among the mother, three wives and children. In one of the documents in the archives, it was stated that a wife of Sadullah Bey, whose name was not mentioned, went with a person named Aron when Bayburt was occupied by the Russians (1827-1828) and asked for permission to manage his property. The last document describes the adventure of Abdullah Bey. According to the document, Sadullah Bey's wife poisoned his son Abdullah on Arafat Mountain. After returning to Bayburt, he went with a Russian soldier. The document states that Abdullah Bey recovered and returned to Bayburt after recovering from many disasters, and stated that his inheritance from his father had been returned. In the direction of this document, Zihnî, who writes the event in the form of a story, is offered to give money instead of engagement. From the examination, it is seen that the documents in the Ottoman Archives and the events in Hikâye-i Garîbe coincide exactly.

As a result, we can say: The mind is a poet/prose writer who likes to include historical events in his works. History does not only deal with states, rulers and wars; all experiences in oral and written culture are a part of it. It is understood from the documents that the events related to Sadullah Bey, his wife and his son Abdullah Bey became one of the important problems of the Ottoman Empire and various correspondences were made between the institutions. Zihnî wrote Hikâye-i Garîbe by listening to Abdullah Bey and did not intervene in the events except poems with a few extraordinary things. It is possible to evaluate Hikâye-i Garîbe among realist folk tales, which are documented to be a real event. The work also strengthens the possibility that the sources of realist folk tales may be related to the historical, sociological, economic and socio-cultural life of the period.

Hikâye-i Garîbe, which has a subject that cannot be found in films, has not been spread in written and oral culture due to the use of fancy prose and not being processed in a crucial manner. But Hikâye-i Garîbe is an important work in terms of showing the transition between written and oral culture. Bayburtlu Zihnî has contributed to the world of the readers by writing the story he has heard, which means that he has succeeded in transforming personal memories into a story. The documents show harmony and similarity with the plot of the story. In this respect, Hikâye-i Garîbe reveals that oral history can be relied upon to create written history. It also shows that texts from oral and written literature can be used to fill missing, forgotten parts in historiography.

According to the documents, Zihnî presented his story to the state and was rewarded in return. The fact that the Ottoman State has an institutional structure shows that it is the protection of an artist.

Giriş

Bayburtlu Zihnî mürettep Divanı ve Sergüzeştname'si ile tanınmış bir şairdir. Çok bilinmeyen Hikâye-i Garîbe ise onun nâsir yönünü göstermektedir. 1261 (1845) tarihinde kaleme alınan hikâye hakkında az sayıda çalışma vardır. Bu yayınların bir kısmı Hikâye-i Garîbe'nin kaynağından ziyade var olup olmadığı üzerinedir.

Zihnî hakkında Bursalı Mehmet Tahir "Bayburd eşrafzâdelerinden Abdullah Begiñ sergüzeştini Hikâye-i Garîbe nâmıyla nesren yazmıştır ki risâlenin ismi tahrîrine târihtir. Bu da tab edilmemiştir, nüshası da enderdir." (2009-II: 179) bilgisini vermektedir.

Bayburtlu Zihnî üzerine 1928'de ilk çalışmayı kaleme alan Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu), Bursalı Mehmed Tahir Bey'in Hikâye-i Garîbe'den bahsettiğini, kendisinin esere dair bir emareye tesadüf etmediğini, böyle bir eserin Erzurum'da yapılan araştırmalarda ele geçmediğini, Tahir Bey'in hikâyeyi Sergüzeştname'deki son destanla karıştırdığını belirtmekte, fakat yine de böyle bir eserin mevcudiyetine ihtimal vermektedir (Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu) 1928: 25).

İbnülemin Mahmud Kemal (İnal) ise Fındıkoğlu'nun yukarıdaki çalışmasından sonra yayımladığı "Bayburtlu Zihnî" ve Erzurum Şairleri" adlı tenkitte Zihnî'nin Hikâye-i Garîbe'yi o dönemde Trabzon valisi olan Hazinedarzâde Abdullah Paşa'nın emriyle bizzat Abdullah Bey'den dinleyerek kaleme aldığını, nüshalardan birinin de kendi kütüphanesinde olduğunu yazmaktadır (İnal 1929: 56).

Ziyaeddin Fahri, 1950'de Bayburtlu Zihnî adlı eserinin ikinci baskısında hem İnal'ın makalesinden hem de Bayburtlu Mahmut Kemal Yanbeğöğlü'nun mektubundan yola çıkarak eserin varlığını kabul etmiş, fakat hakkında başka bir değerlendirmede bulunmamıştır (Fındıkoğlu 1950: 78-79).

M. Fuat Köprülü ise Türk Saz Şairleri adlı eserinde Zihnî'yi tanıtmış, Hikâye-i Garîbe adlı tarihi mahiyette, basılmamış bir eserinin olduğundan bahsetmiştir (Köprülü 1962: 533)

İnal, Son Asır Türk Şairleri adlı eserinde de makalesindeki bilgiyi yinelemektedir (İnal 1942: 2024-2025).

Hikâye-i Garîbe hakkındaki ilk ayrıntılı bilgi Saim Sakaçoğlu'nun Bayburtlu Zihnî adlı çalışmasında yer almaktadır. Bu eserde Hikâye-i Garîbe hakkındaki ilk bilgiler, İstanbul Üniversitesi Türkçe Yazmalarındaki 6649 numaralı nüshanın özellikleri ve hikâyenin uzun bir özeti verilmiştir (Sakaçoğlu 1988: 48-53). Bu çalışma 2016'da genişletilerek yeniden yayımlanmıştır (Sakaçoğlu 2016).

Hikâye-i Garîbe'nin önemli ve tek kitap yayımı ise 1992 yılında Saim Sakaçoğlu ve Ahmet Sevgi tarafından yapılmıştır. Bu çalışmada önce Bayburtlu Zihnî'nin hayatı, Divan'ı ve Sergüzeştname'si hakkında bilgi verilmiştir. "Esere Dair" başlığı altında Hikâye-i Garîbe'den bahseden kaynaklar ele alınmış; eserin İbnülemin Mahmud Kemal İnal ile Yeşilioğlu Salih Bey nüshalarının olduğuna değinilmiş ve İstanbul Üniversitesi Türkçe Yazmalarındaki 6649 numaralı nüsha ayrıntılı olarak tanıtılmıştır. "Romancı Olarak Zihnî" bölümünde Bursalı Mehmed Tahir, İbnülemin Mahmud Kemal İnal ile Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun eser üzerine görüşleri anlatılmıştır. Hikâyenin özeti; Latin harfli metni; bibliyografya; sözlük; indeks ve eserin tıpkıbasım çalışmasının diğer kısımlarını oluşturmaktadır (Sakaçoğlu-Sevgi 1992). Çalışmada hikâyenin kaynağına dair bir bilgiye yer verilmemiştir.

Mustafa Miyasoğlu ise bir köşe yazısında Bayburtlu Zihnî ve Hikâye-i Garîbe'nin Sakaçoğlu-Sevgi'ye ait yayını tanıtmış; hikâyenin halk hikâyeleri ile realist halk hikâyeleri ile

olan benzerliğinden bahsetmiş; gerçekçi tarzda yazılması sebebiyle hikâyeyi ilk romanımızın müjdecisi olarak nitelendirmiştir

([http://www.tv5haber.com/yazidetay.php?Yazi_id=4475&yazar=645\(08.04.2013\)](http://www.tv5haber.com/yazidetay.php?Yazi_id=4475&yazar=645(08.04.2013))).

I. Hikâye-i Garîbe'nin yeni nüshaları

Sakaoğlu-Sevgi tarafından hazırlanan Hikâye-i Garîbe adlı kitapta İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar bölümünde 6649 numaradaki nüsha kullanılmıştır (1992: 13). Sakaoğlu-Sevgi, varlığı bilinen fakat görülemeyen İbnülemin Mahmut Kemal İnal ile Yeşilioğlu Salih Bey'e ait nüshalardan da bahsetmektedirler (1992: 13).

Yaptığımız araştırmada İnal'a ait nüshanın bugün İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalarda, 10111 numarada kayıtlı olduğu tespit edilmiştir. Nüsha h.1273'te M. Zeki tarafından istinsah edilmiş olup 33 varaktır. 230*116 mm ebadında, talik, satır sayısı ise 13'tür. Nüshanın "Sebeb-i Telif" bölümünde Zihni 1232'de memuriyete başladığını (1^b), 1255'te ise Divanı'nı Bab-ı Aliye sunarak hâcelik unvanı aldığını (2^a) belirtmektedir. Nüshadaki başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eser İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalarda kayıtlı 6649 numaralı nüsha ile farklılıklar taşımaktadır. Şiirler ve olaylar da zaman zaman diğer nüsha ile farklıdır. 10111 numaralı nüshada, 6649 numaralı olanda bulunmayan bir konu da yer almaktadır: Paşazâde Sadullah'ın 1230'da annesiyle hacca gidişi. Hikâye 31^b'de tamamlanmıştır. 32^a'da eserin Trabzon valisi Abdullah Paşa'nın isteği üzerine yazıldığı belirtilmiştir. 32^a-32^b'deki şiirde, iki buçuk yıl önce Bayburt'ta Katipzâde konağında kalan bir meczubun duvara Rusya'dan on sekiz sene sonra bir kaybın geleceğini yazdığı ve Abdullah Bey'in dönüşüyle kehanetin gerçekleştiği ifade edilmektedir. Şiirde Abdullah Bey'in 1260'ın sonunda geldiği, eserin telifinin 1261'in Muharrem ayının ortasında tamamlandığı kaydedilmiştir. Yazar kusurlarından dolayı özür diledikten sonra

*Mübîn-i te 'âlâ tamâm olunca tel 'îf
Yazıldı Zihni târih Hikâye-i Garîbe*

beytiyle tarih düşürmüştür.

Hikâyenin Yeşilioğlu Salih Bey nüshasının günümüzdeki durumu hakkında bilgi elde edilememiştir. Fakat araştırmalarımız sonucunda Hikâye-i Garîbe'nin bir nüshasının da Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Tarih-i Türkî Talat 41 numarada Zihni b. Osmân Bayburdi adına kayıtlı olduğu tespit edilmiştir. Nüshanın 20 varak, 19 satır, nesih, 63*225 mm ölçüsünde olduğu belirtilmektedir. Nüsha, uğraşlara rağmen getirilememiştir.

II. Sözlü Tarih Kuramı ve Hikâyenin Kaynağı

Ahmet Zeki Velidi Togan'a göre "Hâdiselerin seyrinden, hatta madde ve eşyanın mazi ve halinden bahseden her yazı ve her hikâye tarihtir." Togan, tarih ilminin çalışma sahasını ise "Tarih, beşeriyetin içtimâî ve siyasî bünyeler teşkil ederek terakki ve tekâmül eylemesinde fertler ve cemaatler tarafından işlenen fil ve ortaya atılan fikirleri ve bunların neticesinde zuhur etmiş olan vakaları tedkik eder." (Togan 1981: 2) ifadeleriyle tanımlamaktadır.

Eski dönemden beri tarih çalışmalarının hangi tarzda yazılması gerektiği tartışılmaktadır. Togan, bu tarzları rivayetçi, öğretici, nedensalcı ve içtimai başlıklarında ele alır. Tarihin insanoğlunun başlangıcından beri var olduğu düşünüldüğünde İslam kronikleri, destan, hikâye vb. eserlerin rivayetçi tarzda olduğu (Togan 1981: 2-3), bu çalışmalarda sözlü

kaynakların birincil kaynak olarak değerlendirildiği görülmektedir. Mesela Taberî'nin eseri bu tarz yazımın en dikkat çekici örneklerindedir. Taberî, yalnız mitik konularda değil milletlerin ortaya çıkması, savaşlar vb.de de ravilerin verdiği bilgilere dayanmış; bu ravileri art arda sıralamış, bunların güvenilir olup olmadıklarına dair de yorumlarda bulunmuştur (Taberî 1991)¹. Benzer üslup, dönemin birçok tarih eserinin yanı sıra Divanü Lügat'it-Türk'te de vardır.

Taberî ve onun gibi birçok tarihçinin bu şekilde eser meydana getirmesinin temel sebebi ilk tarih türünün sözlü olmasından kaynaklanmaktadır. Toplumlar açısından hem sözlü hem de yazılı kültürde yaşanmışlıkları yeni kuşaklara aktarmak, onların bilinçlenmesini sağlamak hayati önem taşımaktadır (Ersoy 2009: 23). Başlangıçta yazıyı kullanmayan topluluklar yeni kuşaklara aktarmak üzere her şeyi belleklerinde tutuyorlardı (Thompson 1999: 19-20). Tarih yazıcılığı daha sonra geliştirse de genellikle savaşlar, askerler, hükümdarların hikâyeleri ön plandaydı. Oysa içinde yaşadığımız toplumun ve ekonominin şekillenmesinde fertler de önemli rollere sahiptir; sözlü tarih ise kişisel anılar üzerine kuruludur ve bunlar kaynak alınarak "tarihçilerin dayandıkları belgeleri tamamlayıcı ve alternatif bir tarih" meydana getirilebilir (Counce 2001: 8). Bu açıdan "Sözlü tarih daha çok bir malzeme toplama yöntemi, bugünü daha iyi anlayabilmek, geleceği yönlendirebilmek ve geçmiş anlamlandırma sürecine yapılan bir katkıdır." (Counce 2001: 11).

Sözlü tarih kanıtlarının tarihin yazılması, öğrenilmesi, sorunları ve hükümlerinde bir değişime yol açabilir (Thompson 1999: 64). Bu açıdan "Diğer tarihsel kanıtlar gibi ölçülüp değerlendirildiğinde" sözlü tarihin kanıtlarının ne derece güvenilir olduğunun (Thompson 1999: 90) önemli örneklerinden birinin Bayburtlu Zihni'ye ait Hikâye-i Garîbe olduğu söylenebilir.

Hikâye-i Garîbe'de kaynak kişi –sözel anlatıcı- maceraları yaşayan Abdullah Bey'dir. Zihni ise duyduklarını telif bir eser olarak kaleme alırken bir sözlü tarihçi gibi davranmıştır. Bu eseri birçok telif eserden farklı kılan da sözel anlatıdaki olayların yazılı bir hikâyeye dönüşmesi, ayrıca Osmanlı arşiv belgelerinde de kahramanlar ve yazar hakkında kayıtların bulunmasıdır.

Abdullah Bey sadece hikâyeye değil Başbakanlık Osmanlı Arşivlerindeki 29 Rebiü'l-ahir 1261 (7 Mayıs 1845) tarihli² belgeye göre de Zihni'ye hikâyeyi aktaran kişidir. Abdullah Bey'in 1243 (1827)'te 14 yaşındayken hacca gitmek üzere aile bireyleriyle yol çıkmasıyla başlayan macerası 1845'in sonlarında Bayburt'a dönüşüyle son bulmuştur. Gerek hikâyede gerekse de yukarıda belirtilen belgede Abdullah Bey'in Bayburt'a geliş ve hikâyenin yazılış tarihleri örtüşmektedir.

¹ Sözlü tarihin örneklerinden kabul edilebilecek bu çalışmada Taberî eserin nasıl yazıldığını şöyle anlatır: "Benim bu kitabımı gözden geçirenler bilsinler ki, bu eserimde dercedilen her bilgi ve haber, pek azı hariç olmak üzere, akli delillere, insanların fikir ve akilleriyle düşünerek buldukları sebeplere dayanmayıp, ancak senetleriyle ravilerini gösterdiğim haber ve rivayetlere dayanır. Çünkü geçip gidenlere ve sonra gelenlere dair olan haber, olay ve hâdiselerin her biri, bunları gözleriyle görmiyen ve o zamanları idrak etmeyenlere, ancak o halleri gören ve işitenlerin haber vermeleri, o haberleri nakletmeleriyle bilinir, akıl ve fikir ile bilinmez. Geçip gidenlerin bazılarına dair naklettiğimiz haberlerin bir kısmını doğru ve hakiki bulmayıp inkâr edenler veyahut çirkin sayanlar bulunursa, onlar bilsinler ki, bu haberler tarafımızdan uydurulmadan ravilerce bize nakledilmiştir. O haberler bize nasıl nakledilmiş ise, biz de o şekilde alarak dercediyoruz." (Taberî 1991-1: 7-8).

² Devlet Arşivleri Başkanlığı (DAB.) İ. DH. 102/5143, 29 Rebiülahir 1261 (7 Mayıs 1845).

Hikâyede ilk dikkat çeken olay Bayburt Voyvodası (Kapıcıbaşı) Sadullah Bey'e aittir. Eser onun, Erzurum valisi Cabbarzâde Celâleddin Mehmed Paşa³ tarafından 1232'de idam edilmesiyle başlamaktadır. Zihni Abdullah Bey'in macerasını anlatmak için önce babasına ait bu olaya değinmiştir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinde Bayburt Voyvodası Paşazade Hacı Sadullah Bey'e ait yedi kayıt yer almaktadır. Hacı Sadullah Bey'le ilgili bir defterin varlığından haberdar olunmuşsa da defterin harap olması sebebiyle bu kayda ulaşılamamıştır.

21 Safer 1220 (21 Mayıs 1805) tarihli arşiv kaydına göre Erzurum'u basan eşkiyadan eski İspir Voyvodası Memo oğlu Hüseyin'in Hozooğlu Hüseyin tarafından kandırılarak başı kesilmiş, bu olayda gösterdiği yararlılıktan dolayı Sadullah Bey'e kapıcıbaşı (voyvoda) rütbesi verilmiştir.⁴ 5 Cemaziyelahir 1229 (25 Mayıs 1814) tarihli evrakta ise Sadullah Bey'in bulunduğu görevi koruması uygun görülmüştür.⁵ 1 Zilkade 1231 (23 Eylül 1816) tarihli arşiv kaydı Sadullah Bey'in idamının gerekçesini oluşturmaktadır. Zira bu kayda göre o, Sürmene'deki asilere yardımda bulunmaktadır.⁶

5 Rebiyülahir 1232 (14 Mart 1817) tarihli kayıt Sadullah Bey'in idam edilip başının Dersaadet'e gönderilmesi⁷; 29 Recep 1232 (14 Haziran 1817)'de vali tarafından şahsın zaptedilen mirasında kendilerine ait eşyanın olduğunu belirten ailesine bunların satılarak seksen altı bin kuruşun valide, üç zevcesi ve çocukları arasında pay edilmesi⁸; 29 Zilhicce 1232 (9 Kasım 1817)'dekinde Sadullah Bey'in muhallefatı⁹; 29 Cemaziyelahir 1233 (6 Mayıs 1818)'tekinde ise mirasının hazineye kalanına¹⁰ ait bilgi verilmektedir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivlerindeki iki belge Hikâye-i Garibe'nin asıl olaylarının da devlet yazışmalarında yer aldığını göstermektedir. Hikâye-i Garibe'ye göre Sadullah Bey idam edildikten sonra geride Abdullah ve Salih Bey adlı iki oğlu ile iki kızı kalır. Evde çalışan bir Ermeni, Sadullah Bey'in karısıyla ilişki kurar, bu duruma engel olacağı düşünülen hizmetkârlardan Hacı Mehmed'i bir ramazan ayı gecesi kurşunlatır. Aradan on bir yıl geçer, 1243'e gelindiğinde Abdullah Bey de on dört yaşına girmiştir. Ermeni ile Sadullah Bey'in karısı Abdullah Bey'i bu ilişkide bir engel olarak görürler. Anne, Abdullah Bey, kız kardeşlerinden biri, Ermeni ve birkaç kişi hacca gitme bahanesiyle Hicaz'a doğru yola koyulurlar. Bu sırada Ermeni kafileden ayrılarak Kudüs'e gider. Hicaz yolculuğu esnasında Abdullah Bey'e annesi tarafından iki kez zehir verilirse de tesir etmez. Fakat Arafat'ta verilen üçüncü zehirde Abdullah Bey cansız düşer. Kafiledekiler öldüğü gerekçesiyle Abdullah Bey'in cesedini gömmesi için iki Arap'a verir ve Hicaz'a yönelirler. Abdullah Bey ise kusarak zehrin etkisinden kurtulur. Kendini gömmeye gelen Araplar da onu Kahire'ye götürüp köle olarak satarlar. Abdullah Bey, köle tüccarını Erzurum eşrafından biri olduğuna ikna eder, serbest kalınca Sayda, Beyrut, Lazkiye, Antakya yoluyla Bayburt'a gelir. Fakat bu sırada Osmanlı-Rus

³ (Şevval 1231 (Eylül 1816)-Recep 1232 (Mayıs-Haziran 1817) tarihlerinde Erzurum valisidir (Mehmed Süreyya 1996-2: 389).

⁴ DAB. HAT. 81/3359, 21 Safer 1220 (21 Mayıs 1805).

⁵ DAB. HAT. 522/25515, 5 Cemaziyelahir 1229 (25 Mayıs 1814).

⁶ DAB. HAT 460/22615/B, 1 Zilkade 1231 (23 Eylül 1816).

⁷ DAB. HAT 494/24247, 5 Rebiyülahir 1232 (14 Mart 1817).

⁸ DAB. C.DH. 2/82, 29 Recep 1232 (14 Haziran 1817).

⁹ DAB. C.ML. 5/186, 29 Zilhicce 1232 (9 Kasım 1817).

¹⁰ DAB. C. ML. 400/16432, 29 Cemaziyelahir 1233 (6 Mayıs 1818).

Harbi olmuş (1243-1244 (1827-1828), Bayburt Ruslar tarafından işgal edilmiş, annesi ise bazı akrabaları ve Ermeni'yle birlikte Ahıska'ya gitmiştir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivlerindeki 5 Muharrem 1246 (26 Haziran 1830)¹¹ tarihli belge Hikâye-i Garîbe'nin kahramanlarından Sadullah Bey'in karısının Rus askeriyle gidişi üzerinedir ve Trabzon Valisi Osman Paşa¹² tarafından Sadaret'e konu hakkında bilgi sorulmaktadır. Belgede Trabzonlu Kalıcızade'nin¹³ hemşiresi, Bayburtlu Paşazade Sadullah Bey'in eşinin Rusya askeri Erzurum'a döndüğünde onlarla beraber gittiği; Erzurum Valisi Hasan Paşa'ya¹⁴ müracaat edilmesine rağmen kadının Aron adındaki Rusyalıya muhabbet duyduğu için dönmediği; kadının Hristiyanlığı benimsediği; Aron'la Tiflis'e gittiğinden bahisle kadının elinde külliyatlı tımarın bulunduğu; oğlu öldüğünden (Abdullah Bey'i kastediyor olmalı) bu malın kadının hizmetkârlarına verilmesinin düşünüldüğü fakat onların da kadınla birlikte gittiği; otuz altı kıyye tımarın kırk bin kuruş gelir getirdiği, malın hazineye alınarak bunun için bir memur tayin edilmesi gerektiği bildirilmiş ve izin istenmiştir.

Hikâye-i Garîbe'de Abdullah Bey'in annesini ararken yaşadığı maceralar da oldukça ayrıntılıdır. Bayburtlu Zihnî bunları yazarak aslında tarihe önemli bir belge bırakmıştır. Hikâyede anlatıldığına göre Abdullah Bey annesini bulmak için gizlice Ahıska'ya giderse de Ermeni, onu annesine götüreceği bahanesiyle Gürcü kılığına sokar ve bir Rus generale köle olarak satar. General, Abdullah Bey'i Rusya'ya götürür, oğlu gibi de sever. Fakat karısı bu Yusuf-sima delikanlıya âşık olmuştur. General bir süre sonra hastalanır, ölmek üzereyken karısından hiçbir masraftan kaçınmadan bu delikanlıyı azat edip Rum'a göndermesini ister. Ama generalin ölümünden sonra kadın Abdullah Bey'e aşkını ilan eder, kendisiyle evlenmesini ister; karşılık bulamayınca da onu asker olarak orduya kaydettirir. Abdullah Bey burada Rusya Müslümanlarından biriyle tanışır ve birlikte Kuran-ı Kerim okurlar. Bu arada onun gurbette geçirdiği süre de on sekiz yıla ulaşmıştır. Bir gün rüyasında bir pir-i mübarek eline yapışır ve gitme zamanının geldiğini söyler. Abdullah Bey uyanır, gizlice atına biner, ormanda atını terk eder, Tuna sahiline ulaşır, bir kayığa binerek kendisini takip edenlerden kurtulur ve Rumeli'ye geçer. Edirne ve İstanbul'da kimliğini kimseye söylemeden Trabzon'a gelir ve Kalıcızade Osman Bey adındaki dayısının yanına gider. Kendisinin kim olduğunu söylerse de öldü zannedildiği ve aradan on sekiz sene geçtiği için sözüne itibar edilmez. Fakat Bayburt'taki kız kardeşleri ve bazı akrabaları Trabzon'a çağrılır. Kız kardeşlerinden biriyle Abdullah Bey'in aralarında önceden bazı sırlar bulunmaktadır. Kız kardeşi Mevlüde Hanım bu sırlarla ilgili üç soru sorar, Abdullah Bey cevaplar; Abdullah Bey'in sorusunu da Mevlüde Hanım bilir. Böylece Abdullah Bey'in kimliği ortaya çıkar. Daha sonra Abdullah Bey, Erzurum valisi tarafından çağrılır. Bayburt'a gittiğinde okullar ve dükkânlar açılmaz, yediden yetmiş bütün halk onu karşılamaya çıkar. Akrabalarıyla görüşür, Erzurum'a gelir, vali ona bir kürk ile bir saat hediye eder. Abdullah Bey, Bayburt'a dönerek konağına yerleşir.

¹¹ DAB. HAT 1067/43733, 5 Muharrem 1246 (26 Haziran 1830).

¹² Hazinezarzâde Osman Paşa, 1244'te Sivas, bir hafta sonra da Trabzon valisi (1244 (1828/1829)-1248 (1832/1833) olmuştur. Rebiyülahir 1257 (Mayıs-Haziran 1841)'de bu şehirde vefat etmiştir (Mehmed Süreyya 1996-4: 1306). Zihni beş yıl kadar Osman Paşa'nın katipliğini yapmıştır (Taşkesenli 2015: 638). Bayburtlu Zihni hikâyeye bağlantılı olmayan şüirlerde de sıkça Trabzon Valisi Hazinezarzâde Osman Paşa'yı övmektedir. Bu sebeple başlangıçtan beri Abdullah Bey ile annesinin maceralarından haberdar olduğu düşünülebilir.

¹³ Hikâyede Kalıcızâde Osman Bey.

¹⁴ Çeçenzâde Hasan Paşa, 1828-1829 Osmanlı-Rus Harbinde Erzurum valisidir (Aykun 2003: 290-291).

Arşivlerdeki son belge ise hikâyenin kahramanı Sadullah Bey'in oğlu Abdullah Bey'e tumarının iadesiyle ilgilidir ve 29 Rebiyülahir 1261 (7 Mayıs 1845)¹⁵ yılına aittir. Bu belge Sultan Abdülmecid (1839-1861)'e gönderilmiştir.¹⁶ Belgede Bayburt hanedanından Sadullah Bey'in eşinin Aron adlı bir şahısla uygunsuz bir ilişkisinin olduğu, bunun duyulması üzerine kadının oğlu Abdullah Bey ve kızıyla hac maksadıyla önce Mısır'a sonra Mekke'ye gittiği, Arafat Dağı'nda kadının oğluna zehir içirerek terk edip Mısır'a döndüğü, Ahıska'nın istilasında Aron'la Rusya tarafına gittiği belirtilmiştir. Belgede Abdullah Bey'in iyileşip birçok felaketler atlattıktan sonra döndüğü, babasının gulamlarından Yusuf'un onu tanıdığı, iki kıyye tumarın Halil Kâmilî Paşa¹⁷ tarafından sahibine iade edildiği, kırk yedi senesinden beri hazinede olduğundan bu iade için Maliye Nazırı Safveti Paşa'dan¹⁸ izin alındığı ifade edilmiştir. Belgeye göre Keradi¹⁹ köyündeki beş yüz kuruşluk bir kıyye tumar Abdullah Bey'e, Bülürek²⁰ köyündeki bin beş yüz kuruşluk bir kıyye tumar da Yusuf'a verilmiştir.

Hikâyenin sonunda bulunan Abdullah Bey'in Bayburt'ta karşılanması ve Erzurum valisinin kendisine hediyeler vermesine dair anlatılan olaylar belgede yer almaz. Belgenin diğer kısmı Bayburtlu Zihni'yle²¹ ilgilidir. Bu kısımda hâcegân-ı divân-ı hûmâyûndân Bayburt'lu Zihni Efendi'nin bu ilginç vakayı Abdullah Bey'den dinledikten sonra bazı şiir ve kasideler ekleyerek telif bir eser meydana getirdiği ve Bab-ı Ali'ye sunduğu, kendisinin Reşid Paşa²² maiyetinde Akka'da olduğu, rütbesine Cidde Müşiri Vecihî Paşa'nın²³ nişan ihсан etmek istediği, kendisinin ise bunun yerine iki bin-üç bin kuruşluk bir para hediye edilmesini arzu ettiği belirtilmiştir. Belgenin derkenarında da bunun garip bir hikâye olduğu, belirtilen tumar ve zeametın ilgili kişilere; iki bin beş yüz kuruşun²⁴ da nişandan vazgeçen Bayburtlu Zihni'ye verilmesi rica edilmiştir.

¹⁵ DAB. İ. DH. 102/5143, 29 Rebiyülahir 1261 (7 Mayıs 1845).

¹⁶ Belge iki açıdan dikkat çekicidir. Belgeyi yazan da hikâyesini sözlü kaynak konumunda olan Abdullah Bey'den dinlemiş olmalı ki hikâyedeki bilgileri yineliyor. Ayrıca bu kişi Zihni'yi de tanıyor olmalı ve Zihni de hali hazırda Trabzon'da olmalı ki onun nişan yerine para isteğinden haberdar. Hikâyenin yazılmasına sebep olan ve muhtemelen belgeyi padişaha gönderen Trabzon Valisi Hazinedarzâde Abdullah Paşa'dır [Süleyman Paşa'nın oğlu, Osman Paşa'nın kardeşidir ve Rebiyülahir 1258 (Nisan 1842)-1262 (1846) tarihleri arasında bu görevde bulunmuştur (Mehmed Süreyya 1996-1: 81)].

¹⁷ Kâmilî Halil Paşa Zilhicce 1256 (Şubat 1841)-Muharrem 1261 (Ocak 1845) arasında Erzurum valiliği yapmıştır (Mehmed Süreyya 1996-3: 864).

¹⁸ Safveti Mûsâ Paşa, Muharrem 1257 (Mart 1841)-14 Şaban 1261 (18 Ağustos 1845) tarihlerinde maliye nazırlığı yapmıştır (Mehmed Süreyya 1996-5: 1434).

¹⁹ Köyün yeni adı tespit edilemedi.

²⁰ Demirözü'ne bağlı eski adı Pülürek, yeni adı Yelpınar köyüdür. (<http://bayburtvakfi.org.tr/bayburt-koyleri.html>)

²¹ Taşkesenlioğlu, şairin Akka ve Kudüs görevlerinden sonra 1263 (1847)'de İstanbul'a geldiğini belirtiyorsa da (2015: 640), Zihni'nin hikâyeyi yazdığı dönemde (1261 (1845) Trabzon'da olduğu konusunda (Fındıkoğlu 1950: 21-22; Sakaoğlu 2016: 43) hemfikiridir.

²² Bayburtlu Zihni 1256 (1840)'ta Reşid Paşa komutasındaki donanma ile Akka'ya gitmiş, Paşa Akka valiliğine atanınca emrine girmiştir (Taşkesenli 2015: 639).

²³ Bu kişi, Şaban 1259 (Eylül 1843)-Muharrem 1261 (Ocak 1845)'te Halep valiliği yapan Vecihî Mehmed Paşa olabilir. Bk. Mehmed Süreyya 1996-5: 1655.

²⁴ Bu paranın Zihni'ye verildiğine dair bir kayda rastlanmamıştır. Üstelik şairin öldüğünde çok fakir olduğu terakesinden anlaşılmalıdır (Özger 2004: 219-221).

Sonuç

Zihnî, tarihi olaylara eserlerinde yer vermeyi seven bir şair/nasirdir. Tarih ise yalnız devletleri, hükümdarları ve savaşları ele almaz; sözlü ve yazılı kültürdeki bütün yaşanmışlıklar da onun bir parçasıdır. Belgelerden Sadullah Bey, eşi ve oğlu Abdullah Beyle ilgili olayların Osmanlı Devleti'nin önemli problemlerinden biri hâline geldiği, kurumlar arasında çeşitli yazışmaların yapıldığı anlaşılmaktadır. Zihnî, Hikâye-i Garîbe'yi Abdullah Bey'den dinlenerek kaleme almış, birkaç olağanüstülük ile şiirler dışında olaylara müdahale etmemiştir. Yani sözel anlatı yazılı edebiyat metnine döndüğü gibi tarihi belgelere de olaylar yansımıştır. Türk sözlü hikâye geleneğinde gerçek hayattan alınan olaylara genellikle realist halk hikâyelerinde rastlanmaktadır. Belgelerle gerçek bir olay olduğu ortaya konulan Hikâye-i Garîbe'nin realist halk hikâyeleri arasında değerlendirilmesi mümkündür. Eser, ayrıca realist halk hikâyelerinin kaynaklarının dönemin tarihi, sosyolojik, iktisadi ve sosyo-kültürel hayatıyla ilişkili olabileceği ihtimalini de kuvvetlendirmektedir.

Filmleri aratmayacak bir konuya sahip olan Hikâye-i Garîbe, süslü nesrin kullanılması, can alıcı bir üslupla işlenmeyişi yüzünden yazılı ve sözlü kültürde yayılmamıştır. Fakat Hikâye-i Garîbe yazılı ve sözlü kültür arasındaki geçişi göstermesi bakımından önemli bir eserdir. Bayburtlu Zihnî duyduğu hikâyeyi yazmakla okuyucuların dünyasına kazandırmış yani kişisel anıları bir hikâyeye dönüştürmekte başarı sağlamıştır. Belgeler de hikâyenin olay örgüsüyle uyum ve benzerlik gösteriyor. Bu yönüyle Hikâye-i Garîbe, yazılı tarihi oluşturmada sözlü tarihe de güvenilebileceğini ortaya koyuyor. Ayrıca sözlü ve yazılı edebiyattan alınan metinlerin tarih yazıcılığında eksik, unutilan kısımları doldurmakta kullanılabileceğini gösteriyor.

Belgelere göre Zihnî yazdığı hikâyeyi devlete sunmuş, bunun karşılığında da mükâfatlandırılmıştır. Bir sanatkârın koruyuculuğunu üstlenmiş olması, Osmanlı Devleti'nin kurumsal bir yapıya sahip olduğunu gösterir.

Kaynaklar

- Atnur, Gülhan. (2017). "Tarihin Tanığı Bir Şair: Bayburtlu Zihni". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, (38), 197-216.
- Aygun, İbrahim. (2003). "Tokat'ta Medfun Osmanlı Valileri". *AÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (22), 283-294.
- Bursalı Mehmed Tahir. (2009). *Osmanlı Müellifleri I-III ve Ahmed Remzî Akyürek Miftâhü'l-Kütüp ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*. Ankara: Bizim Büro Basımevi Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
- Counce, Stephen. (2001). *Sözlü Tarih Yerel Tarihçi*. (çev. Bilmez Bülent Can, Alper Yalçınkaya). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Daştan, Nihangül (2018), "Türk Halk Şiirinde Bir Propaganda Aracı Olarak Fes Şiirleri", *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (15), 37-48.
- Ersoy, Ruhi. (2009). *Sözlü Tarih Folklor İlişkisi Baraklar Örneği, Disiplinler Arası Bir Yaklaşım Denemesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. (1950). *Bayburtlu Zihnî*. İstanbul: Bayburt Kültür ve Yardım Cemiyeti Yayınları.
- (Fındıkoğlu), Ziyaeddin Fahri. (1928). *Bayburtlu Zihnî Hayatı-Eseri-Şahsiyeti*. İstanbul: İlhami Fevzi Matbaası.
<http://bayburtvakfi.org.tr/bayburt-koyleri.html> (Erişim Tarihi 15.04.2013).
- (İnal), İbnülemin Mahmut Kemal. (1929). "Bayburt'lu Zihnî ve Erzurum Şairleri". *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, I (1). Haziran-Ağustos 1929, 54-62.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. (1942). *Son Asır Türk Şairleri*. 2.C., İstanbul: Maarif Matbaası.
- Köprülü, M. Fuad. (1962). *Türk Sazşâirleri*. Ankara: Milli Kültür Yayınları
- Mehmed Süreyya. (1996). *Sicill-i Osmanî*.-6 Yay. Ak.: Nuri Akbayar; Eski Yazıdan Aktaran: Seyit Ali Kahraman. İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Miyasoğlu, Mustafa. (2012). "Bayburtlu Zihnî ve Hikâyesi".
http://www.tv5haber.com/yazidetay.php?Yazi_id=4475&yazar=645 (E.Tar. 08.04.2013).
- Özger, Yunus. (2004). "Bayburtlu Şair Zihnî'nin Ölümü ve Tereke Defteri". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (26), 211-225.
- Sakaoğlu, Saim. (1988). *Bayburtlu Zihnî*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Sakaoğlu, Saim. (2016). *Bayburtlu Zihnî*. Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yay.
- Sakaoğlu, Saim-Ahmet Sevgi (hzl.). (1992). *Bayburtlu Zihnî Hikâye-i Garîbe*. Konya: Kuzucular Ofset.
- Taberî. (1991). *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 5 C., (çev. Zâkir Kadirî Ugan, Ahmet Temir). İstanbul: MEB Yayınları.
- Taşkesenlioğlu, M. Yasin. (2014). "Bayburtlu Zihnî Sergüzeştnameşinin Tarihi Niteliği Hakkında Bazı Tedkikler". *Tarihi ve Kültürü ile XIX. Yüzyıldan Günümüze Bayburt Uluslararası Sempozyumu*. Bayburt, 28-30 Mayıs 2014, hzl. Selcan Koçaslan, M. Yasin Taşkesenlioğlu, Kürşad Kara, Ankara, 2015, 633-652.
- Thompson, Paul. (1999). *Geçmişin Sesi*. (çev. Şehnaz Layıkel). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Togan, A. Zeki Velidi. (1969). *Tarihte Usul*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Belgeler

- DAB. HAT. 81/3359, 21 Safer 1220 (21 Mayıs 1805).
DAB. HAT. 522/25515, 5 Cemaziyelahir 1229 (25 Mayıs 1814).
DAB. HAT 460/22615/B, 1 Zilkade 1231 (23 Eylül 1816).
DAB. HAT 494/24247, 5 Rabiyülahir 1232 (14 Mart 1817).
DAB. C.DH. 2/82, 29 Receb1232 (14 Haziran 1817).
DAB. C.ML. 5/186, 29 Zilhicce1232 (9 Kasım 1817).
DAB. C. ML. 400/16432, 29 Cemaziyelahir 1233 (6 Mayıs 1818).
DAB. HAT 1067/43733, 5 Muharrem 1246 (26 Haziran 1830).
DAB. İ. DH. 102/5143, 29 Rebiyülahir 1261 (7 Mayıs 1845).



KAZAK TÜRKLERİNDE “KADIN” KİŞİ ADLARI “FEMALE” PERSON NAMES IN KAZAKH TURKISH

ERDAL AYDOĞMUŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Hazırlık Fakültesi, Türk Dili Bölümü
Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü
Assist. Prof. Dr., Khoja Akhmet Yassawi International Turkish-Kazakh University, Preparation Department,
Turkish Language
Ardahan University, Faculty of Humanities and Literature, Department of Contemporary Turkish Dialects and
Literatures Lecturer


erdalaydogmus40@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-7642-7807>

Atıf / Citation

Aydoğmuş, E. 2020. “Kazak Türklerinde “Kadın” Kişi Adları”. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 367-377

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 27.08.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 09.12.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4287>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

KAZAK TÜRKLERİNDE “KADIN” KİŞİ ADLARI “FEMALE” PERSON NAMES IN KAZAKH TURKISH

ERDAL AYDOĞMUŞ

Öz

Doğan her çocuğa cinsiyetine göre ad verilir. Verilen adlar kişiler tarafından hayatı hayatları boyunca kullanılır. Dolayısıyla çocuğa verilen adın anlamı, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Bu çerçevede Türkler için çocuğa anlamlı adlar verilmesi oldukça önemlidir.

Tarih boyunca Türklerde çocuğa ad verilmesi hususunda birçok gelenek ortaya çıkmış ve bu geleneklere bağlı olarak çocuklara ad verilmiştir. Türklerde çocuğa ad verme gelenekleri Türk milletinin kültürel değerlerinin adeta bir aynası olmuştur. Tarihin değişik dönemlerinde farklı sebeplerden dolayı değişik coğrafyalarda yaşayan Türk milleti yaşadıkları coğrafyalarda ad verme geleneklerini uygulamıştır.

Ad verme geleneklerinin yaşatıldığı Türk boylarından biri de Türkistan Coğrafyasında yaşayan Kazak Türkleridir. Kazak Türklerinde çocuğa rastgele ad verilmez. Ad verilirken; çocuğun dünyaya geldiği günkü tabiat olayları, doğan çocuğun eğer varsa önceki kardeşlerinin cinsiyeti ve yaşayıp yaşamadıkları, çocuğun hayatta mutlu, başarılı, iyi bir insan olmasının istenmesi, tarihi şahsiyetlere karşı olan ilgi vb. durumlar çocuğa ad verilirken dikkat edilen hususlardır.

Bu çalışmada Telhoja Januzakoviç ve Klara Esbayeva tarafından kaleme alınan ve 1988 yılında Almatı’da basılan “Kazak Adları” adlı eserden yararlanılmıştır. Nurettin Aksu tarafından Kazak Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktarılarak 2003 yılında Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan eserdeki kadın kişi adları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kazak Türkleri, kadın, kadın kişi adları.

Abstract

Each child born is named by gender. The names given are used by people throughout their lives. Therefore, the meaning of the name given to the child is an issue that needs to be emphasized. In this context, it is very important for the Turks to give meaningful names to the child.

Throughout the history, many traditions have emerged in the Turks regarding the name of the child and children have been named due to these traditions. The traditions of naming the child in the Turks have become a mirror of the cultural values of the Turkish nation. The Turkish nation, living in different geographies for different reasons in different periods of history, applied naming traditions in their geographies.

One of the Turkish tribes in which the naming traditions are kept is the Kazakh Turks living in Turkestan Geography. In Kazakh Turks, the child is not given a random name. When giving the name; the natural events of the day the child was born, the gender of the previous siblings, if any, and whether they lived or not, the wish for the child to be a happy, successful and a good person in life, interest in historical figures, and these kinds of situations are considered when naming the child.

In determining the names of women to be given in the study, the work “Kazakh Names”, which was written by TelhojaJanuzakovic and KlaraEsbayeva and published in Almaty in 1988, was used. The female personnames were investigated in the work, which was transferred to Turkey Turkish from Kazakh Turkish by NurettinAksu and published by Turkish Language Institution in 2003

Key Words: Kazakh Turks, women, female person names.

Structured Abstract

Throughout history, women have an important place in Turks. Since women are accepted as an important value for Turks, the names of “female” individuals in Kazakh Turkish are discussed in the study. The factors in giving the female names that mentioned in the study to the child as a name are given in titles. The names of individuals are closely related to the cultural values obtained as a result of certain experiences of the emergence of a nation on the stage of history. This relationship is a mirror of the cultural history of nations. Therefore, the names of individuals attract the attention of other disciplines. The tradition of naming individuals reflects the traditions and customs and the cultural value judgments rooted and altered throughout the historical process. The tradition of naming in Turks has been an important part of Turkish culture. There is a close connection between culture and naming tradition. The tradition of naming in Turks is a cultural value. It also takes attention that people are given different names under the influence of the religion believed, since Turks believe in different religions in the historical process. Giving names in Arabic and Persian origin among the names of the individuals is also a subject encountered in the muslim Kazakh Turks . In addition to the names of individuals in Arabic and Persian, Slavic origin names were given to Kazakh Turks entering the Soviet Union, by the influence of Russian culture or after the Soviet invasion and so on. After the disintegration of the Soviet Union, as a result of the warm contacts in the language, culture, economic and military fields with the Turkish Republics which declared their independence, the studies on Turkish dialects increased. This study was carried out considering the names of female individuals that are used in Kazakhstan, which is one of the independent Turkish Republics, will be beneficial for the Turkish scientific world. In the study, “Kazakh Names”, the work which was written by Telhoja Januzakovic and Klara Esbayeva and published in Almaty in 1988, was used in determining the names of Kazakh female individuals. The work, which was transferred from Kazakh Turkish to Turkey Turkish by Nurettin Aksu in 2003 and published by Turkish Language Institution, has been benefited. The names of female individuals given in the study were divided into two groups in terms of their shape and meaning features and also divided into sub-titles. The features of the figure are gathered under five different language titles as “Simple Names” (Turkish simple names, Arabic simple names, Persian simple names, Mongolian simple names, Italian simple names). Apart from the simple names title, the compound names were examined under the name of “Simple Names as Infinitives” title. The second title, meaning features, is also divided into titles and examined. These titles are determined as “Wish Names” and “Coincidence Names”. Then, they are divided into titles such as “names that show the feelings of the mother and father”, “Animal Names”, “Plant Names”, “Names taken from Russian and Western Languages”. It is also seen from the study that naming the people who come to the world is closely related to the gains of a nation in the historical process. It is known that many factors such as customs, traditions, cultural values and religious belief systems of nations are effective in naming. It is clear that the tradition of naming has an important place in the Turkish nation compared to other nations and therefore the implementation of various practices depending on the tradition of naming, especially in the Turkish peoples living in Turkestan geography, is the evident of that. When the names of people are examined, it is a fact that religious belief is also effective in giving names. It is obvious that the names of Arabic origin are given to people in the Turkish peoples who are Muslim. The names of people in Turks who believe in different religions are given the names depending on the religion they believe in. For this reason, Arabic names are encountered in Kazakh Turks. Mankind has been interested in animals and plants ever since they were born. Some animals and plants have been given to people by name because of their characteristics. Animal and plant names were encountered among the examined names. Due to the influence of the Soviet Union for a time in Turkestan Geography, it was found that the names given to women were also Russian and western origin.

Giriş

Sosyal hayatın en önemli parçası olan insanlara dünyaya geldiklerinde büyükleri tarafından ad verilmektedir. Ad verme yöntemi milletlere göre farklılık göstermektedir. Aksan bu durumla ilgili olarak, her ülkede birtakım ad verme gelenekleri olduğunu ifade etmektedir (Aksan 2009: III. bölüm, s. 115).

Kişi adları bir milletin tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte belli tecrübeler sonucu elde edilen kültürel değerlerle sıkı bir ilişki halindedir. Bu ilişki milletlerin kültür tarihinin aynasıdır. Dolayısıyla kişi adları diğer bilim dallarının ilgisini çekmektedir. Aksan'a göre, kişi adları filoloji, dilbilim, kültür tarihi ve halkbilim çalışmaları açısından önem taşımaktadır (Aksan 2009: III. bölüm, s. 115).

Kişilere ad verilmesinde uygulanan ad verme geleneği o milletin gelenek ve göreneklerini, örf ve adetlerini, tarihi süreç boyunca kökleşen ve değişen kültürel değer yargılarını yansıtmaktadır.

Türklerde ad verme geleneği, Türk kültürünün önemli parçası olmuştur. Ad verme geleneği ile kültür arasındaki bağlantıya, Güllüdağ, Türklerde ad verme geleneği başlı başına bir kültür unsurudur. Bir insana ad verilmesi o ulusun kültürüyle ilişkilidir (Güllüdağ 2002: s.81) sözleriyle kültürel değer yargılarının yaşaması ve gelecek kuşaklara aktarılmasının önemine, ad verme konusu üzerinden dikkat çekmiştir.

Dünyaya gözünü açan kişilere ad vermek için doğan bebeğin yakınları başta olmak üzere ailenin çevredeki dostlarının katıldığı büyük bir kutlama yapılmaktadır. Akbaba bununla ilgili olarak, Ad verme geleneği Türk kültüründe önemli bir yer tutmaktadır. Kişi adlarının verilmesi birçok Türk topluluğunda toy (düğün) yapılarak kutlanmaktadır (Akbaba 2012: s. 100).

Türklerde kişilere hayvan adları başta olmak üzere bitki adları, tarihi şahsiyetlerin adları, şehir adları verilmektedir. Esen de bu konu üzerinde durmuştur. Esen'e göre, Türk kişi adlarında güçlü hayvanların adları, şehirlerin ve ülkelerin adları, göl ve denizlerin adları, değerli madenlerin adları vb. ile kurulmuş adlar bulunmaktadır (Esen Aliyeva 2009: s. 168).

Tarihi süreçte farklı coğrafyalarda yaşayan Türkler tarafından ad verme geleneklerine dikkat edilmiş, yaşadıkları coğrafyanın ve değişik dönemlerinde dönemlerde farklı dinlere inanmanın etkisiyle ad verme konusunda bazı farklılıklar olmuştur. Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle Müslüman olan Türk halklarının kişi adlarını belirlerken Arapça ve Farsça kökenli adların kişi adı olarak verildiği görülmektedir. Çelik Şavk tarafından kişi adları ile inanç sistemi arasındaki ilişkiyle ilgili olarak, kişi adlarının, ait oldukları dilleri konuşan milletlerin inanç sistemlerini oldukça açık bir şekilde gösteren kelimeler (Şavk Çelik 2002: 62) olduğu dile getirilmiştir.

Türklerin tarihi süreçte farklı dinlere inanmasından dolayı kişilere inanılan dinin etkisiyle farklı isimler verilmesiyle ilgili olarak Gül tarafından Türklerin Şamanizme, Budizme, Maniheizme ve özellikle de İslamiyet'e girdikleri ve bu dini- sosyal çevrelerin etkisiyle birbirinden oldukça farklı adlar kullanıldığı belirtilmiştir (Gül 2001: 55).

Kişi adları arasında Arapça ve Farsça kökenli adların verilmesi Müslüman olan Kazak Türklerinde de karşılaşılan bir husustur. Arapça ve Farsça kişi adlarından başka ayrıca Kazak Türkleri tarafından Sovyetler Birliği'nin içine girilmesiyle Rus kültürünün etkisiyle veya Sovyet istilasından sonra vb. İslav kökenli adlar verilmiştir. Esen Aliyeva tarafından da bu

konu üzerinde durulmuştur. İslav adları Orta Asya Türk kavimlerinde çoktur (Esen Aliyeva 2009: s. 168) denilmiştir.

Türkler tarafından kutsal sayılan “at, avrat, silah” anlayışı kadına verilen değer göstergesidir. Kadın Türk toplumunda önemli bir yere sahiptir. Türkler tarih boyunca kadına değer vermiş, el üstünde tutmuştur. Diğer milletlere göre kadına Türklerde daha çok önem verildiği bilinmektedir. Kadın erkeğine yoldaş, çocuklara ana, olmuştur. Yılmaz’a göre ailenin vazgeçilmez unsuru kuşkusuz kadındır. Kadın, anne, eş, abla vs. unvanlarla aile içinde olduğu kadar, “kadın” kimliği ile de Türk toplumunda önemli bir yere sahip olmuştur (Yılmaz 2004: s. 112).

Türk kültüründeki kadına verilen değer edebi ürünlere de yansımıştır. Kadın için şiirler yazılmış, türküler yakılmıştır. En eski edebi metinlerden günümüzdeki edebi metinlere varana kadar bunları görebiliriz. Kadının zeki aynı zamanda becerikli olduğu da Kurt’un çalışmasındaki “Kadının fendi erkeği yendi” (Kurt 1991: s.9) atasözüyle desteklenmektedir.

Türk edebi tarihinin en kıymetlisi olan Dede Korkut başta olmak üzere dünyaca ünlü Manas Destanında da “kadın” yerini almıştır. Bu eserlerden Türklerin kadına bakış açısını görmek mümkündür. Bunların dışında tarihi dönemlerde ortaya çıkan değişik Türk destanlarında kadınlar destanların asli unsurlarından olmuştur. Kadınlar destanlarda her zaman aktif rol oynarlar. Buna göre Bars çalışmasında, Altay yöresi destanlarında kadınlar son derece aktiftirler. Kadınlar ata biner kılıç kuşanır, ok atar, ava çıkar. Kırgızların Cangıl Mırza, Uygurların Nözügüm, Başkurların Zaya Tülek, Hakasların Altın Arığ kahraman kadın tiplerinden bazıları olduğundan bahsetmektedir (Bars 2008: s.172).

Gömeç’in “Kagan ve Katun” adlı makalesinde kadınla ilgili olarak şu bilgilere yer verilmiştir:

Kadın devlet yönetiminde de söz sahibiydi. Türk devletinde kagandan sonra ikinci sırayı katun almaktadır. Günümüz Türkçesinde bu adı kadın şeklinde görmekteyiz. Katunlar, kaganlar gibi töre ile katunluk tahtına oturuyorlar ve kagan ile beraber hükümet ediyorlardı.¹

Kadının Türkler için önemli bir değer sayılmasından dolayı çalışmada Kazak Türkçesindeki “kadın” kişi adları ele alındı. Çalışmada geçen kadın adlarının çocuğa ad olarak verilisindeki etkenler başlıklar halinde verilmiştir.

Türk Dillerindeki Kişi Adları Üzerine Yapılan Çalışmalar

Türk dillerindeki kişi adları üzerine bugüne kadar çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Farklı yönleriyle ele alınan kişi adları üzerine yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır:

Hızır Bek Gayretullah “Kazak Türklerinde Kişi Adları” (1963), Hasan Kanbolat “Türkmen Kişi Adları” (1997), Bülent Gül “Kazan Tatarlarında Kişi Adları (2001) ve Kırım-Tatar Türklerinde Kişi Adları” (2001), Ülkü Çelik Şavk “Karakalpak Kişi Adları Üzerine Bir İnceleme” (2002), MinaraAliyeva Esen “Ahıska Türklerinde Kişi Adları” (2009), Dilek Ergönenç Akbaba “Nogay Türklerinde Kişi Adları” (2012), Ercan Alkaya, “Tatar Türklerinin Kullandığı Türkçe Kişi Adları Üzerine Bir Değerlendirme” (URL1), Muhittin Tuş, “Kırgızlarda Şahıs Adları” (URL 2), Rıza Gül ve Mehmet Hazar “Kazak Türkçesinde Fiillerle Yapılan Adlar” (URL 4).

Türk dillerindeki kişi adları üzerine yapılan çalışmalar içerik olarak şu şekildedir:

¹bk. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/18/25/144.pdf>

Hızır Bek Gayretullah’ın çalışmasında Kazak Türklerinin nüfusu, sosyal hayatı, ad koyma adetleri hakkında bilgiler verilmiştir. Verilen bilgilerden sonra Kazak Türkleri tarafından çocuklara verilen adlara örnekler verilerek adın kökeni ve anlamı hakkında açıklamalar yapılmıştır.

Hasan Kanbolat’ın “Türkmen Kişi Adları” başlıklı çalışmasında ilk önce kişi adları hakkında bilgi verilmiştir. SSCB’nin ilk dönemlerinde Türkmenlerde çocuklara verilen adlar arasında Komünist Partisine ve lidere bağlılığı gösteren Rusça adlar konulduğu, Stalin döneminde ise traktör, otomobil, fabrika, firma şeklinde adların tercih edildiği, bağımsızlık sonrası Türkmenistan’da ise öze dönüş olduğu kendilerine ait adların çocuklara ad olarak verilmeye başlandığı üzerinde durulmuştur.

Bülent Gül tarafında kaleme alınan “Kazan Tatarlarında Kişi Adları” adlı çalışmada ilk önce Tatarlar ve Tataristan hakkında bilgi verilerek Tatar ve Türkiye Türkçesi arasındaki ses farklılıklarına değinilmiştir. Kişi adları yapı ve anlam bakımından olmak üzere iki grupta ele alınmıştır.

Yine Bülent Gül’ün çalışması olan “Kırım-Tatar Türklerinde Kişi Adları” adlı çalışmada Kırım yarımadasının tarihi dönemleri hakkında bilgi verilmiştir. Kırım-Tatar adları üzerine yapılan çalışmalardan bahsedilmiştir. Kırım-Tatar kişi adlarının kökeni üzerinde durulmuştur. Kişi adları yapı ve anlam bakımından incelenmiş ayrıca Kırım-Tatar soyadları hakkında da açıklamalar yapılmıştır.

Ülkü Çelik Şavk “Karakalpak Kişi Adları Üzerine Bir İnceleme” konulu çalışmasında erkek ve kadın kişi adları olmak üzere kişi adlarını iki başlık altında toplayarak kişi adlarını dilbilgisi (basit, türemiş, birleşik vs.) açısından incelemiştir. Türkçe kökenli ve alıntı olan adlar ayrı başlıkta gösterilmiştir. Karakalpak Türkçesinde olup da Türkiye Türkçesinde de kullanılan adlar verilmiştir.

Minara Aliyeva Esen “Ahıska Türklerinde Kişi Adları” adlı çalışmasında kişi adlarıyla ilgili bilgiler verilmiştir. Kişi adları yapı ve anlam bakımından incelenmiştir. Yapı bakımından adlar alt başlıklarda ele alınmıştır. Adların kökeni üzerinde durularak onların hangi dilden olduğu gösterilmiştir. Çalışmanın sonunda kişi adları liste halinde sunulmuştur.

Dilek Ergönenç Akbaba “Nogay Türklerinde Kişi Adları” başlıklı çalışmasında Türklerde ad verme gelenekleriyle ilgili bilgiler verilmiştir. Nogay kişi adları şekil ve anlam özellikleri olarak iki başlıkta ele alınmıştır. Erkek ve kadın kişi adları şekil ve anlam bakımından ayrı olarak değerlendirilmiştir. Yine aynı şekilde çalışmanın sonunda kadın ve erkek kişi adları ayrı başlıklar altında gösterilmiştir.

Ercan Alkaya’nın “Tatar Türklerinin Kullandığı Türkçe Kişi Adları Üzerine Bir Değerlendirme” adlı çalışmasında kişi adları Gomer F. Sattarov’un Tatar İsimleri Sözlüğü adlı çalışmasından alınmıştır. İlk olarak eser hakkında genel bilgi verilmiştir. Sözlükteki kişi adlarının kökeni üzerinde durulmuştur. Bolşevik İhtilali ve sonrası çocuklara verilen kişi adlarının durumu ele alınmıştır. Sözlükte bulunan Türkçe kökenli adlar tasnif edilmiştir.

Muhittin Tuş’un “Kırgızlarda Şahıs Adları” adlı çalışmasında Kırgızistan’ın başkenti Bişkek’te bulunan Kırgızistan ve Türkiye Cumhuriyeti tarafından açılan ortak devlet üniversitesi olan Kırgızistan- Türkiye Manas Üniversitesinin Kırgızistan vatandaşı öğrencileri için yapmış olduğu MANAS ÖSS’ye 2003-2006 yıllarında giren öğrenci adaylarının adından yola çıkılarak istatistiksel bir çalışma yapılmıştır.

Rıza Gül ve Mehmet Hazar'ın "Kazak Türkçesinde Fiillerle Yapılan Adlar" başlıklı çalışmasında Kazak Türkçesindeki sadece fiillerle yapılan adlar ele alınmıştır. Tarihi devirlere göre fiillerle yapılan adların üzerinde durulmuştur. Daha sonra incelenen adlardaki tespit edilen fiiller ele alınmıştır.

Yöntem

Çalışmada Kazak kadın kişi adlarının tespit edilmesinde Telhoja Januzakoviç ve Klara Esbayeva tarafından kaleme alınan ve 1988 yılında Almatı'da basılan "Kazak Adları" adlı eserden yararlanılmıştır. Nurettin Aksu tarafından Kazak Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktararak 2003 yılında Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan eserden faydalanılmıştır.

Çalışmada verilen kadın kişi adları şekil ve anlam özellikleri bakımından ikiye ayrılarak kendi içlerinde de alt başlıklara bölünmüştür.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bağımsızlıklarını ilan eden Türk Cumhuriyetleriyle dil, kültür, ekonomik, askeri kültürel alandaki sıcak temasların sonucu olarak Türk lehçelerine yönelik çalışmalar artmıştır. Bağımsız Türk Cumhuriyetlerinden biri olan Kazakistan'da kullanılan kadın kişi adlarının Türklük bilimi âlemi için faydalı olacağı düşünüülerek bu çalışma yapılmıştır.

Kazak Kadın Kişi Adlarının Şekil ve Anlam Özellikleri

A. Şekil Özellikleri

1. Basit Adlar

1.1. Türkçe Basit Adlar

Türkçe kökenli basit adlar şunlardır. Ajar, Altın, Aruw, Bike, Erke, (iki yana yasla) Jibek, Juldız.

1.2. Arapça Basit Adlar

Arapça basit adlar arasında, Aysa, Bereke, Jamal, Janat, Jannat, Leyla, Mâdina isimleri bulunmaktadır.

1.3. Farsça Basit Adlar

Köken olarak Farsça olan basit adlar, Anar, Ayna, Dana, Lala şeklindedir.

1.4. Moğolca Basit Adlar

Moğalca kökenli bir tane adla karşılaşmıştır. "Maral" adı Kazak (iki yana yasla) Türklerinde sık kullanılan bir addır.

1.5. İtalyanca Basit Adlar

İncelenen adlar arasında İtalyanca kökenli bir tane "Roza" adı tespit edilmiştir.

2. Mastar Şeklindeki Adlar

İncelenen eserdeki mastar şeklindeki adlar şunlardır: Aybanuw, Aysuluw, Bayansuluw, Beksuluw, Güljuw, Jansuluw, Külbanuw, Künsuluw, Nurbanuw, Nursuluw, Suluw, Şarbanuw, Toksuluw.

3. Birleşik Adlar

3.1. Türkçe Birleşik Adlar:

3.1.1. Ad+ Ad Şeklindeki Birleşik Adlar

“Ak” ile Başlayan Kadın Adları: Aqaltın, Aqbala, Aqbayan, Aqbâtes, Aqbike, Aqbilek, Aqбота, Aqböken, Aqerke, Aqık, Aqılma, Aqjelek, Aqjemis, Aqjibek, Aqjupar, Aqjünis, Aqjürek, Aqkenje, Aqkümis, Aqqal, Aqqız, Aqquba, Aqquw, Aklima, Aqmarka, Aqnäziya, Aqniya, Aqsazan, Aqsuluw, Aqşa, Aqşabaq, Aqşıbiq, Aqşolpan, Aqtamaq, Aqtoqtı, Aqtolıq, Aqtolis, Aqtolqın, Aquştap, Aqzer, Aqzeynet, Aqziba, Aqzila.

“Ay” ile Başlayan Kadın Adları: Aybala, Aybanat, Aybanuw, Aybarşa, Aybarşın, Aybeyneş, Aybâder, Aybâtes, Aybibi, Aybike, Ayda, Aydana, Aydara, Aydariya, Ayday, Aydäniya, Ayäsem, Aygenje, Aygül, Ayğanım, Ayğanıs, Ayğanşa, Ayğanşa, Ayğız, Ayım, Aybibi, Ayjaqsım, Ayjamal, Ayjan, Ayjnar, Ayjaniya, Ayjayna, Ayjuldız, Ayjünis, Aykelbet, Ayken, Aykümis, Aykün, Ayman, Aymanay, Aymangül, Aymankül, Aymäriya, Aymira, Ayna, Aynakül, Aynaqan, Aynaş, Aynaşa, Aynaziya, Aynisa, Aynur, Aynura, Aynuriya, Aypara, Aysara, Aysäwle, Aysipat, Aysuluw, Aysahan, Aysayım, Aysım, Aysolpan, Aytolqın, Ayza, Ayzada, Ayzara, Ayzat, Ayzere, Ayzeyne, Ayziba, Ayziya.

“Ay” ile Biten Kadın Adları: Altınay, Amanay, Bikenay, Bolsınay, Dämetay, Elentay, Gülsınay, Jamalay, Jemisay, Juldızay, Külşatay, Külşay, Qalantay, Qamqay, Quralay, Sänimay, Şolpanay, Tolğanay, Turğanay, Tursınay, Ulğanay, Ulpanay, Umsınay.

“Gül” ile Başlayan Kadın Adları: Gülayna, Gülayşa, Gülbadan, Gülbacşa, Gülbanat, Gülbauw, Gülbara, Gülbaraş, Gülbarşa, Gülbarşın, Gülbayan, Gülbazira, Gülbibi, Gülbolsın, Güldana, Güldara, Güldarhan, Güldariya, Güleyqan, Güläyim, Gülgayşa, Gülhanım, Gülisa, Güljamal, Güljamila, Güljan, Güljanar, Güljaw, Güljawhar, Güljayna, Güljazira, Güljeñis, Güljihan, Güljiya, Güljiyan, Güljuw, Gülmara, Gülmarjan, Gülmerey, Gülmira, Gülnaqısa, Gülnara, Gülnaz, Gülnazat, Gülnäzira, Gülnisa, Gülnura, Gülpan, Gülpara, Gülpaş, Gülrawza, Gülsağıra, Gülsanat, Gülsara, Gülsipat, Gülsım, Gülsınay, Gülstan, Gülşara, Gülşaş, Gülşat, Gülşeker, Gülzada, Gülzaqıda, Gülzaqıla, Gülzağıra, Gülzara, Gülzariya, Gülzat, Gülzay, Gülzeynep, Gülzina, Gülzipa, Gülzira.

“Gül ile Biten Kadın Adları: Ajargül, Alqagül, Almagül, Almaskül, Altıngül, Amangül, Anargül, Arıngül, Arnagül, Arşagül, Ayımgül, Aymangül, Aymankül, Aynakül, Ayşagül, Baqşagül, Baqtıgül, Balgül, Barşagül, Bazargül, Beybitgül, Băziğül, Bibagül, Bibigül, Danagül, Daragül, Dämegül, Dänegül, Däriğül, Duwmangül, Elgül, Erkegül, Erkingül, Älemkül, Äsemgül, Ğaynıgül, Irskül, İbagül, Janatkül, Jemisgül, Jenisgül, Jumagül, Qantgül, Qatşagül, Qınaqül, Qızılkül, Quttıqül, Mariyamkül, Marjankül, Meyizgül, Meymankül, Meyramgül, Märiyamkül, Nazıgül, Nazgül, Orazgül, Ömirgül, Panagül, Raykül, Razgül, Ruwhigül, Sabırgül, Sarqıtıgül, Saylawgül, Şamgül, Şattıgül, Şaygül, Şımargül, Şıraygül, Şıringül, Tanagül, Täjigül, Tättigül, Tınışgül, Turğangül, Tursingül, Zergül, Zeynegül, Zämzägül, Zibagül, Ziyagül,

“Bike” veya “Biyke” ile Biten Kadın Adları: Aqbike, Almabike, Altınbike, Aruwbike, Asılıbike, Aybike, Ayımbike, Balbike, Äsembike, Janbike, Jumabike, Qalbike, Qurbike, Mariyambike, Toybike, Örbike, Ulbike.

“Jan” ile Biten Kadın Adları: Almajan, Anarjan, Ayımjan, Ayjan, Bopajan, Botajan, Buljan, Erkejan, Güljan, İbajan, Külimjan, Künjan, Mawsımjan, Torımjan, Torjan, Opajan, Uljan, Ümitjan, Zibajan.

“Han” ile Biten Kadın Adları: Anarhan, Bübihan, Āl’han, Āsemqan, Güldarhan, Güleqan, İzethan, İlimqan, Jamalhan, Jaynaqan, Kenjehan, Keñeshan, Külâyhan, Külümqan, Külşarhan, Qadırhan, Nurlıqan, Orazhan, Samalhan, Suluwhan, Süyimhan, Tajihan, Tulumhan, Turahan, Turımhan, Tursınhan, Zeynehan, Ziyahan.

“Bek” ile Başlayan Kadın Adları: Bekdana, Bekey, Beknaz, Beksana, Beksuluw, Bekzada, Bekzat, Bekziya.

“Sulu” ile Biten Kadın Adları: Aqsuluw, Aysuluw, Bayansuluw, Beksuluw, Jansuluw, Nursuluw, Toqsuluw.

3.1.2. Vasıf Adı+ Ad Şeklindeki Birleşik Adlar

“Aruw” ile Başlayan Kadın Adları: “Aruw” sözcüğü ile başlayan bir tane “Aruwbike” adı tespit edilmiştir.

“Qara” ile Başlayan Kadın Adları: Başında “qara” sıfatı bulunan “Qaragöz” kadın adı bulunmaktadır.

B. Anlam Özellikleri

1. Dilek Adları

1.1. Çocuğun Yaşaması Dileğiyle Konulmuş Adlar

Doğan çocuğun yaşayabilmesi için toplum içinde birtakım adlar konulmaktadır. Daha önceden dünyaya gelip de ölen çocukların olmasından dolayı bu tür adlar verilmektedir. Bunlar: Ömirgül, Ömirşe, Turğan, Turğanay, Turğangül, Turımhan, Tursınay, Tursingül, Tursınhan.

1.2. Uzun Ömür Dileyen Adlar

Her anne ve baba çocuklarının uzun ömür yaşamasını diler. Çocuklarının uzun ömürlü olması için konulan birkaç ad bulunmaktadır. Bunlar, Ömirgül ve Ömirşe adlarıdır.

1.3. Artık Çocuk İstenmeyişiini Bildiren Adlar

Halk arasında artık çocuk istenmediğini belirten adlar da verildiği görülmektedir. Buna örnek olarak “Tursınhan” adı bulunmaktadır.

1.4. Mutluluk, Başarı Gibi İyi Bir Hayat Tarzı Dileyen Adlar

Her anne ve baba çocuklarının iyi, mutlu, başarılı bir ömür sürmeleri dileğiyle verilen adlar da bulunmaktadır. “Qayırjamal” adı bu şekilde verilen bir isimdir.

1.5. İyi Karakter Özellikleri Anlatan Adlar

Karakter olarak iyi bir insan olması için çocuğa verilen adlar arasında “Aruw” adı bulunmaktadır.

1.6. Vücutla İlgili İyi Özellikleri Belirten Adlar

Doğan çocuğun fiziksel özelliklerine bağlı olarak verilen adlarla da karşılaşmıştır. Bu adlar arasında Amanay, Amanbala, Amangül, Gülşara, Tasbala, Zülfiya isimleri bulunmaktadır.

1.7. Görkemli Adlar

Kazak kadın kişi adalarında görkemli isimlerin “han” sözcüğüyle bittiği tespit edilmiştir. Anarhan, Bübihan, Āl’han, Āsemqan, Güldarhan, Güleqan, İzethan, İlimqan, Jamalhan, Jaynaqan, Kenjehan, Keñeshan, Külâyhan, Külümqan, Külşarhan, Qadırhan, Nurlıqan, Orazhan, Samalhan, Suluwhan, Süyimhan, Tajihan, Tulumhan, Turahan, Turımhan, Tursınhan, Zeynehan, Ziyahan.

2. Tesadüf Adları

2.1. Yeni Doğmuş Çocuğun Göze Çarpan Bir Özelliği

Doğan çocuğun göze çarpan bir özelliğinden yola çıkarak çocuklara ad verildiği görülmektedir. Bunlar: Altınşaş, Anar, Anara, Anargül, Anarhan, Anarjan, Jibek, Dıbis, Meñjamal, Nurlıqan, Nurluqız, Nursuluw, Suluwşaş, Qaragöz, Tınışgöl, Qınakül, Qızılkül.

2.2. Doğum Zamanındaki Hava veya Gökyüzünün Durumu

Çocuğun dünyaya geldiği andaki hava ve gökyüzünün durumuna göre de çocuklara adlar verilmektedir. Bu başlık altındaki adlar şunlardır: Künay, Künayım, Künbala, Künjan, Künsuluw, Şolpon, Şolpanay, Tolğanay.

2.3. Mevsim, Ay, Gün, Günün Bir Bölümü, Bayram

Çocuğun dünyaya geldiği günün özelliklerine bağlı olarak adlar verilmektedir. Bunlar: Jumabike, Jumadila, Jumagül, Jumağız, Mawsımjan, Mereke, Meyramkül, Meyramqan, Oktyabrina, Orazgöl, Orazhan, Qadırhan.

2.4. Doğum Günündeki Önemli Olay

Çocuğun doğum günü pazar kurulduğu gün ise Bazarayım, Bazargül, Bereke, Seçim günü dünyaya gelen çocuğa Saylawgöl, düğün günü doğan çocuğa Toybala, Toybike şeklinde adalar verildiği görülmektedir.

2.5. Şehir Adları

Şehir adları da çocuklara ad olarak verilmektedir. Buna örnek olarak “Mädina” adı bulunmaktadır.

3. Ana ve Babanın Duygularını Gösteren Adlar

Anne ve babanın çocuklarına olan sevgi ve şefkatini göstermek amacıyla verilen adlar bulunmaktadır. Bunlar: Altın, Altınay, Altınbike, Altıngöl, Altınzer, Balay, Balayım, Balbala, Balbike, Balday, Balerke, Balgöl, Balğadişa, Balğanım, Balğatşa, Balğayşa, Balgın, Balğınşa, Balğız, Balım, Balımşa, Balişa, Baljan, Balkümis, Balnur, Balşeker, Balzada, Balziya, Erke, Erkebala, Erkegöl, Erkejan, Juldız, Juldızay, Kenje, Kenjehan, Kenjekey, Kümis, Kümisay, Kümisbike, Marjan, Sanduwğaş, Suluw, Suluwke, Suluwman, Suluwşaş, Şeker, Şırın, Şırıngul, Taybala, Tätti, Tättibala, Tättigöl, Tättigöz, Äsel, Qımbat.

4. Hayvan Adları

Bazı hayvanların olumlu özelliklerinden dolayı çocuğa ad olarak verildiği de incelenen adlar arasında tespit edilmiştir. Bulbul, Maral, Sanduwğaş adları buna örnektir.

5. Bitki Adları

Çocuklara verilirken bazı bitki adlarının da kişilere ad olarak verildiği görülmektedir. Bunlar: Anargül, Lala, Rayhan, Roza, Şınar, Şınargöl, Qızılkül.

6. Rusçadan ve Batı Dillerinden Alınmış Olan Adlar

Sovyetler Birliğinin etkisinden dolayı çocuklara Rusça ve batı kökenli adlar da verilmiştir. Anasiya, Anjela, Anna, Diana, Elana, Flora, Galina, İrina, Klara, Larida, Larisa, Lawra, Legiya, Lena, Lera, Liana, Lida, Lidiya, Liza, Lola, Lora, Lorida, Lota, Loyza, Ludmila, Lutsiya, Luwiza, Mariana, Marina, Mariya, Marlana, Maya, Natalya, Raya, Rena,

Renata, Rimma, Rita, Romat, Roza, Oksana, Oktyabrina, Olga, Sofiya, Sveta, Svetlana, Valentina, Venera, Vera, Vilora, Vlada,

Sonuç

Dünyaya gelen kişilere ad verme bir milletin tarihi süreç içinde edindiği kazanımlarla yakından ilgili olduğu yapılan çalışmadan da görülmektedir. Milletlerin örf-adet, gelenek-görenekleri, kültürel değerleri, dini inanç sistemleri olmak üzere birçok faktörün ad vermede etkili olduğu bilinmektedir.

Ad verme geleneğinin diğer milletlere göre Türk milletinde önemli bir yerinin olduğu aşikârdır, bundan dolayı da özellikle Türkistan coğrafyasında yaşayan Türk halklarında ad verme geleneğine bağlı olarak çeşitli uygulamaların yapılması bunun bir kanıtıdır.

Kişi adları incelendiğinde elbette dini inancın da ad verilmesinde etkili olduğu bir gerçektir. Müslüman olan Türk halklarında Arapça kökenli adların kişilere verildiği ortadadır. Farklı dinlere inanan Türklerdeki kişi adlarında da inandıkları dine bağlı adlar verilmektedir. Bundan dolayı da Kazak Türklerinde Arapça adlarla karşılaşmaktadır.

İnsanoğlu dünyaya geldiğinden beri hayvan ve bitkilerle yakından ilgilenmiştir. Bazı hayvan ve bitkilerin özelliğinden dolayı isim olarak insanlara verilmiştir. İncelenen adlar arasında hayvan ve bitki adlarıyla karşılaşmıştır.

Türkistan Coğrafyasında bir dönem Sovyetler Birliği'nin etkili olmasından dolayı, kadınlara verilen adlar arasında Rusça ve batı kökenli isimlerin de olduğu tespit edilmiştir.

Kaynaklar

- Akbaba, Dilek Ergöner. (2012). “Nogay Türklerinde Kişi Adları”. *Dil Araştırmaları*, S.10, 99- 122.
- Aksan, Doğan. (1995). *Her Yönüyle Dil / Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK Yayınları.
- Aliyeva, Esen Minara. (2009). “Ahıska Türklerinde Kişi Adları”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 16, s. 167- 186.
- Amanoğlu, Ebulfaz Kulu. (2000). “DivanüLugat- it- Türki’deki Kişi Adları Üzerine”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 15, s. 5- 14.
- Bars, Mehmet Emin. (2008). “Koroğlu Destanı’nda At, Kadın, Silah”. *Turkish Studies*, Volume 3/2, s. 164- 178.
- Çelik Şavk, Ülkü. (2002). “Karakalpak Kişi Adları Üzerine Bir İnceleme”. *Milli Folklor Dergisi*, S. 54, s. 62- 67.
- Gayretullah Hızır Bek. (1963). “Kazak Türklerinde Kişi Adları”, S. 10, s. 14. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Gül, Bülent. (2000). “Kazan Tatarlarında Kişi Adları”. *Türkbilgi*, S: 2300/1, s. 2019- 228.
- Gül, Bülent. (2001). “Kırım- Tatar Türklerinde Kişi Adları”. *Türkbilgi*, S. 2001/2, S. 55- 60.
- Kanbolat, Hasan. (1997). “Türkmen Kişi Adları”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 4, s. 133- 137.
- Kibar, Osman. (2005). *Türk Kültüründe Ad Verme*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kurt, İhsan. (1991). *Türk Atasözlerine Psikolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sakaoğlu Saim. (2001). *Türk Ad Bilimi I Giriş*. Ankara: TDK Yayınları.
- Sümer, Faruk. (1999). *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları I- II*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Varis, Abdurrahman. (2004). “Türklerin Ad Koyma Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme”. *Milli Folklor*, S. 61, s. 124- 133.
- Yılmaz, Ayfer. (2004). “Türk Kültüründe Kadın”. *Milli Folklor*, S. 61, s. 111- 123.

İnternet Kaynakları

<http://web.firat.edu.tr/sosyalbil/dergi/arsiv/cilt11/sayi1/115-136.pdf>,

(Erişim Tarihi: 12.08.2019)

http://turkoloji.cu.edu.tr/CAGDAS%20TURK%20LEHCELERI/riza_gul_mehmet_hazar_kazak_fiil.pdf

(Erişim Tarihi: 18.08.2019)

http://dergipark.gov.tr/download/article-file/172686_dede_korkut_kitabinda_kadın,

(Erişim Tarihi: 24.08.2019)

http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/18/25/144.pdf_sadettin_gömeç

(Erişim Tarihi: 06.09.2019)

<http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/TU%C5%9E-Muhittin-KIRGIZLARDA-%C5%9EAHIS-ADLARI.pdf>

(Erişim Tarihi: 15.10.2019)



REHÎ-YÎ MUEYYİRÎ'NİN GAZELLERİNDE
ÇEŞİTLİ İSİM VE SIFATLARLA ANILAN SEVGİLİ
BELOVED BY VARIOUS NAMES AND ADJECTIVES IN THE GHAZALS OF
RAHI-YE MOAYYERİ

PELİN SEVAL ESEN

Arş. Gör. Dr. Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Res. Assist. Dr. Gaziosmanpaşa University, Faculty of Science and Letters, Department of Turkish language and
Literature


pelins.c@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-5922-5613>

Atıf / Citation

Esen, P. S. 2020. "Rehî-yî Mueyyirî'nin Gazellerinde Çeşitli İsim ve Sıfatlarla Anılan Sevgili".
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute. 67, (Ocak-
January 2020), 379-394

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 14.05.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 12.12.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4177>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - *January* 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

REHÎ-YÎ MUEYYİRÎ'NİN GAZELLERİNDE
ÇEŞİTLİ İSİM VE SIFATLARLA ANILAN SEVGİLİ
BELOVED BY VARIOUS NAMES AND ADJECTIVES IN THE GHAZALS
OF RAHI-YE MOAYYERİ

PELİN SEVAL ESEN

Öz

Aşk mefhumu divan şiirinde en çok işlenen konulardan biridir. Aşk-âşık-maşuk hemen hemen tüm divan şairleri tarafından kullanılmış, divan şiirinin vazgeçilmez, ortak kalıplarındandır. Aşkın söz konusu edildiği şiirlerin merkezinde sevgili vardır.

Divan şiirinde sevgili ile ilgili kullanılan benzetmeler oldukça zengindir. Ay, âb-ı hayat, bahar, canan, dost, fitne, huri, sanem, şah, sultan, servi, şuh, dilber, bîvefa, dildar, dilara, gül, gülizar, melek, mum, saki, peri gibi birçok kelime çoğu zaman istiare yoluyla sevgiliyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu kelimelerden bazıları sevgilinin müşebbehünbihi durumunda olup bazıları sıfattır; fakat hepsi beyitlerde yeri geldikçe sevgilinin doğrudan doğruya ismi gibi kullanılmaktadır.

Modern dönem İran şairlerinden, Rehî mahlaslı Muhammed Hüseyin Mueyyirî de gazellerinde sevgiliyi teşbih, istiare ve kinaye yoluyla ahu, avcı, ay, aziz, bahar, can, güneş, gül, peri, put, saki, şuh, şule, şahit, yıldız gibi çeşitli isim ve sıfatlarla anmıştır.

Çalışmada Rehî'nin sevgili için kullandığı bu isim ve sıfatlar kısaca açıklanmış; şairin bu isim ve sıfatları sevgiliyle ilişkilendirerek nasıl kullandığı gazellerinden getirilen örnek beyitlerle incelenmiştir. Bu isim ve sıfatlar Farsça alfabetik sıraya göre başlıklandırılmıştır. Başlıkların yanındaki dipnotta şairin divanındaki ilgili benzer örneklerin sayfa numarası ve beyit numarası verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Rehî, aşk, sevgili, gazel

Abstract

The notion of love is one of the most studied subjects in diwan poetry. Love-lover-beloved is used by almost all ottoman poets and is one of the indispensable, common forms of diwan poetry. Beloved is at the center of the poems in which love is concerned.

The parables used in the diwan poetry about beloved are quite rich. Like moon, water of life, spring, friend, intriguer, houri, image, rose, king, cypress, seductive, belle, unfaithful, angel, candle, sake, fairy many words they are often used to express beloved through simile. Some of these words likened of the beloved and some are adjectives; but all of them are used as the name of the beloved directly in couplets.

Modern period Persian poets, name Rahi, Mohammad Hoseyin Moayyeri in own ghazals beloved like gazelle, hunter, moon, saint, spring, life, sun, rose, fairy, image, flame, witness, star agreed with various names and adjectives.

In the study, these names and adjectives used by the hostage for the beloved are briefly explained. how the poet used these names and adjectives by associating with his beloved was examined with the sample couplets brought from the ghazals. These names and adjectives are listed in Persian alphabetical order. In the footnote next to the headings, the page number and the couplet number of the similar examples in the poet's diwan are given.

Key Words: Rahi, love, beloved, ghazal

Structured Abstract

Although ottoman poetry deals with various subjects such as separation, longing, death, love of nature, love of homeland, freedom, it is mainly based on love. Especially in the poems written in the form of ghazal verse, the main subject is love. This love is the basis of many couplets, both divine and human. Love-lover-loved is an indispensable, common pattern of ottoman poetry used by almost all ottoman poets. Love in ottoman poetry is unilateral; it represents an intense, endless and passionate emotion, which is more or less in love and more or less in love.

In the center of the poems in which love is concerned, there is a beloved. The analogies and imaginations used for the lover are varied and rich, but the lover type has invariant qualities. Beloved silver skin, bow eyebrows, arrow eyelashes, cypress height, bright forehead, rose cheeks, daffodil eyes, tulip-faced, thin waist, long and black hair, has features such as musky scent. Always young and beautiful, afflicting his lover with pain and anguish, never showing interest in him or responding. The parables used in the diwan poetry about beloved are quite rich. Like moon, water of life, spring, friend, intriguer, houri, image, rose, king, cypress, seductive, belle, unfaithful, angel, candle, sake, fairy many words they are often used to express beloved through simile. Some of these words likened of the beloved and some are adjectives; but all of them are used as the name of the beloved directly in couplets.

Modern period Persian poets, name Rahi, Mohammad Hoseyin Moayyeri in own ghazals beloved like gazelle, hunter, moon, saint, spring, life, sun, rose, fairy, image, flame, witness, star agreed with various names and adjectives. For example there are many similarities between lover and sun in point of unique beauty, being one, the lover's heart, the life of the lover, the inaccessibility, the location of the illumination, the spread of fame to the whole world, the brightness of the face, the enlightenment of the world with the features of the lover. Other sample are these: poems are said to be likened to the beloved especially by the fact that gazelle are musk and the beauty of their eyes; however, with the beauty, timidness, elegance, fast and agile, easily obtainable aspects of the interest between ahu and beloved are established. Spring, which is the most mentioned season in ottoman literature, is the season in which life and nature are revived, roses, flowers bloom, vineyards and gardens beautified, lovers sing tune in front of their lovers, and entertainment assemblies are established. The words shah, sultan, inn, sovereign and sultan are among the elements most likened to lover. Beloved beauty, heart, is the sultan of the realm of life and property. The leader of the beauties. Justice and bestowal are requested from hers, the country of beauty becomes abad with hers.

Rahi Moayyeri was born in Teheran in 1288/1869 and lost his father shortly after his birth and grew up with his mother. He received his first education from his mother and became acquainted with art and poetry on his occasion. First, middle and high school and then began working as a civil servant of education, going to countries such as Turkey, Russia, Italy, France, Afghanistan, has joined the literary and cultural meetings here. Having been interested in poetry, painting and music since childhood, Rehi discovered his talent in these areas and began writing poetry during his youth. During this period, he became famous for his first rubais published in the literary magazine of the time. The poet wrote more loving ghazals and showed his talent and knowledge in music by writing in the form of scandals. One of the followers of classical poets, the poet wrote poems in all patterns of classical poetry. Rahi Moayyeri died of cancer in Teheran at the age of fifty-nine in 1347/1928.

As a result of the analysis of 155 poems of the poet's 1112 couplets, his beloved notion was either found directly under the name or used instead of the name: sun (3), gazelle (2), fetish (2), image (1), spring (2), fairy (2), fairy noble (1), fairy faced (1), star (1), life (2), life-giving (1), life-peace of mind (1), monarch (1), sultan(2), harvest (1), beauties (2), belle (1), peace of mind (1), fellow (2), sake (4), cypress (4), silver-skinned (1), witness (5), fire (1), wax (3), seductive (1), sobh-morning (1), hunter (2), saint-valued (4), sedition (1), star (1), rose (10), rose tree (1), tulip faced (3), moon (6), sweet lips (3), prose (1), loved (13). According to the frequency of use given in parentheses besides the words, the poet used the words rose, moon, witness and cypress, moon for his beloved respectively.

Giriş

Divan şiiri ayrılık, hasret, ölüm, doğa sevgisi, vatan sevgisi, hürriyet gibi çeşitli konuları ele alsada esas olarak aşk konusu üzerine kurulmuştur. Özellikle gazel nazım şeklinde kaleme alınan şiirlerde asıl işlenen konu aşktır. Bu aşk gerek ilahi gerekse beşeri olsun pek çok beytin esasını oluşturmuştur. Aşk-âşık-maşuk hemen hemen tüm divan şairleri tarafından kullanılmış divan şiirinin vazgeçilmez, ortak kalıplarındandır. Divan şiirinde söz konusu edilen aşk tek taraflıdır; yoğun, sonsuz ve tutkulu bir duyguyu temsil eder, daha çok aşığı ilgilendiren ve âşıktan haddinden fazla bulunan bu duygu maşukta yoktur veya yok denecek kadar azdır (Erkal 2009: 55; Pala 2012: 38).

Aşkın söz konusu edildiği şiirlerin merkezinde sevgili vardır. Sevgiliyle ilgili kullanılan benzetmeler, tasavvurlar çeşitli ve zengin olmakla birlikte sevgili tipinin değişmez vasıfları vardır. Sevgili gümüş tenli, yay kaşlı, ok kirpikli, servi boylu, parlak alınlı, gül yanaklı, nergis gözlü, lale yüzlü, ince belli, uzun ve siyah saçlı, misk kokulu gibi niteliklere sahiptir. Her daim genç ve güzeldir, aşığına acı ve ıstırap verir, ona hiçbir zaman ilgi göstermez ve karşılık vermez. Tüm özellikleriyle çeşitli benzetmelere konu olan sevgili şiirlerde ay, âb-ı hayat, bahar, can, canan, dost, fitne, huri, mahbup, maşuk, Hızır, Yusuf, Süleyman, güzel, sanem, şah, sultan, servi, şuh, tabip, dilber, bîvefa, dildar, dilara, gül, gülizar, melek, mum, saki, peri, peri yüzlü, mutrib, yar gibi birçok kelimeyle çoğu zaman *istiare* yoluyla anılmıştır (Pala 2012: 401-402; Tolasa 2001: 149; Ay 2009: 121). Bu kelimelerden bazıları sevgilinin müşebbehünbihi durumunda olup bazıları sıfattır; fakat hepsi beyitlerde yeri geldikçe sevgilinin doğrudan doğruya ismi gibi kullanılmaktadır.

Modern dönem İran şairlerinden, Rehî mahlaslı Muhammed Hüseyin Mueyyîrî de gazellerinde sevgiliyi teşbih, *istiare* ve kinaye yoluyla ahu, avcı, ay, aziz, bahar, can, güneş, gül, peri, Pervin, put, saki, şuh, şule, şahit, yıldız, yar gibi çeşitli isim ve sıfatlarla anmıştır.

Rehî Mueyyîrî 1288/1869 yılında Tahran'da doğmuş, doğumundan kısa süre sonra babasını kaybetmiş, annesiyle büyümüştür. İlk eğitimini annesinden almış, sanat ve şiirle onun vesilesiyle tanışmıştır. İlk, orta ve lise eğitiminin ardından devlet memuru olarak çalışmaya başlamış, Türkiye, Rusya, İtalya, Fransa, Afganistan gibi ülkelere giderek buralarda edebî ve kültürel toplantılara katılmıştır (Mueyyîrî 1379 hş.: 17-22; Sebûr ve Beyât, 1387 hş. s. 260).

Çocukluk çağından itibaren şiir, resim ve müziğe ilgi duyan Rehî, bu alanlardaki yeteneğini keşfetmiş, gençlik döneminde şiir yazmaya başlamıştır. Bu dönemde, ilk rubaisinin dönemin edebiyat dergisinde yayınlanmasıyla ün kazanmıştır (Mueyyîrî 1395 hş.: 17-19; Sebûr ve Beyât, 1387 hş. s. 260-261). Şair daha çok âşıkane gazeller kaleme almış, müzikteki yeteneğini ve bilgisini teraneler yazarak göstermiştir. Klasik dönem şairleri takipçilerinden olan şair, gazel, kaside, mesnevi, rubai ve kıt'a gibi klasik şiirin tüm kalıplarında şiirler yazmıştır. Şiirlerini sebk-i hindi ve sebk-i irâkî arasında kendine has üslubuyla; Sa'dî, Hâfız, Mevlânâ, Sâib, Nizâmî, Baba Figânî gibi büyük şairlerin etkisi altında; açık, şeffaf, akıcı bir dille kaleme almıştır (Mueyyîrî 1395 hş.: 18; Hâkimi 2012: 157; Sebûr ve Beyât, 1387 hş. 268).

1347/1928 yılında elli dokuz yaşında kanser hastalığından Tahran'da hayatını kaybeden şairden *Sâye-i Omr* adlı divanı ve ölümünden sonra kardeşi tarafından yayınlanan *Azâde* adlı eseri, dağınık şiirleri ve teraneleri kalmıştır (Mueyyîrî 1395 hş.: 22; Sebûr ve Beyât, 1387 hş. 264-265). Çalışmada şairin *Sâye-i Omr*, *Azâde* adlı eserlerini, teranelerini ve

daha birçok şiirini kapsayan; Keyûmers-i Keyvân tarafından *Dîvân-i Kâmil-i Rehî-yî Mueyyirî* adıyla hazırlanan eser esas alınarak 1112 beyitten oluşan 155 gazeli incelenmiştir. Rehî-yî Mueyyirî gazellerinde sevgili için şu isim ve sıfatları kullanmıştır:

1. آفتاب/Âftâb, مهر/Mihr-Güneş¹

Güneş; doğuşu ve batışı, rengi ve görünümü, ışığı, sıcaklığı, hayat vermesi, gökyüzündeki yeri; ay, yıldızlar, burçlar ve diğer gezegenlerle münasebeti gibi çeşitli açılardan divan şairine zengin bir ilham kaynağı olmuştur (Ay 2009: 119).

Eşsiz güzelliği, tek olması, âşğın gönlündeki makamı, âşğa hayat vermesi, ulaşılmazlığı, bulunduğu yeri aydınlatması, şöhretinin bütün âleme yayılması, yüzünün parlaklığı, gelişiyi gönüllerin aydınlanması, gidişiyi âşğın dünyasının kararması, göz kamaştırıcı güzelliği gibi özellikleriyle divan şairinin ana karakteri olan sevgili ile güneş arasında pek çok benzerlik ilgisi kurulmaktadır (Enverî 1383 hş.: I, 31; Ay 2009: 119; Tolasa 2001: 157).

Rehî de tüm bu münasebetlerle şiirlerinde sevgiliyi güneşe benzeterek istiare yoluyla sevgiliye güneş demiştir; aşağıdaki beytinde sevgilinin gözden kaybolmasını, güneşin geceleri kaybolmasıyla ilişkilendirerek bu durumu matem elbisesi giyip yas tutmaya benzetmiştir:

مهر منیر را نبود جامهٔ سیاه ای آفتاب حسن سیه پوش کیستی؟

(Mueyyirî 1395 hş.: 162/1)

Aydınlık güneş siyah elbise giymez; ey güzellik güneşi, kimin için yastasın?

2. آهو/Âhû-Ahu²

Ahu şiirlere özellikle misk hâsıl etmesi ve gözlerinin güzelliği ile sevgiliye benzetilerek söz konusu edilmektedir; bununla birlikte güzelliği, ürkekliği, zarıflığı, hızlı ve çevik oluşu, kolay elde edilemez oluşu yönleriyle ahu ve sevgili arasında çeşitli ilgiler kurulmaktadır (Enverî 1383 hş.: I, 41; Tolasa 2001: 157).

Şair aşağıdaki beytinde ahunun ürkek hâlini sevgilinin hâline benzeterek sevgiliden ürkek bir ceylan olarak bahsetmiş; ceylan ve kirpik kelimelerini birlikte kullanıp tenasüp sanatından faydalanarak sevgilinin gözlerinin güzelliğini dile getirmiştir:

که بود آن آهوی وحشی چه بود آن سایه مژگان که تاب از من ستاند امروز و خواب از من ربود امشب

(Mueyyirî 1395 hş.: 229/3)

O ürkek ahu kimdi? O kirpiğin gölgesi neydi de bugün sabrımı tüketti, bu gece uykumu çaldı.

3. بوت/But-Put, صنم/Sanem-Sanem³

Divan şiirinde sevgili güzelliği, güzel yüzlüğü ve taş kalpliliği yönüyle puta benzetilmektedir (Enverî 1383 hş.: I, 107; Kardaş 2012: 135). Sevgilinin puta benzetilmesiyle, sevgilinin, daha çok kilise duvarlarında görülen, mozaik işlemeli, şaşalı put tasvirlerindeki kadar güzel olduğu anlatılmak istenmektedir (Pala 2012 78-79).

¹ Başka örnek beyit için bk.: Mueyyirî 1395 hş.: 148/5.

² Başka örnek beyit için bk.: Mueyyirî 1395 hş.: 164/5.

³ Başka örnek beyit için bk.: Mueyyirî 1395 hş.: 228/4.

Rehî de put kavramının bu özelliklerinden faydalanarak sevgiliye put ve sanem demiş; put gibi güzel, gönül açan ancak taş kalpli sevgilinin acımasızlığına, merhametsizliğine ve ayrıca dudaklarının güzelliğine işaret etmiştir:

دردا که نیست ز آن بت نوشین لب ما را نه بوسه ای و نه آغوشی

(Mueyyîrî 1395 hş.: 91/6)

Ne yazık ki o tatlı dudaklı sevgiliden ne bir öpücük vardır bize ne de bir kucaklama.

ای غم مگر تو یار شوی ورنه بارهی دل دشمن است و آن صنم دلفروز هم

(Mueyyîrî 1395 hş.:171/5)

Ey gam, Rehî'ye ancak sen dost olursun; çünkü [ona] gönül de düşman, o gönül aydınlatan sevgili de.

4. بهار/Behâr-Bahar, نوبهار/Nevbehâr-İlkbahar⁴

Divan edebiyatında en çok adı geçen mevsim olan bahar mevsimi, hayat ve doğanın yeniden canlandığı, güllerin, çiçeklerin açtığı, bağ ve bahçenin güzelleştiği, âşıkların sevgililerinin karşısında nağmeler söylediği, eğlence meclislerinin kurulduğu mevsimdir (Tolasa 2001: 157; Uzunoğlu Sayın 2018: 54). Bahar mevsiminin güzellik, canlılık, gençlik, mutluluk mevsimi olması nedeniyle sevgili özellikle sevgilinin yüzü ve yanağı, bahara benzetilmekte; sevgili şiirlerde bahar, ilkbahar isimleriyle anılmaktadır (Pala 2012: 54; Sefercioğlu 2017: 314).

Rehî'nin sevgilisi de bahardır, ilkbahardır; bahar gibi güzel, taze, canlı, mutlu, iştiahlıdır; aşığına neşe verir:

می دهم مستی به دلها گرچه مستورم ز چشم بوی آغوش بهارم در چمن پیچیدهام

(Mueyyîrî 1395 hş.: 133/3)

Her ne kadar gözden uzak olsam da gönüllere sarhoşluk veririm, baharımın kucağının umuduyla çimene sarılırım.

با یاد رنگ و بوی تو ای نو بهار عشق همچون بنفشه سر به گریبان کشیدهام

(Mueyyîrî 1395 hş.: 127/2)

Ey ilkbahar; görkemini yâdıyla, menekşe gibi yaprakların arasından baş çıkarırım.

5. پروین/Pervîn-Pervin

Ülker yıldızı, Peren, Süreyya adlarıyla da bilinen, bir takımyıldız olan Pervin şiirlerde genellikle sevgilinin benlerine benzetilir. Sevgilinin yüzü ay olunca benleri de Pervin olur; yine aşığın gözyaşları da Pervin'e benzer (Pala 2012: 370); ancak uzaklığı, yüksekte bulunuşu, elde edilemez oluşu nedeniyle de doğrudan sevgiliye benzetilir.

⁴ Başka örnek beyitler için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 160/4; 214/1.

Rehî şiirinde sevgiliyi boy bakımından serviye, koku bakımından nesrine, güzellik bakımından aya, uzaklık ve ulaşılamaz olması bakımından Pervin'e benzeterek sevgiliyi bu kelimelerle anmıştır:

در خزان با سرو و نسرينم بهاری تازه بود در زمین با ماه و پروین آسمانی داشتم

(Mueyyîrî 1395 hş.: 180/5)

Sonbaharda servi ve nesrinle taze bir baharım vardır; yeryüzünde gökyüzündeki ay ve Pervin'leyim.

6. Perî-Peri,⁵ Perîzâd-Peri Soylu, Perîrûy-Peri Yüzlü

Peri inanişâ göre çok güzel ve çekici olduğundan şairlerin dizelerinde güzelliğin simgesi olarak kullanılmıştır. Güzelliği yanında farklı şekillere girebilme, insanları kendilerine âşık etme ve bir görünüp bir kaybolma gibi özellikleriyle de sevgiliye benzetilmektedir (Enverî 1383 hş.: I, 215; Bozkurt 2007: 232; Pala 2012: 369).

Rehî şiirlerinde sevgilinin peri kadar güzel, çekici ve saklı olduğunu ifade etmek için ondan peri, peri soylu ve peri yüzlü olarak bahseder:

گفتمش ای پری که را مائی؟ گفت بخت رمیده را مانم

(Mueyyîrî 1395 hş.: 152/9)

Ona "ey peri kimi bekliyorsun?" dedim, "korkak bahtı bekliyorum" dedi.

عقل کوتاه نظر آهنگ نظر بازی کرد تا پریرزاد من امشب ز پریخانه دمید

(Mueyyîrî 1395 hş.: 195/4)

Kut fikirli akıl, gözümü yanlttı; sanki benim peri soylum, perihaneden çıktı bu gece.

رود هر ذره خاکم به دنبال پریرویی غبار من به صحرای طلب از پانمیافتد

(Mueyyîrî 1395 hş.: 213/5)

Toprağımın her zerresi bir peri yüzlünün peşinden gider, benim [bir] zerrem arzu çölünde yürümekten yorulmaz.

7. Ârâm-i Cân- Gönül Huzuru

Divan şiirinde sevgili, can gibi aşığın hayatta kalmasını sağlayan bir unsur olup, aşığa can bahşeden, hayat veren bir özellik taşımaktadır; dolayısıyla şairler, dizelerinde sevgiliye can, ruh, nefes, hayat anlamlarına gelen جان/cân ismiyle (Amîd 1389 hş.: 422) hitap etmişlerdir.

Rehî sevgili için جان/cân-can ismi dışında پرور/cânperver-hayat veren, ruhu besleyen sıfatını ve آرام-جان/ârâm-i cân-gönül huzuru, gönül rahatı terkiğini kullanmıştır:

⁵ Başka örnek beyit için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 148/8.

⁶ Başka örnek beyitler için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 138/1; 178/2.

چون زلف توام جانا در عین پریشانی چون باد سحرگام در بی سر و سامانی

(Mueyyîrî 1395 hş.: 126/1)

Ey can, zülfün gibi aynı perişanım seher vakti rüzgârı gibi tertipsiz, düzensizim.

آن قدر با آتش دل ساختم تا سوختم بی تو ای آرام جان یا ساختم یا سوختم

(Mueyyîrî 1395 hş.: 132/1)

O kader beni gönül ateşiyle yanana kadar pişirdi; ey gönülün huzuru, sensiz ya piştim ya da yandım.

خیال‌انگیز و جان‌پرور چو بوی گل سراپایی نداری غیر از این عیبی که می‌دانی که زیبایی

(Mueyyîrî 1395 hş.: 140/1)

Baştan ayağa gül kokusu gibi hayallere salan ve hayat veren, güzelliğini bilmen dışında başka ayıbın yoktur senin.

8. خسرو/Hosrev-Hükümdar⁷

Divan şiirinde şah, sultan, han, hükümdar, padişah kelimeleri sevgiliye en çok benzetilen unsurlardandır. Sevgili güzellik, gönül, can âleminin ve mülkünün sultanıdır. Güzellerin önderidir. Adalet ve ihsan ondan istenir, güzellik ülkesi onunla abad olur (Tolasa 2001: 155). Rehî şiirlerinde sevgili için خسرو/hosrev (hükümdar, padişah) ve امیر/emîr (emir, padişah) sıfatlarını kullanmıştır:

خسروان حسن را پاس فقیران نیست نیست گر به تلخی جان دهد فرهاد شیرین فارغ است

(Mueyyîrî 1395 hş.: 183/4)

Güzellik padişahlarının fakirlere hürmeti yoktur; Ferhat acıyla can verse de Şirin'in umurunda olmaz.

رهی ز لاله و گل نشکفد بهار مرا بهار من گل روی امیر و گلچین است

(Mueyyîrî 1395 hş.: 208/7)

Benim için bahar, lale ve gülden dolayı açmaz, benim baharım sultanın ve bahçıvanın gül yüzüdür.

9. خرمن/Hermen-Harman

Harman bütün güzellikleri tazeliği, yeşilliği, çiçekleri içinde barındırdığı için bütünüyle sevgiliye benzetilir. Şair sevgilisinden çiçeklenmiş, tomurcuklanmış harman diye bahsederek sevgilinin tazeliğine, diriliğine, güzelliğine işaret etmiştir:

از جلوه تو سینه چو گل چاک شد مرا ای خرمن شکوفه بر و دوش کیستی؟

(Mueyyîrî 1395 hş.: 162/2)

⁷ Başka örnek beyit için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 129/8.

Senin cilvenden dolayı yüreğim gül gibi parçalandı, ey çiçeklenmiş harman, kimin yanındasın?

10. خوب/Hûb-Güzel, خوبان/Hûbân-Güzeller⁸

Sevgilin güzel, güzel yüzlü, latif ve zarif olduğunu ifade etmek için sevgili خوب/hûb sıfatıyla anılmaktadır. Sıfatların çoğul eki alarak isimleşmesi sebebiyle خوبان/hûbân güzeller ismi de sevgilileri karşılamaktadır. Şair sevgililerin bu isminden faydalanır:

پیش خوبانم اعتباری نیست جنس ارزان خریدہ را مانم

(Mueyyîrî 1395 hş.: 152/4)

Güzellerin nezdinde bir itibarım yoktur; ucuz satın alınmış bir mal gibiyim.

11. دلبر/Dilber-Dilber, دلارام/Dilâram-Gönle Huzur Veren

Divan şiirinde sevgili için en çok kullanılan hitaplardan olan دلبر/dilber ve دلارام/dilârâm kelimeleri cazibesi ve güzelliğiyle ilgi çekip kendine aşık eden; gönle huzur, mutluluk veren sevgiliyi ifade eder (Enverî 1383 hş.: I, 687-688). Rehî de sevgili için bu sıfatları kullanmıştır:

چون طفل ہرزہ پوی بہر سوی می دویم اشک از قفای دلبر و من از قفای اشک

(Mueyyîrî 1395 hş.: 137/6)

Anlamsızca oradan oraya koşan bir çocuk gibi her tarafa koşuyoruz; gözyaşı sevgilinin ardından ben de gözyaşımın ardından.

نہ جان بی نصیبم را پیامی از دلارامی نہ شام بی فروغم را نشانی از سحرگاہی

(Mueyyîrî 1395 hş.: 130/2)

Ne nasipsiz canıma sevgiliden bir eser var; ne de karanlık geceme seher vaktinden bir iz var.

12. دوست/Dûst-Dost⁹

Sevilen, güvenilen, yakın arkadaş, gönüldaş, iyi anlaşılan kimse anlamlarına gelen dost kelimesi (Dihhudâ 1351 hş.: 386) divan şiirinde sevgiliden kinaye olarak kullanılmaktadır. Rehî aşağıdaki beytinde dostlar demekle sevgilileri kast etmiştir:

اگر نمی طلبی رنج نا امیدى را ز دوستان و عزیزان مدار چشم امید

(Mueyyîrî 1395 hş.: 200/4)

Ümitsizliğin acısını çekmek istemiyorsan, dostlardan ve azizlerden [bir şey] umma.

⁸ Başka örnek beyit için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 226/6.

⁹ Başka örnek beyit için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 158/7.

13. ساقی/Sâkî-Saki¹⁰

Divan edebiyatında şairler saki kelimesini şarap sunan, şarap dağıtan anlamlarında kullanmışlardır (Bahadır 2013: 225); ancak saki mefhumuyla asıl kastedilen sevgilidir. Saki güzelliğiyle dikkat çeker, işret meclisine neşe ve canlılık verir. Âşık sakinin sunduğu içkiyle değil, onun güzelliğinden sarhoş olur; tüm bu yönleriyle şairin gözünde sevgili bir sakidir (Enverî 1383 hş.: II, 878; Tolasa 2001: 117; Pala 2012: 387). Rehî sevgiliyi güzellik ve güzelliğiyle sarhoş etme yönleriyle sakiye benzeterek sevgilisine saki diye seslenmiştir:

ساقی بده پیمانہ ای ز آن می کہ بی خویشم کند بر حسن شورانگیز تو عاشق تر از پیشم کند

(Mueyyîrî 1395 hş.: 128/1)

Saki, beni kendimden geçirip, heyecan verici güzelliğine öncesinden daha çok âşık eden o şarapla dolu bir kadeh ver bana.

14. سرو/Serv-Servi¹¹

Sevgilinin boyunun en çok benzetildiği unsur olan servi istiare yoluyla bazen uzun, düzgün boylu sevgiliyi bazen de bizzat sevgiliyi ifade eder (Tolasa 2001: 268). Şair aşağıdaki beytinde sevgilisinin serviye benzer boyuna işaret ederek onu “gümüş tenli servi” tamlamasıyla anmıştır. Ayrıca şair gazellerinde سرو/rovan/serv-i revân tabirini sevgilinin yürüyüşünü,¹² سرو سهی/serv-i sehî tabirini sevgilinin boyunu¹³ tasvir etmek için kullanmış ve sevgiliyi kastetmiştir.

تا دامن از من کشیدی ای سرو سیمین تن من هر شب ز خونابه دل پر گل بود دامن من

(Mueyyîrî 1395 hş.: 178/1)

Ey benim gümüş tenli, servi boylu sevgilim benden uzaklaşıp gidersen, her gece gönlün kanlı yaşından eteğim çamurla dolar.

15. سیمبر/Simber-Gümüş Tenli

Divan edebiyatında سیم تن/simten, سیم بدن/simbeden, سیمینبر/simînber, سیمبر/simber gibi tabirler daha çok sevgilinin bedeni, teni ile ilişkili olarak kullanılır (Erdoğan 2013: 464-465). Şair سیمتن /simten, سیمبر/simber tabirlerini, gümüş gibi beyaz tenli sevgiliden kinaye (Enverî 1383 hş.: II, 983) olarak kullanmıştır:¹⁴

دگر ز جان من ای سیمبر چه می خواهی؟ ربوده‌ای دل زارم دگر چه می خواهی؟

(Mueyyîrî 1395 hş.: 206/1)

Ey gümüş tenli sevgili, daha ne istersin canımdan? Perişan gönlümü çalmışsın daha ne istersin?

¹⁰ Başka örnek beyitler için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 139/4; 150/2; 151/3.

¹¹ Başka örnek beyitler için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 164/6; 180/5; 222/3.

¹² Örnek beyit için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 180/2.

¹³ Örnek beyitler için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 128/5; 135/8.

¹⁴ Başka örnek beyit için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 169/2.

کامی نبرده ایم از آن سیمتن رهی از دور بوسه بر رخ مهتاب داده‌ایم

(Mueyyîrî 1395 hş.: 165/5)

O gümüş tenli sevgiliden muradımıza ermemişiz, uzaktan mehtabın yanağına öpücük veririz.

16. شاهد/Şâhid-Şahit¹⁵

Tanık, şahit, örnek, misal anlamlarına gelen شاهد/şâhid kelimesi; sevgili, maşuk, sevilen, güzel, sevimli, güzel yüzlü kelimelerden kinaye olarak kullanılmaktadır. (Enverî 1383 hş.: II, 995; Amîd 1389 hş.: 782) Rehî güzelliğın timsali olan sevgilisini bu kelimeyle anar:

چه غم کان نوش لب در ساغرم خونابه می‌ریزد من از ساقی ستم جویم من از شاهد جفا خواهم

(Mueyyîrî 1395 hş.: 151/3)

O tatlı dudaklı kadehime kan dökse ne gam; ben sakiden sitem isterim, sevgiliden ceffa dilerim.

17. شعله/Şu'le-Ateş

Ateş şiirlerde daha çok aşkın çekmiş veya duymuş olduğu aşk ıstırabını, yaşadığı hasreti ve ayrılık acısını tasvir eder. Genellikle renk bakımından sevgilinin yanağına, dudağına benzetilen ateş mefhumu (Tolasa 2001: 447-448) yakma özelliğine sahip olduğu için bütünüyle sevgiliyi ifade eder. Ateşin en çok tehlike teşkil ettiği yer harmandır. Ateş sevgili olunca yaktığı yer gönül harmanı olur. Şair beytinde bu benzetmeleri kullanarak sevgiliye ateş, gönle harman demiştir:

جانا رخم زرد خواهی جانم پر از درد خواهی دامن چه ها کرد خواهی ای شعله با خرمن من

(Mueyyîrî 1395 hş.: 178/2)

Ey can, yüzümün sararmasını, gönlümün dertle dolmasını istersin; ey alev harmanuma neler yapmak istediğini bilirim.

18. شمع/Şem-Mum¹⁶

Divan şiirinde mum daha çok yanması ve ışık kaynağı olması ile işlenir; sevgili, sevgilinin yanağı, yüzü ve güzelliği ışık saçması ve aydınlatması bakımından muma benzetilir (Pala 2012: 427). Mum ile sıklıkla anılan pervane ise gerçek bir aşkın timsali olarak görülür (Tolasa 2001: 461). Şair mumun aydınlığıyla verdiği neşe hâliinden dolayı muma, neşe mumu demiş ve bu terkiplerle sevgiliyi kastetmiştir; böylelikle de sevgilinin hem neşe verdiğini hem ışık saçtığını dile getirmiştir. Ayrıca şair sevgiliyi muma benzetince kendini mumun etrafında dönüp dolaşan en sonunda da ateşe atan pervaneye benzetmiştir.

¹⁵ Başka örnek beyitler için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 126/4; 180/5; 186/2; 215/3.

¹⁶ Başka örnek beyitler için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 143/4; 207/2.

گرد آن شمع طرب می‌سوختم پروانهوار پای آن سرو روان اشک روانی داشتم

(Mueyyîrî 1395 hş.: 180/2)

O neşe mumunun etrafında pervane gibi yandım; o salına salına yürüyen servinin ayağında akan gözyaşım vardır.

19. شوخ/Şûh-Şuh

Cesur, küstah, mutlu, güzel, sevinçli, şakacı anlamlarına gelen شوخ/şûh kelimesi (Amîd 1389 hş.: 777) divan şiirinde daha çok sevgilinin gözü için müşebbehünbih olarak kullanılmakta (Rami 1994: 22); bununla birlikte cesur ve korkusuz olma, güzel ve mutlu olma gibi ilgilerle sevgili isminin yerine kullanılmaktadır. Bu durumda asıl kastedilen şuh bakışlı, mutlu, güzel, küstah sevgilidir. Rehî şiirinde sevgiliye شوخ/şûh der:

زین بیش ره‌ی ناله مکن در بر آن شوخ ترسم که ز نالیدن بسیار گریزد

(Mueyyîrî 1395 hş.: 212/6)

Rehî o sevgili için daha fazla ağlayıp inleme; fazla ağlamandan dolayı kaçmasından korkarım.

20. صبح/Sobh-Sabah

Divan şiirinde sabah, bir karanlıktan, sessizlik ve istirahatın sonra aydınlığı parlaklığı, temizliği, tazeliği, güzelliği yönüyle ele alınmaktadır (Tolasa 2001: 430). Tüm bu münasebetlerle çoğunlukla sevgilinin yanağı ve yüzü için müşebbehünbih olan sabah kelimesi sevgilinin ismi yerine de kullanılan kelimelerdendir. Rehî sevgilisini “sabah yüzlü” diye anmış, yüzünün tazeliğine, temizliğine ve güzelliğine işaret etmiştir:

ز آرامم جدا از فتنه روی دلارامی سیروزم چو شب در حسرت صبح بناگوشی

(Mueyyîrî 1395 hş.: 149/3)

Bir gönle huzur verenin [sevgilinin] yüzünün fitnesi yüzünden huzurdan ayırırım, günüm ise bir sabah yüzlünün hasretinde gece gibi.

21. صیاد/Seyyâd-Avcı¹⁷

Divan edebiyatında genellikle aşığın kendisi, canı ya da gönlü avdır; avcı ise yine genellikle sevgili; özellikle sevgilinin gözü, gamzesi ve saçıdır (Erdoğan 2013: 69; Tolasa 2001: 106). Şair şiirinde avcı kelimesiyle sevgiliyi kastedmiş, ona tutsak olmayı, özgür yaşamaktan daha iyi görmüştür:

دام صیاد از چمن دلخواه تر باشد مرا من نه آن مرغم که فریاد از گرفتاری کند

(Mueyyîrî 1395 hş.: 226/4)

Benim için avcının tuzağı çimenden daha çekicidir; tutsaklıktan feryat eden o kuş değilim ben.

¹⁷ Başka örnek beyit için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 178/12.

22. عزیز/Azîz-Azîz¹⁸

Azîz, değerli, kıymetli, asil, saygın gibi anlamlara gelen عزیز/azîz kelimesi (Amîd 1389 hş.: 422) sevgilinin asaletini, yüceliğini, kıymetini ifade etmek için sevgiliden kinaye olarak kullanılan bir sıfattır. Rehî gazellerinde bu sıfatı “ان” çoğul ekiyle kullanarak isimleştirmiş ve sevgililer için عزیزان/azîzân ismini kullanmıştır:

ناگزیر از ناله ام در ماتم دل چون کنم؟ مرهم داغ عزیزان غیر شیون نیست نیست

(Mueyyîrî 1395 hş.: 158/6)

Ağlayıp inlemeye mecburum; gönül mateminde ne yapayım? Sevgililerin açtığı yaraya feryat figandan başka merhem yoktur yoktur.

23. فتنه/Fitne-Fitne

Divan şairlerine göre sevgilinin güzelliği, beni, yüzü, yanağı, zülfü, boyu fitne sebebidir; kargaşa ve karışıklık çıkarır (Pala 2012: 158). Rehî sevgilinin fitne çıkaran zülfüne işaret etmiş; ancak sevgiliye fitne diyerek asıl fitne çıkaranın tüm güzellikleri barındıran sevgilinin kendisi olduğunu söylemek istemiştir:

امشب کمند زلف ترا تاب دیگری است ای فتنه در کمین دل و هوش کیستی؟

(Mueyyîrî 1395 hş.: 162/5)

Bu gece zülfünün kemendinin başka bir parlaklığı var, ey fitne kimin gönlüne, aklına pusu kurarsın?

24. کوکب/Kovkeb-Yıldız

Divan şiirinde کوکب/sitâre, اختر/ahter, نجم/necm gibi eş anlamlılarıyla ve daha çok gözyaşından kinaye olarak kullanılan yıldız kelimesi (Enverî 1383 hş.: II, 1301), parlaklık, güzellik veya güzel yüze sahip olma bakımından sevgiliye benzetilir. Şair her kişinin gökyüzünde bir yıldız oluşu inancına (Enverî 1383 hş.: II, 899) dayanarak sevgiliye gökyüzündeki ümit yıldızının sahibi olarak görmüş, ona ümit yıldızı diye seslenmiştir:

همچون هلال بهر تو آغوش من تهی است ای کوکب امید در آغوش کیستی؟

(Mueyyîrî 1395 hş.: 162/3)

Senin için kucağım boştur hilal gibi; ey ümit yıldızı, kimin kucağındasın?

25. گل/Gol-Gül¹⁹, گلبن/Golbon-Gül ağacı

Divan şiirinde gül sevgiliyi sembolize eder, sevgiliye mahsus tüm özellikleri taşır; rengi, şekli, kokusu, tazeliği, narinliği ve çekiciliği yönüyle gül ile sevgilinin yüzü, yanağı, dudağı, kokusu, alnı, teri, elleri arasında sıkı ilgi vardır. Bazen gül sevgiliye ait bu güzellik unsurlarına; bazen de bu güzellik unsurları güle benzetilir. گلبن/golbon kelimesi ise inceliği ve düzgünlüğü bakımından sevgilinin boyu için müşebbehünbih olmaktadır. (Kumaz 1996:

¹⁸ Başka örnek beyitler için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 127/2; 148/1; 200/4.

¹⁹ Başka örnek beyitler için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 127/1; 142/5; 148/7; 149/4; 157/4; 171/1; 176/4; 199/3; 223/1.

219-220; Tolasa 2001: 468; Uzunoğlu Sayın 2018: 54). Rehî de şiirinde sevgiliye gül demiş; sevgilinin her hâliyle bir gül olduğunu anlatmak istemiştir; ayrıca sevgili için gülfidanı kelimesini kullanarak sevgilinin boyuna işaret etmiştir:

ما به آن گل از وفای خویشتن دل بسته ایم ورنه این صحرا تهی از لاله سیراب نیست

(Mueyyîrî 1395 hş.: 144/6)

Biz o güle kendi vefamız yüzünden gönül bağladık; yoksa bu sahra taze laleyle doludur.

به پای گلبنی جان داده‌ام اما نمی‌دانم که می‌افتد به خاکم سایه گل یا نمی‌افتد

(Mueyyîrî 1395 hş.: 213/4)

Gülfidanının ayağında can vermişim; ama toprağıma gülün gölgesi düşer mi düşmez mi bilmem.

26. لاله/Lâlerûy-Lale yüzlü²⁰

Lale yabani bir çiçek oluşu, çabuk solması, suya ihtiyaç duyması gibi özelliklerle şiirlerde çok sözü edilen bir çiçektir. Genellikle kırmızı rengi ile sevgilinin yanağı ve aşığın gözyaşına benzetilir (Pala: 2012 284); ayrıca kırmızı yanaklı ve güzel yüzlü sevgiliden kinaye olarak kullanılır (Enverî 1383 hş.: II, 1403). Rehî şiirlerinde sevgilinin yüzünü güzellik bakımından laleye benzeterek sevgiliye لاله‌روی/Lâlerûy-lale yüzlü demiştir:

خفته از مستی به دامن ترم آن لالهروی برق از گرمی در آغوش سحاب افتاده است

(Mueyyîrî 1395 hş.: 150/3)

O lale yüzlü sarhoşluk yüzünden ıslak eteğimde uyumuş; sıcaklıktan bulutun kucağına şimşek düşmüş.

27. ماه/Mâh, مه/Mih-Ay²¹

Divan şiirinde ay genellikle bir güzellik kaynağı ve timsali olması yönüyle ele alınmaktadır. El değmemişlik, yanına yaklaşılamama, uzaktan seyretme, her gece görünmeme, bir yerde karar kılmama, karanlığı aydınlatma, parlaklık, yüksekte bulunma, yüzündeki siyah lekeler gibi özellikleriyle sevgilinin müşebbehünbihi olarak kullanılmaktadır. Sevgilinin kendisi ay olduğu gibi yüzü, yanağı ve alını da ay gibidir (Pala 2012: 42; Tolasa 2001: 417). Ay kelimesi; etkileyici, oldukça güzel, güzel yüzden kinaye olarak kullanılmaktadır (Enverî 1383 hş.: II, 1438). Şair gazellerinde sevgilinin yüzünü güzellik ve parlaklık yönüyle aya benzeterek onu doğrudan doğruya ay ismiyle anmıştır:

گفتی اندر خواب بینی بعد از این روی مرا ماه من در چشم عاشق آب هست و خواب نیست

(Mueyyîrî 1395 hş.: 144/9)

“Benim yüzümü bundan sonra rüyanda görürsün” dedin; benim sevgilim aşığın gözünde gözyaşındır, uyku değil.

²⁰ Başka örnek beyitler için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 143/1; 157/6.

²¹ Başka örnek beyitler için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 130/3; 136/7; 180/4; 196/3; 223/3.

28. نوش لب/Nuşleb-Tatlı dudaklı²²

Divan şiirinde dudak üzerinde en çok durulan bir güzellik unsurudur. Onun önemi rengiyle, dar ve yuvarlak hâliyle kenarındaki beni ve ayva tüyleriyle. Bununla birlikte şaraba, mezeye, yakuta, mercana, inciye, şekerle, bala, ateşe, goncaya, güle ...vb. benzetilmektedir (Tolasa 2001: 247-249). Şair نوش/nûş kelimesinin leziz, bal, tatlı gibi anlamlarından faydalanarak sevgilinin dudağını şekere benzetmiş; ona tatlı dudaklı diye seslenmiştir:

ای نوش لب که بوسه به ما کرده ای حرام گر خون ما چو باده بنوشی حلال تو

(Mueyyîrî 1395 hş.: 222/2)

Ey bize öpücüğü haram eden tatlı dudaklı, kanımızı şarap gibi içsen sana helaldir.

29. نسرين/Nesrîn-Nesrin

Beyaz, küçük ve güzel kokulu bir çiçek olan nesrin (Amîd 1389 hş.: 1123) kokusu ve rengi yönüyle daha çok sevgilinin yüzüne ve yanağına benzetilerek söz konusu edilir. Rehî şiirinde sevgiliyi boy bakımından serviye, koku bakımından nesrine, güzellik bakımından aya, uzaklık bakımından Pervin'e benzeterek bu kelimelerle sevgiliyi anmıştır:

در خزان با سرو و نسرينم بهاری تازه بود در زمین با ماه و پروین آسمانی داشتم

(Mueyyîrî 1395 hş.: 180/5)

Sonbaharda servi ve nesrinle taze bir baharım vardır; yeryüzünde gökyüzündeki ay ve Pervin'leyim.

30. یار/Yâr-Yar²³

Dost, arkadaş, yoldaş, sevilen, imdada koşan anlamlarına gelen یار/yâr kelimesi (Amîd 1389 hş.: 1188) doğrudan doğruya sevgilinin ismi olarak kullanılmaktadır. Rehî de birçok beytinde sevgilinin yar ismini kullanmıştır:

خفتم بیاد یار در آغوش گل ولی آغوش گل کجا و بر و دوش او کجا؟

(Mueyyîrî 1395 hş.: 193/4)

Sevgilinin yâdıyla gülün kucagında uyudum; fakat gülün kucağı nere, onun kucağı nere?

Sonuç

Aşk konusu divan şiirinde öncelikli işlenen konulardandır. Sevgili ise divan şiirinin başkişisidir. Sevgili şairin hayal dünyasında çeşitli benzetmelere konu olur ve şiirlerde çeşitli isim ve sıfatlarla anılır. Ay, âb-ı hayat, bahar, can, canan, dost, fitne, huri, mahbup, maşuk, Hızır, Yusuf, Süleyman, güzel, sanem, şah, sultan, servi, şuh, tabip, dilber, bîvefa, dildar, dilara, gül, gülizar, melek, mum, saki, peri, peri yüzlü, mutrib, yar gibi kelimeler çoğu zaman istiare yoluyla sevgiliyi ifade etmek için kullanılır.

²² Başka örnek beyitler için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 149/4; 151/3.

²³ Başka örnek beyitler için bk.: Mueyyîrî 1395 hş.: 135/1; 136/1; 165/2; 171/1; 177/1; 181/1; 185/4; 188/8; 194/6; 217/5; 223/2; 226/1.

Modern İran şairlerinden, âşık bir divan şairi Rehî-yî Mueyyîrî de âşıkane bir dille kaleme aldığı gazellerinde sevgiliyi ya doğrudan doğruya ismi olan kelimelerle ya da teşbih, istiare ve kinaye yoluyla birçok isim, sıfat ve terkiplerle anmıştır.

Şairin 1112 beyitten oluşan 155 gazelinin incelenmesi sonucunda sevgili mefhumuna ya direkt olarak ismi olan veya ismi yerine kullanılan şu kelimeler altında tesadüf edilmiştir: آفتاب/âftâb-güneş (3), آهو/âhû-ahu (2), بوت/bot-put (2), صنم/sanem-sanem (1), بهار/behâr-bahar (2), نوبهار/nevbehâr-ilkbahar (2), پری/perî-peri (2), پرسزاد /perîzâd-peri soylu (1), پریروی/perîrûy-peri yüzlü (1), پروین/Pervîn-Pervin (1), جان/cân-can (2), جان‌پرور/cânperver-hayat veren (1), آرام‌جان /âram-i cân-gönül huzuru (1), خسرو/hosrev-hükümdar (1), امیر/emîr-emir (2), خرمن/hermen-harman (1), خوبان/hûbân-güzeller (2), دلبر/dilber-dilber (1), دل‌ارام /dilârâm-gönle huzur veren (1), دوست/dûst-dost (2), ساقی/sâkî-saki (4), سرو/serv-servi (4), سیمبر/sîmber-gümüş tenli (1), شاهد/şâhid-şahit (5), شعله/şu'le-ateş (1), شمع/şem-mum (3), شوخ/şûh-şuh (1), صبح/sobh-sabah (1), صیاد/seyyâd-avcı (2), عزیز/azîz-değerli (4), فتنه/fitne-fitne (1), ککب/kovkeb-yıldız (1), گل/gol-gül (10), گلبن/golbon-gül ağacı (1), لاله‌روی/lâlerûy-lale yüzlü (3), ماه/mâh-ay (6), لب‌نوش/nûşleb-tatlı dudaklı (3), نسرين/nesrîn-nesrin (1), یار/yâr-yar (13). Kelimelerin yanında parantez içerisinde verilen kullanım sıklığına göre şair sevgili için sırasıyla en çok yar, gül, ay, şahit ve servi kelimelerini kullanmıştır. Şairin gazellerinde divan şiirinde sıklıkla kullanılan sevgilinin maşuk ismine ise hiç yer vermemesi dikkat çekicidir.

Kaynaklar

- Amîd, Hasan. (1389 hş.). *Ferheng-i Amîd*. Tahran: Neşr-i Ferheng-i Endîşmendân.
- Ay, Ümran. (2009). “Divan Şiirinde Güneşin Sevgili Tipine Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2, 117-162.
- Bahadır, Savaşkan Cem. (2013). *Divan Edebiyatında Şarap ve Şarapla İlgili Unsurlar*. İstanbul: Kitabevi.
- Dihhudâ, Ali Ekber. (1351 hş.). “دوست”, *Lugatnâme*, (XXIX, s. 386). Tahran: Mu’essese-yi İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran.
- Enverî, Hasan. (1383 hş.). *Ferheng-i Kinâyât-i Sohen*. Tahran: Ketâbhâne-yi Millî-yi Îrân.
- Erdoğan, Mehtap. (2013). *Güzellik Unsurlarıyla Divan Şiirinde Sevgili*. İstanbul: Kitabevi.
- Erkal, Abdulkadir. (2009). *Divan Şiiri Poetikası (17. Yüzyıl)*. Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi.
- Kardaş, Sedat. (2012). “Divan Şiirinde Resim ve Heykel”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 47, 119-146.
- Kurnaz, Cemal. (1996). “Gül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (XIV, s. 219-222) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mueyyirî, Rehî. (1379 hş.). *Dîvân-i Kâmil-i Rehî-yi Mueyyirî*. (haz. Keyûmers-i Keyvân). Tahran: İntişârât-ı Mecîd.
- Nebi Bozkurt, “Peri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (XXXIV, s. 232-233); İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Pala, İskender. (2012). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Rami, Şerafettin. (1994). *Enisü'l-Uşşak (Klâsik Doğu Edebiyatlarında Sevgiliyle İlgili Mazmunlar)*, (çev. Turgut Karabey, Numan Külekçi, Habib İdris). Ankara: Ecdâd Yayınları.
- Sebûr, E. D. ve Beyât, M. (1387 hş.). Endelib-i Gulşen-i Şi’ir ve Edeb ‘Rehî’, *Pejuheşnâme-yi Ferheng u Edeb*, 6, 239-282.
- Sefercioğlu, Mustafa Nejat. (2017). *Dîvân Şiiri İncelemeleri ve Hocam Âmil Çelebioğlu İçin Yazdıklarım*. İstanbul: Hiperyayın.
- Tolasa, Harun. (2001). *Ahmet Paşa’nın Şiir Dünyası*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Uzunoglu Sayın, Esengül. (Kasım-2018). *Fars Edebiyatında Gül Mazmunu [Öz]. I. Karaman Uluslararası Dil ve Edebiyat Kongresinde sunulan bildiri*, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman.
http://dosya.kmu.edu.tr/kudek/userfiles/files/%C3%96ZET%20K%C4%B0TABI_SON_PDF.pdf



ŞAİRİN SESİ: RABINDRANATH TAGORE
THE VOICE OF POET: RABINDRANATH TAGORE
FİLİZ BAYOĞLU KINA

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
Asst. Prof. Dr., Ataturk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy


filizof@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-6244-6767>

Atıf / Citation

Bayoğlu Kına, F. 2020. "Şairin Sesi: Rabindranath Tagore". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020), 411-420395-404

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 10.08.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 08.01.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4306>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

ŞAİRİN SESİ: RABINDRANATH TAGORE
THE VOICE OF POET: RABINDRANATH TAGORE

FİLİZ BAYOĞLU KINA

Öz

Rabindranath Tagore edebi türlerin hepsini denemiş ve üstadlık derecesine ulaşmış ünlü bir şairdir. Eserlerinin büyük bir kısmı lirik mahiyette olan Tagore, mensur eserlerinde de duygu ve düşüncelerini kuvvetli bir şekilde ifade edebilmiştir. İnsanı ilgilendiren her şey, onunda ilgi alanına girmiştir. İnsanlar onun sözlerinde ve eylemlerinde, belli belirsiz duyumsayıp ifade etmekte zorlandıkları duyguların ve özlemlerin somutlaştığını görürler. Duygusal içtenlik ve canlı bir imgelem, dizelerindeki melodiyle birleşerek ortaya, sözcükler unutulsa da, okunduktan çok sonra bile akılda kalan şiirler çıkarır. Şiirlerinde doğa, insan, Tanrı, ölüm, yalnızlık, özgürlük, özlem ve özellikle sevgi gibi konuları işleyen, Hint milli marşını yazan Tagore sesini ölümsüzleştirmeyi başarmıştır. Çalışmamız binin üzerinde şiiri olan Tagore'un seçtiğimiz belli şiirleri üzerinden sevgi dolu sesine kulak vermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Rabindranath Tagore, sevgi, şiir, özgürlük, şair.

Abstract

Rabindranath Tagore is a famous poet who has tried all literary genres and achieved adept degree. Tagore, the majority of whose works has a lyrical nature, was able to express his feelings and thoughts strongly in his prose works. Everything that concerns human beings is of interest to him. In his words and actions, people see that the emotions and aspirations that they have vaguely felt and hard to express are embodied. Emotional sincerity and a vivid imagination, combined with the melody in their verses, reveal poems that remain in mind, even after words are forgotten. Tagore, who writes on the subjects such as nature, man, God, death, loneliness, freedom, longing and especially love, wrote the Indian national anthem and succeed in immortalization of his voice. Our study aims to listen to the loving voice of Tagore, by selecting a few of his poems among over a thousand of them.

Key Words: Rabindranath Tagore, love, poem, freedom, poet.

Structured Abstract

Rabindranath Tagore (1861-1941) is one of the most important literary people of all times as an Indian poet, philosopher, novel and scriptwriter, painter and also an educational reformer. The Nobel Prize in Literature 1913 was awarded to Tagore with his poetry book titled "Gitanjali". Purpose of this article is to demonstrate how Tagore affectionately brings together nature, people and God through his poems, among thousands, with nature, human and God themes. In particular, the mystic revealed in Gitanjali work will be emphasized. His mystical and humanist philosophy will be reflected through his poems. Tagore is a poet who loves the world and is devoted to life. He sees the world not as a collection of things that exist and regulated by laws, but as a spiritual unity of all things, and we can have a complete understanding of the world only when we enjoy this spiritual unity. According to Tagore, the purpose of the world is both living on it, knowing it and benefitting from it and forming a unity with the world by extending the power of our love. Tagore finds the existence of God in the nature surrounding him. He speaks to the God with his admiration to the beauty of nature, which is a reflection of God. On his mind, the God, human and nature are as one.

Tagore describes nature and human in an inseparable whole. For him, nature and love are the expression of first creative joy. Tagore seeks this eternal and infinite joy in nature, love and life. It is not only the beauty of nature that connects him to the world. For sure, Tagore knew that life was full of conflict and struggle and that the world isn't perfect. But he thought that all these sufferings and desires made the world more attractive to people. The world was not just a stage where people seek nothing but a happier life. The world was a loving mother, watching our effort to find a richer meaning with each experience. Tagore talks about a kinship between human and nature. By kinship, he means that people and nature are interdependent. Tagore gives people a special status. According to him, people are the most beautiful creation of God, and they are the highest manifestation of God. Human is in essence neither a slave of himself nor of the world; human is a lover, indeed. According to Tagore, religious instinct in humans being leads them to a truth to the extent that they can transcend the limited nature of their conscience. He believes that inner mystical experience is a more reliable measure of self-realization than worldly success. According to Tagore, the purpose of life is to love all humanity and to build peace over the world as well as society in order to make peace dominant. According to Tagore, truth is in the enlightenment of the human soul, in the expansion of love beyond the boundaries of the community and race, in human's seeing the eternal song of beauty and the inner light as the reflection of divinity. Tagore's love for the human being is inevitably associated with God as the true source of love. God essentially means love. For Tagore, the love that the mother has for her child and the love between lovers is only an image of God, which is, in fact, the essence of love. According to Tagore, who emphasizes the sense of love and unity, human contributes to the development of life through love and service. According to Tagore who argues that the exclusion of the ties and necessities of this world would mean not to understand life, the true meaning of love for all creatures is to know and love the Creator.

Tagore influenced many people thanks to his ability to grasp the human nature, to include human emotions in a simple way and the universality of these emotions. In his poems he embraced love, which has been one of the most difficult but also easy to accomplish thing in human history. Rabindranath Tagore is not an ordinary person. He is a true manifestation of the Indian spirit in the nineteenth century. He defends peace and beauty in a world where race competition and religious division are very strong. His discourse is universal in the sense that he identifies religion with love. In his works we see ourselves, our true nature. What Tevet says about this subject is "Tagore does not tell us the mirror of our soul, does not describe it, does not say look at it; but it holds out the mirror to us and leaves us to look at it. When we look at this mirror we see ourselves, we understand our own meaning". In Tagore's works, especially in his poems, nature, human and God are inseparably connected. Tagore believes wholeheartedly that in the end, truth and beauty will prevail against all images of the world that change and disturb human, or every time human feels despair. According to

him, unless we have love for human, we can never have the correct view of him. Civilization shall be evaluated and rewarded not only by the amount of power it has produced, but also by how much it evolved and how much it can express the love of humanity through its laws and institutions. According to Tagore, whenever an ancient civilization entered a period of collapse and disappeared, it was because of the callus of the heart and the lack of understanding of human value. And whenever the state sees the public as an instrument of pure powers, forcing them into slavery and exerting pressure on the weak races by utilizing all means, this also implies a blow to one's own love of freedom and neutrality. Since according to Tagore, the only thing that ensures the reality of human can only be nourished by love and justice. Therefore Tamer stated that "Tagore's life and works are knitted with love. The keyword to use to enter the artist's world will be 'love'. Rabindranath Tagore's philosophical and spiritual ideas transcend all the boundaries of language, culture and nationality. In his writings of poet and mystic Tagore, he puts us on a spiritual quest and gives us a divine expression of eternity in the midst of the finite, unity in the heart of all diversity, of all existence and of things within the universe.

Giriş

"Son sözüm bu olsun, güveniyorum senin sevgine"
Tagore

Rabindranath Tagore (1861-1941) Hintli şair, mistik, filozof, roman ve oyun yazarı, müzisyen, ressam ve aynı zamanda eğitim reformcusu olarak tüm zamanların en önemli yazınsal şahsiyetlerinden biridir. Tagore adı, Bengal dili Bengalcede "soylu kişi, efendi" anlamına gelen "Thakur" kelimesinin İngilizleştirilmiş biçimidir. 1913 yılında Gitanjali adlı şiir kitabıyla Nobel Edebiyat ödülünü aldı. Gitanjali ve Nobel ödülü hayatta bütün sınırları aşarak yaşamanın keyfini tadacak olan Tagore'a *Visva Kabi* 'bir dünya şairi' anlamına gelen unvanı kazandırmış ve onu dünya sahnelerine taşımıştır. Hint edebiyatını modern çağlarda yeniden canlandıran hatta zaman zaman gelmiş geçmiş en büyük Hint şairi olarak nitelendirilen Tagore, Hint kültürünün büyük bir temsilcisi olduğu gibi aynı zamanda bir "dünya vatandaşı", bir dünya aydınıdır. Doğu ve Batı'nın düşünüşünü "insan olma bilinci" olarak kendisinde sentezleyen bir "yeniden doğuş" insanıdır (Tagore 2009: 15). İngiliz şairleri Shelley, Wordsworth ve Browning'den etkilenen Tagore'un lirizmi 19. asrın romantik lirizmi ile aynı yönde gelişmiştir. Bu nedenle Tagore'un gençlik şiirleri yapı ve ifade bakımından İngiliz romantikleri ile benzerlik gösterir. Buradaki amacımız Tagore'un binlerce şiiri arasından doğa, insan ve Tanrı temalı bazı şiirleri üzerinden onun doğa, insan ve Tanrı'yı nasıl sevgiyle birbirlerine bağladığını göstermektir. Özellikle Gitanjali eserinde ortaya çıkan mistik yönüne vurgu yapmaktır. Onun mistik ve hümanist felsefesini şiirleri aracılığıyla dile getirmektir.

Tagore'da Doğa, İnsan ve Tanrı

Tagore, oldukça yetenekli bir ailenin kucağında zengin ve canlı bir entelektüel ve ruhsal çevrede dünyaya geldi. Büyükbabası Dwarkanath Tagore Londra'da Charles Dickens'ten hoşlanan yazarlar ile kraliçeyle görüşen, seçkin oryantalist Max Müller'in Paris'te tanıştığı "Prens" olarak bilinen zengin bir toprak sahibiydi. Sanat ve edebiyat sevgisiyle tanınıyordu. Tagore'nun babası Debendranāth Tagore olağanüstü bir kişilik ve din reformcusuydu. Onun gelişiminde ailesinin ve aldığı eğitimin yanında doğduğu kültürün ve döneminde etkisi oldukça güçlüdür. Tagore, Raja Ram Mohan Roy tarafından kurulan ve dünyanın bütün dinlerinin sentezine dayanan *Brahmo Samaj*'in liberalizminden büyük ölçüde etkilenmiştir. Tagore, özellikle Hindistan'da, herhangi bir dini kuruma inanmayan ve ibadet yerine girmeyen inançlı

azizler olan Baul şarkıcılarından da etkilenmiştir. Onlar liberal düşünürlerdi, insanlığın sevgisine ve özverili çalışmaya inanıyorlardı. Tanrı'nın gerçekleşmesi onlara göre, ibadet yoluyla değil sevgi ve hizmet aracılığıyla. Bauls'ın yanında, Upanişadlar, Vaisnavism., Sufizm, Mirabai ilahileri, Tulasidas, Chandidas'ın sözleri, Kabir'in mistik şarkıları da Tagore'u etkilemiştir. Belki de Tagore, tüm bunların altında yatan felsefeyi ortaya çıkaran ilk Hintliydi ve tüm bu Hint kaynaklarına edebi ve kültürel değer katan ilk kişi oldu. Tagore, Kabir'in şiirlerini İngilizceye çevirdi. Tagore'u Kabir'de çeken şey onun sevgiye, dine ve onun ilahi olan insana inancını yansıtan din felsefesiydi. Böyle bir edebi ve manevi çevrede yetişen Tagore içsel uyanışını şu ifadelerle anlatır:

*"Bu dünyanın bayramına beni de çağırdılar,
Ve böylece kutsandı yaşamım.
Gözlerim gördü ve kulaklarım işitti"* (Tagore 2010: 32).

Tagore dünyayı seven, yaşama bağlı bir şairdir. Doğayı konu edinen ("doğa" yerine "dünya", "evren" kelimelerini de benzer anlamlarda kullanır) şiirlerinde mevsimleri, geceyi, gündüzü, yağmuru, toprağı insan yüreğinin sevinci ve kederini de ekleyerek ele almıştır. Rabindranath Tagore doğaya karşı son derece duyarlı bir zihindir. Tagore'nin bu tutumu Hindistan'ın düşünce sistemine göre daha net anlaşılır. Hint anlayışına göre, realite tek olmakla beraber, üç aşamaya ayrılır. Birincisi *sat* yani dünyada mevcut şeylerin sadece varlığını gözlemlemek ve bizim tüm bu varlıkla olan ortak yanımızı ve ilişkimizi görmektir. İkincisi *chit* yani bütün eşya ile ilişkilerimizi bilgi aracılığıyla tamamlamaktır. Üçüncüsü ise *ananda* yani bizi bütün şeylere sevgi vasıtasıyla bağlayan sevinç durumudur. Kısaca dünyayı, var olan ve kanunlarla idare edilen şeylerin bir toplamı olarak değil bütün eşyayı manevi bir birlik halinde görür ve bundan neşe duyabilirsek o zaman dünya hakkındaki anlayışımız tam olur. Bu düşünceler ekseninde Tagore'a göre bu dünyanın amacı bir yandan içinde yaşamak, onu tanımak, ondan faydalanmak diğer yandan sevgimizin gücünü genişleterek dünya ile aramızda bir birlik sağlamaktır (Tagore 1999:39). Tagore, etrafındaki doğada Tanrı'nın varlığını bulur. Tanrı'nın varlığının yansıması olan doğanın güzelliğine hayranlıkla Tanrı'ya hitap eder. Tagore Tanrıyı, insanı ve doğayı bir tutar (Tagore 2005:11).

*Ey dünya! Ebedi olarak yaşıyorsun.
Mevsimlerin tepsilerinden çiçekler ve yapraklar
Yolunun üzerine dökülmüyorlar.
Fakat sen asla durmuyorsun.
Durmak bilmeyen yarışında
Yalnız acele ediyorsun Ve asla geriye bakmıyorsun.
Ne bulursan fırlatıp uzaklara atıyorsun.
Herhangi bir şey almak için asla durmuyor
Herhangi bir şey muhafaza etmiyorsun.
Ne kederin ne de herhangi bir korkun var.
Yarışmanın büyük süratinden mütevellit
Büyük sevincin yüzünden her şeyi harcıyorsun.
Bir anda dopdokusun ve gene aynı anda
Hiçbir şeye malik değilsin...
Ey ebedi dansçı!*

*Senin dans dalgaların, daimi olarak
Ölüm banyosuyla bütün dünyayı saflaştırıyor (Güven 1971: 5).*

Tagore'nin en önemli yanı eserlerinde doğa ile insanı ayrılmaz bir bütünlük içinde betimlemesidir. Tagore için doğa ve sevgi, ilk yaratıcı sevincin ifadesiydi. Gökyüzü coşkuyla, sevgiyle dolu olmasaydı, kim soluk alabilir ya da kıpırdayabilirdi? (Tagore 2000: 88). Tagore sonsuz ve sınırsız olan bu sevinci doğada, sevgide ve yaşamda arıyordu. Onu dünyaya bağlayan unsur, yalnızca doğanın güzelliği değildir. Tagore, yaşamın çatışma ve çabalamayla dolu olduğunu ve dünyanın kusursuz olmadığını elbette biliyordu. Ancak tüm bunların, acıların ve arzuların, onu insan için daha çekici kıldığını düşünüyordu. Dünya yalnızca insanın daha mutlu bir yaşamın peşinde koştuğu bir sahne değildi. Tagore göre dünya, tüm deneyimlerde daha zengin bir anlam bulma çabalarımızı ilgiyle izleyen, sevecen bir anaydı (Tagore 2000a: 11). Tagore insan ve doğa arasında bir akrabalık ilişkisi olduğundan bahseder. Akrabalık ile kastettiği, insanların ve doğanın birbirine bağımlı olmasıdır. Tagore insana özel statü kazandırır. Ona göre, insanlar Tanrı'nın en güzel yaratımıdır ve onlar Tanrı'nın en yüksek tezahürüdür. İnsan özünde ne kendisinin ne de dünyanın kölesidir; gerçekte o bir âşiktir. Tagore'a göre insandaki dinsel içgüdü onu, benliğinin sınırlı doğasını aşabildiği ölçüde, bir hakikate doğru yönlendirir. O, içsel mistik tecrübenin, kendini gerçekleştirme açısından dünyevî başarıdan daha güvenilir bir ölçü olduğuna inanır. Tagore, zengin bir iç benliği "tüm 'burada' ları ve 'şimdi' leri kişiliğin tutarlı bütünlüğü içerisinde sentezleyen" temel bir dayanak noktası saymıştır. Ona göre modern dünya, ruhun gerçek mahiyeti hakkındaki kadim dinî hakikatleri bir kenara bıraktığından "insafsız egoizm sınırsız maddiyatçılığa ve hayattan bezmişliğe" yenilmiştir (Tagore 2012:120-136). Tagore, insanoğlu için en kolay yaşam yolunun hiçbir zaman en doğrusu olmadığını ve kişinin daha yüksek zihinsel ve ruhsal özelliklere ulaşabilmesi için manevî ihtiyaçların kabullenilmesi gerektiğini ifade eder. Tagore'un sevgiye, barışa ve beraberliğe vurgu yapan "Ne çıkar ateşböceği sansalar bizi" şiiri bize onun hümanist yönünü göstermesi bakımından önemlidir.

*Düşünüyorum da,
Sanırım en büyük korkumuz olduğumuz gibi görünmek...
Yumuşacık kalbimizin fark edilmesi,
Naif yönlerimizin keşfedilmesi,
Cesaretsizliğimizin anlaşılması,
Korkularımızın paylaşılması,
Sanki zarar göreceğimizin en büyük işareti...
Kabuklarımızın altında kendimizi saklamakta ne kadar da ustayız.
Ve ne kadar güçlü korunuyoruz, kalkanlarımızın ardında.
Hissedilmeden, el değmeden, sevgimizi göstermeden
Deniz minareleri, midyeler,
Kırpılar ve kaplumbağalar gibi...
Sahi koruyor mu bizi çatlamamış sert kabuk?
Kimse incitemiyor mu duygularımızı, inançlarımızı, benliğimizi?
Yoksa zarar mı veriyor bu ürkeklik, bu kabuk bize?
Hissettiklerimizi gölgeliyor, yansıtmıyor mu gerçek kimliğimizi?
Duygularımızı bastırıyor, el ele tutuşmamızı engelliyor mu?*

*Eğer bir yıldız gibi ışıl ışılsam ve bir yıldız kadar parlak,
Ne çıkar ateşböceği sansalar beni?
Belki en hoyrat yürek bile ateşböceğinin
O uçucu, masum, sevimli çocuksuluğuna el kaldırmaya kıyamaz...
Güçlü kapıların arkasına kilitlemesem kendimi,
Korkaklığımı, sevgi isteğimi
En insani yönlerimi kayıtsızca sunabilsem,
Bu sert kabuğun ağırlığından kurtulup
Bir kuş gibi uçacağım özgürce.
Anlaşılabacağım ve bir ayna gibi yansıyacağım karşımdakine.
O da çözülecek belki.
Samimi ve güvenliksiz, silahız biriyle göz göze gelince...*

Tagore için önemli olan “insan”dı. İnsanın içsel dünyasının derinliklerindeki korku ve kaygılara değinen şair, insanın sevgi ihtiyacına, doğasındaki yumuşaklığa ve merhamete dikkat çekiyor. Tagore insanı en basit, sade ve saf yalınlığı içinde ele alır. İnsani yönlerimizi korkularımız nedeniyle saklayıp, daha güçlü görünme kaygısıyla samimiyetsiz bir hale dönüşmemizi çok naif ifadelerle gözler önüne seren Tagore bundan kurtulmanın çaresini de gösterir.

*Oysa bir görebilsek bunu
Kalmadı böyle insanlar demesek.
Güven duygusuna bu kadar muhtaç olmasak.
Kırılmaktan korkmasak. Yaralansak...
Ne olur bir darbe daha alsak.
Yeniden açsak kendimizi, atabilsek kabuğu...
Denesek, risk alsak, yanılısak, fark etmez.
Tekrar, tekrar bıkmadan denesek...
Ve kucaklaştık yeniden
Tıpkı eskisi gibi
Ne olduğunu anlayamadığımız o 15 yıldan öncesi gibi...
O zaman fark edeceğiz.
Ne kadar özlediğimizi birbirimizi
Neler biriktirdiğimizi, kaybolan değerlerimizi ne kadar özlediğimizi...*

Çocukluğumuzdaki gibi saf ve masum olabilmeyi ve güven duyabilmeyi, başkalarını suçlamadan kendimiz güvenilir olarak yeniden başlayabilmemizi söylerken Tagore çok samimidir.

*Beraber geldik beraber gidiyoruz oysa
Vakit az, paylaşmak, sarılmak için.
Yaşadığımız coğrafya zor, şartları ağır.
Yüreği daha fazla küstürmemek lazım...
Sırtımızda ağır küfeler, her gün katlanan.
Ve koşullar bir türlü düzelmeyen.
Sevgiye çok ihtiyacımız var.*

*Ufukta kara bir kış görünüyor...
Ancak birbirimize sokularak atlatırız o günleri.
Kırın o sert, o ağır kabuklarınızı.
Kurtulun bu yükten...
Korumuyor o kabuklar, aksine zarar veriyor bize.
Yalnızlığa mahkûm ediyor bizleri.
Hem hepimiz bir yıldızız.
Ne çıkar ateşböceği sansalar bizi... (Ata 2015: 166-168).*

Tagore'a göre hayatın amacı bütün insanlığı sevmek ve toplum genelinde olduğu gibi dünya üzerinde de sevgiyi inşa ederek barışı egemen kılmaktır. Meriç'e göre "Tagore için milletler yoktu, millet vardı. Acı çeken, savaştan, düşüp kalkan ve alın teriyle ıslanmış yolda durmadan ilerleyen millet, bütün insanların milleti"(Meriç 2012: 243-247). Kültürel birliğin sağlanmasına yönelik çalışmalar yapan Tagore bunun için bir üniversite kurarak çeşitli kültürlerin kaynaşmasını sağlamaya çalışmıştır. Tagore'un bu çabası için Meriç şunları yazacaktır: "Maddenin karanlık zindanında mahpuslu insan ruhu, onu batının tekniği kurtaracaktı. Doğu, sonsuzu kucaklayan düşüncesini armağan edecekti insanlığa; batı tekniğini. Biri ruhtu, öteki madde. İki medeniyetin kucaklaşması Asyalı şairin en büyük emeli, en muhteşem ümidiydi" (Meriç 2012: 243-247). Sevgi ve birlik duygusuna vurgu yapan Tagore'a göre insan, sevgi ve hizmet aracılığıyla yaşamın gelişmesine katkı sağlar. "Uyudum rüyamda yaşamın keyifli olduğunu gördüm. Uyandım yaşamın hizmetten ibaret olduğunu anladım. Keyfin hizmetle olduğunu anladım ve ona göre yaşadım" (Tagore 2011: 8). Tanrı bizi hizmet yolluyla yaşamın içinde tutar. Bu dünyanın bağlarını ve gereklerini dışlamanın yaşamı anlamamak olduğunu söyleyen Tagore'a göre tüm yaratılmışa duyulan sevginin aslında manası Yaradana bilmek ve sevmektir. Lakin Tagore'a göre Onu dogmatik inançlarda, hakikate ulaşmayan dini ritüellerde bulamayız.

*Bu ilahi ve terennümleri ve bu tesbih çekmeyi bırak!
Bütün kapıları kapanmış bir mabedin
Karanlık ve تنها köşesinde, kime ibadet ediyorsun?
Gözlerini aç ve bak! Tanrı'nın huzurunda değilsin!*

Ona göre Tanrı, sevginin, emeğin ve yaşamın içindedir.

*O, ekincinin sert toprağı sürdüğü
Ve yol yapıcının taş kıldığı yerdedir.
O, güneşin ve sağanağın altında,
Onlarla beraberdir... (Ata 2015: 189).*

Tagore'a göre hakikat, insanın ruhunun aydınlanmasında, sevginin cemaat ve ırk sınırlarını aşarak genişlemesinde, güzelliğin ebedi şarkısını ve tanrısallığın yansıması olan içsel ışığı görmesindedir (Tagore 1999: 26). Bilgide, sevgide ve hizmette tüm varlıklarla gerçekten bir olabilmek ve böylece, kişinin kendi benliğini, her yerde var olan Tanrı'da kavraması, iyiliğin özüdür (Tagore 2000b: 20). Tagore'un insana duyduğu sevgi, kaçınılmaz olarak sevginin asıl kaynağı olan Tanrı'yla kaynaşmıştır. Tanrı temelde sevgi anlamına gelir. Annenin çocuğuna duyduğu sevgi, sevgililer arasındaki aşk, Tagore için yalnızca, gerçekte sevginin özü olan Tanrı'nın birer görüntüsüdür. Ve bu sevgi, sıradan insanın gündelik yaşamında kendini gösterir

(Yalın 2015:139). İnsan ilişkileri içsel hayatın kaynaklarıdır. Tanrı göklerde saltanat kurmuş bir sultan değildir; her şeyde görünen, vücut bulan varlıktır (Tagore 1995: 24).

*Canımın canı, senin hayat dolu dokunuşunun tüm uzuvlarımda olduğunu bilerek,
Bedenimi hep saf tutmaya çalışacağım.
Zihnimde aklın ışığını tutuşturan hakikatin sen olduğunu bilerek,
düşüncelerimden hakikat olmayan her şeyi uzak tutmaya çalışacağım.
Senin yerinin kalbimin en iç hariminde olduğunu bilerek, kovacağım her türlü kötülüğü kalbimden ve hep çiçeklenecek sevgim.
Ve eylemlerimde seni ortaya koymak olacak tüm gayretim,
Bana eyleme gücü veren kudretin sen olduğunu bilerek (Tagore 2010:20).*

Bir başka şiirinde korkudan uzak, aklın ışığında hareket eden özgür insanların olduğu bir ülke özlemini duyarız şairin dizelerinde. Sadece bir özlem değildir bu aynı zamanda eğitimle ilgili düşüncelerine ve çözüm önerilerine de tanık oluruz. Bu şiir aynı zamanda insani yaşam koşullarını göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü insan onurlu, özgür, korkulardan uzak ve aklın ışığında kendini gerçekleştirebilir.

*Düşüncenin her korkudan azad olduğu bir ülke
Bir ülke ki insanları dimdik
Dünya duvarlarla bölünmemiş
Kelimeler gönlün derinliklerinden fışkırır,
Emek kemale uzatır kollarını,
Aklın ırmağı, alışkanlıkların karanlık çölünde kuruyup gitmemiş.
Ne olurdu Tanrım! Benim yurdum da böyle bir ülke olsa (Akın 2015: 127).*

Tagore'un insan doğasına inebilmesi, insancıl duygulara sade bir şekilde yer vermesi ve bu duyguların evrenselliği onun pek çok insanı etkilemesine sebep olmuştur. Bu konuda William Butler Yeats şunları yazmaktadır:

Bu şiirler, hanımlar sayfalarını tembel ellerle çevirip yaşamın anlamsızlığına (daha o kadar tanınmışlardır yaşamı) iç çeksinler diye; üniversite öğrencileri, çalışma zamanı gelince bir yana bıraksınlar diye taşınmayacaklara oraya buraya. Kuşaklar değiştikçe yollarda yolcular söyleyecek onları, sevgililer birbirlerini beklerken onları mırıldanınca kendi acı tutkularının yıkandığı, yeniden gençleştiği bir körfez gibi görecekler bu Tanrı sevgisini. Şairin yüreği, küçülmeden, düşmeden hep akıyor bu kişilere; anlaşıldığını biliyor çünkü. Yüreği onların yaşamlarıyla dolu (Tagore 2017: 38).

İkinci Dünya Savaşı Tagore'u sarsmıştı ama o yine de insanlara olan inancını tümüyle yitirmedi. Uygarlığın yıkıntılarına bakarken, "Gene de insana olan inancımı yitirmek gibi ağır bir günah işlemeyeceğim ben," diyordu. İnsanların yeryüzündeki sorunlara henüz çözümler bulamadıklarını, yaşamın anlamını keşfedemediklerini düşünüyordu. Ölümünden birkaç gün önce (27 Temmuz 1941) şunları yazdı:

İlk günün güneşi
 Soruyu sordu
 Yaşam ilk belirlediğinde
 Kimsin sen?
 Yanıt yok.
 Yıllar, yıllar geçti
 Günün son güneşi
 Sordu son soruyu
 Batı denizinin kıyısında
 Sessizliğinde gecenin
 Kimsin sen?
 Yanıt alamadı” (Dutta, Robinson 1996: 367).

Rabindranath Tagore 7 Ağustos 1941’de Kalküta’da öldü.

Sonuç

Tagore dünya medeniyetinin zihnine şiirleriyle kazınmış bir kişiliktir, bu ün yalnızca çok sayıda şiir yazmasından ileri gelmiyordu. O, insanlık tarihinin en zor ama bir o kadar da kolay başarabileceği bir şeyi, sevgiyi yakalamıştı şiirlerinde. Rabindranath Tagore sıradan bir insan değildir. On dokuzuncu yüzyılda Hint ruhunun gerçek bir tezahürüdür. Irk rekabetinin ve dini bölünmenin çok güçlü olduğu dünyada barış ve güzelliği savunur. Dini sevgiyle özdeşleştirmesi anlamında onun söylemi evrenseldir. Biz onun eserlerinde kendimizi, kendi gerçek niteliğimizi görüyoruz. Bu konuda Tevet “Tagore bize ruhumuzun aynasını anlatmıyor, tasvir etmiyor, ona bakınız demiyor; yalnız o aynayı bize uzatıyor ve ona bakmayı bize bırakıyor. Biz bu aynaya bakınca kendimizi görüyor, kendi manamızı anlıyoruz” (Tevet 1950: 37) diyor. Tagore’un eserlerinde özellikle şiirlerinde doğa, insan ve Tanrı ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır. Tagore dünyanın değişen, insanı rahatsız eden tüm görüntüleri karşısında ya da insanın her ümitsizlik hissettiğinde, sonunda gerçeğin ve güzelliğin hâkim olacağına yürekten inanmıştır. Ona göre, insana karşı sevgi duymadıkça, ona ilişkin doğru bir görüşe asla sahip olamayız. Uygarlık, üretmiş olduğu gücün miktarıyla değil, aynı zamanda ne kadar evrilmiş olduğu ve insanlık sevgisini, yasaları ve kurumlarıyla ne kadar ifade edebilmiş olduğuyula değerlendirilmeli ve ödüllendirilmelidir. Tagore göre ne zaman eski bir uygarlık çöküş dönemine girip yok olsa, bu, kalbin nasırlaşması ve insanın değerinin anlaşılması yüzünden olmuştur. Ve ne zaman devlet, halka salt güçlerinin bir aracı olarak baksa, köleliğe zorlayarak ve bütün araçlardan yararlanarak güçsüz ırklar üzerinde baskı uygulasa bu aynı zamanda insanın kendi özgürlük sevgisine ve tarafsızlığına darbe indirmesi anlamına gelir (Tagore 2000:92). Çünkü Tagore’a göre, insanın gerçekliğini sağlayan tek şey, yalnızca sevgi ve adaletle beslenebilir. Bu nedenle Tamer “Tagore’nin yaşamı da eserleri de sevgiyle örülmüştür. Sanatçının dünyasına girebilmek için kullanılması gereken anahtar sözcükte ‘sevgi’ olacaktır” diye yazmıştır (Tagore 2001:10). Rabindranath Tagore’un felsefi ve manevi düşünceleri, dilin, kültürün ve milliyetin tüm sınırlarını aşar. Şair ve mistik Tagore yazılarında bizi manevi bir arayışa sokar ve bize sonluların ortasında sonsuzluk, her çeşitliliğin kalbinde birlik, tüm varoluşun ve evrenin içindeki şeylerin Tanrısal bir ifadesini verir.

Kaynaklar

- Akın, Mürüved (2015) “Rabindranath Tagore’nin Şiirlerinin Eğitimbilim Açısından İncelenmesi”, *Hint ve Şiirin Sesi Rabindranath Tagore’nin Eğitim Görüşleri ve Santiniketan Okulu’ndaki Uygulamaları*, Ed. Bahri Ata, Ankara: Pegem Akademi.
- Ata, Bahri (2015) *Hint ve Şiirin Sesi Rabindranath Tagore’nin Eğitim Görüşleri ve Santiniketan Okulu’ndaki Uygulamaları*, Ankara: Pegem Akademi.
- Dutta, Krishna, Robinson, Andrew (1996) *Rabindranath Tagore The Myriad- Minded Man*, Great Britain: Bloomsbury Publishing.
- Güven, Rasih (2000) *Rabindranath Tagore ve Ateşböcekleri*, Ankara: Can Reklamevi Basın Yayın.
- Meriç, Cemil (2012) *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tagore, Rabindranath (1995) *Aşka Çağrı: Şiirler*, çev. Tarık Dursun K., İstanbul: Say Yayınları.
- Tagore, Rabindranath (1999) *Şairin Dini*, çev. Hikmet Hikay, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Tagore, Rabindranath (2000a) *101 Şiir*, çev. Gökçen Ezber, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Tagore, Rabindranath (2000b) *Sadhana Yaşamın Kavranışı*, çev. İbrahim Şener, Çiğdem Öndem, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Tagore, Rabindranath (2001) *Profil*, Haz. Ülkü Tamer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tagore, Rabindranath (2005) *Bahçıvan*, çev. A. Cengiz Büker, İstanbul: Okyanus Yayınları.
- Tagore, Rabindranath (2009) *Firari*, çev. Aytek Sever, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Tagore, Rabindranath (2010) *Gitanjali Yakarışlar*, çev. Aytek Sever, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Tagore, Rabindranath (2011) *Oyun Kartları Krallığı*, çev. Füsun Tayanç, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Tagore, Rabindranath (2012) *Creative Unity*, Pergamino Yayınları
- Tagore, Rabindranath (2015) *Gitanjali*, çev. Bülent Ecevit, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Tagore, Rabindranath (2017) *Sessizlikle Yıka İçini*, çev. Ülkü Tamer, İstanbul: Sözcükler Yayınları.
- Tevet, Fethi (1950) *Tagore Külliyyatı I Hayatı ve Eserleri*, 2. Baskı, İstanbul: İkbâl Kitabevi.
- Yalın, Filiz Arzu.(2015) “Rabindranath Tagore’nin Din ve Ahlak Anlayışı”, *Hint ve Şiirin Sesi Rabindranath Tagore’nin Eğitim Görüşleri ve Santiniketan Okulu’ndaki Uygulamaları*, Ed. Bahri Ata, Ankara: Pegem Akademi.



GELENEKSEL ERZURUM EVLERİNİN İSTATİSTİKİ VERİ ANALİZİ STATISTICAL DATA ANALYSIS OF TRADITIONAL ERZURUM HOUSES

TEMEL SAĞLAM

Dr., Şükrüpaşa İlkokulu Yakutiye Erzurum
Dr. Şükrüpaşa Primary School Yakutiye Erzurum
sağlamtemel04@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4633-5688>

HÜSEYİN YURTTAŞ

Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü
Prof. Dr. Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Art History
hyurttas@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-3968-5321>

Atıf / Citation

Sağlam, T.- Yurttaş, H. 2020. "Geleneksel Erzurum Evlerinin İstatistiki Veri Analizi". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020), 405-442

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 28.08.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 24.12.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4301>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

GELENEKSEL ERZURUM EVLERİNİN İSTATİSTİKİ VERİ ANALİZİ STATISTICAL DATA ANALYSIS OF TRADITIONAL ERZURUM HOUSES

TEMEL SAĞLAM - HÜSEYİN YURTTAŞ

Öz

Anadolu yapı sanatının önemli bir bölümünü geleneksel evler oluşturmaktadır. Anadolu'daki bu evler, farklı bölgelere ayrılarak sınıflandırılmaktadır. Bu sınıflandırmanın kayda değer bir bölümü de geleneksel Erzurum evlerinden müteşekkildir. Erzurum evleri, tandirevli planları bakımından diğer bölge evleri ile farklılık göstermektedir. Geleneksel Erzurum evinin diğer bütün oylumlarının da belirleyicisi olan tandirevi, çok işlevli mekân kurgusu ve mimarisi ile özgün bir yapı elamanıdır. Erzurum şehir merkezinde belirlenen 224 geleneksel evin 180 tanesi tandirevli plan üzerine inşa edilmiştir. Çoğunlukla iki katlı olarak yapılan Erzurum evleri; tandirevinin de bulunduğu zemin katı kışlık, cumbalı/çıkmalı üst kat da yazlık olarak tasarlanmıştır. Haremlik-selamlık bölümlemesi kıstasına uygun planlanan Erzurum evleri, ortalama 290 m² alan üzerine kurulmaktadır. Bu alanın 140 m²'lik kısmı, ahır ve mereği de içerisine alan bahçe bölümüdür. Evin zemin katı 155 m², üst katı da 110 m² olmak üzere toplam 265 m² kapalı kullanım alanına sahiptir. Geleneksel Erzurum evinin zemin kat yüksekliği ortalama 3,80 m, üst kat yüksekliği ise 3,50 m'dir. Erzurum evleri, tandirevleri, çıkmalı cepheleri, tırhıçlı kapıları, altın oranlı pencereleri ve düz dam örtüleri ile Anadolu Türk evinin müstesna bir örneğini temsil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk evi, Erzurum evi, geleneksel ev, tandirevi, başoda, cumba.

Abstract

Traditional houses constitute an important part of the Anatolian art of construction. Traditional houses in Anatolia are classified into different regions. Traditional Erzurum houses constitute a significant part of this classification. Traditional Erzurum houses differ from the other regional houses in terms of their plan of tandir. Tandirevi, which is the determinant of all the other sizes of the traditional Erzurum house, is an original building element with its multi-functional space structure and architecture. 180 of 224 traditional houses in Erzurum city center were built on a plan. Mostly two-storey Erzurum houses; The ground floor, including the tandirevi, is designed as a winter floor and the upper floor with bay window. Erzurum houses, which are planned in accordance with the criteria of Haremlik-Selamlık division, are built on an average area of 290 m². 140 m² of this area is the garden section which includes the barn and the vine. The ground floor of the house is 155 m² and the top floor is 110 m². The traditional Erzurum house has an average floor height of 3.82 m and an upper floor height of 3.47 m. Erzurum houses represent an exceptional example of the Anatolian Turkish house with its tandirreves, projected façades, knurled doors, golden-proportioned windows and flat roofs.

Key Words: Turkish house, Erzurum house, traditional house, tandirevi, başoda, bay window.

Structured Abstract

The Turkish House, which constitutes a very important part of the Anatolian art of construction, has developed and enriched by showing functional and architectural differences in different regions. One of the areas where the traditional Turkish house gained shape is the Erzurum region in the east of Anatolia.

Traditional housing; was produced as a result of the social, cultural and economic structure of the society, technology level, lifestyle and philosophy, aesthetic concerns, nature – structure and structure doğa human relations. The urban fabric consisting of traditional dwellings and traditional dwellings strengthens the social ties of the society with its spatial and urban structures on the human scale and ensures the continuation of the social ties with the human environment.

Traditional Turkish house; Compliance with life, nature, environmental conditions, realism, rationality, solution from the inside out, inner outer harmony (the sincerity inside the house and the expression of simplicity inside the house), consistency is formed from the principles of formation. The traditional Erzurum house, adhering to the upper class of the Turkish house, brought different plans and architectural practices and influenced many regions around it, enriching the traditional Anatolian house. The traditional Erzurum house shows a unique plan analysis by differentiating it from the other regional houses with the implementation of the plan with tandrev. Tandirevi is the determinant of the plan implementation as the most important volume of design (Plan 1,2). The sofa, which is generally decisive in the classification of residences, appears on the upper floors of Erzurum houses. Erzurum houses; adhering to the criterion of haremlik-selamlık, has a two-storey detached plan with garden, barn and pasture.

There have been many important factors affecting the construction, plan, number, artisticity and sustainability of traditional Erzurum houses. These factors; geographic, geological, political, economic, natural disasters and interaction areas can be identified under different headings (Table 1).

There are 140 of the 224 traditional Erzurum houses identified in the city center of Erzurum. 84 houses are determined by both written sources and verbal transmission. Existing houses; The original houses are the ones that have survived to the present day with the main structure being preserved, the houses that have been restored, the houses that have been completely destroyed by the repairs and alterations, and the houses that are in derelict condition.

It can be seen that the early examples of traditional Erzurum houses were examples of houses made in the 18th century and the classical ones in the first three quarters of the 19th century and the last period in which the traditional style was disrupted until the end of the 19th century and the middle of the 20th century.

The main material of traditional Erzurum houses is stone. Both the inner and outer walls of the ground floor and the outer walls of the upper floor are generally made of stone material, with the foundation walls without exception to the level of flooding. The interior walls of the upper storey are complemented by filler material, mostly of either a rustic or a baghdadi type. The top cover of the Erzurum house is flat roof. The main material of the flat roof is wood and earth (Photo 1-6). The woodwork of the Erzurum houses was made with fine workmanship. In addition, wooden applications with excessive plastic workmanship on the wardrobe-load-flower bed, poles and ceilings are decorated with magnificent motifs (Photo 12-14).

The facade arrangements of traditional Erzurum houses are determined by the sizes required by the material and function used. The façades of the Erzurum houses were built with square-convex and vertical staging of the ground-exit-upper floor-eaves masses. When the three-tiered façade system, which goes linearly towards the street, is made across the street, ler houses that communicate with each other "emerged. The most distinctive part of the façades of the Erzurum houses from the other regions of Anatolia is the junction of the flat roof and eaves (Photo 5, 17, 20).

In the traditional Erzurum houses, the ground floor is divided into preparation, work and necessity units. On the ground floors of Erzurum houses; There are building elements such as gardens,

stony, stairs, toilet and baths, passage halls, winter rooms, tandirevi and pantry. Each building element has its own traditional elements and enriches these building elements (Photo 7-10). The upper floors of the Erzurum houses are mostly climbed by staircases with two steps in the middle shelf. The upper floor is composed of building elements such as living room, summer rooms, chest room, as well as the protruding headroom according to the shape of the hall. In the last stages of the traditional Erzurum houses, ie the houses built since the beginning of the 20th century, we see the application of the terrace floor and the roof floor (Photo 11-14).

The mass adornment obtained from the unique heavy, dwelling structure of the stone constitutes the most valuable adornment of Erzurum houses. The effectiveness of the mass stone adornment increases the light shade of the door and window openings on the façade, the gradual structure of the protrusions, the color transitions of wood and stone, as well as the stone wall joints (Photo 20). Corner chamfers, beautiful examples of calligraphy inscriptions and plaster columns on the facades are details of the stone decorations of the facades. Tandirevi leaded fountains, stone bricks, tandirbasi and coffee stoves are the elements of the building where the interior stone decoration is intense (Photo 21-22). Wooden decorations are observed on the facades, doors, beams, eaves, bay windows, bay windows, windows and eaves, while the interior architecture is observed on the structural elements of the house, stairs, cupboard-load, flower bed, cover systems and ceilings. One of the most successful applications of Erzurum houses is the wood workmanship, which gave very good examples (Photo 23). The symbolic motifs of the art nouveau art style made with iron material in the over-the-door window networks have been transformed into a stencil technique and stucco applications on the window frontal and ceiling.

Traditional houses representing an important branch of Anatolian cultural inventory and construction art should be preserved and transferred to the future by preserving the street textures. It is a very important issue to make Erzurum known and known in this sense with its rich data on behalf of traditional house architecture. City promotion tours should be added to the developing winter tourism and this rich cultural heritage should be evaluated as deserved.

1. Giriş

İnsanlık tarihinde evlerin ilk defa ortaya çıkışı Neolitik dönemde (Cilalı Taş Devri) olmuştur. Daha önce avcılık ve toplayıcılıkla geçinen, mağara, ağaç kovuğu gibi tabii mekânlarda yaşayan insan, yaklaşık dokuz bin yıl önce ulaştığı bu dönemde artık maddi ihtiyaçlarını üretebilecek bir duruma kavuşarak tarımla uğraşmaya, hayvanları evcilleştirmeye ve kendi oturacağı evi yapmaya başlamıştır (Akın, 1995: 507). Bu dönem evleri çoğunlukla kerpiç veya taş yapılarıdır. Ahşap kirişli, düz damlı bu ev tasarımı, Mezopotamya bölgesinde günümüze kadar sürmüştür. Aynı şekilde, Çatalhöyük'teki evlerin bugünkü Orta Anadolu evleriyle büyük benzerlikleri vardır. Diyarbakır'ın kuzeybatısında Ergani yakınlarında bulunan Çayönü yerleşmesinde ise düzenli plana sahip ev tiplerinin çeşitli kültür katlarında tekrar tekrar inşa edildiği görülmekte ve ilk defa burada, yerleşme düzeni açısından ileri bir aşamayı temsil eden meydan düşüncesinin ortaya çıktığı belirlenmektedir (Reother, 1926: 205-216).

Anadolu Türk evi tasarımında daha çok çıkmaz sokak biçiminde gördüğümüz avlulu evler, MÖ. 3. bin yılından itibaren Mezopotamya bölgesinde gözlenen konut tipidir (Kuban, 1995: 195-209). Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye'de MÖ. 2000'li yıllarda görülen "hilani" türü evler (Akın, 1995: 507), simetrik dar, uzun ve çok katlı yapıları ile Erzurum'da da olduğu gibi Anadolu'da iç kale evlerinde kullanım alanı bulmuştur. MÖ. 500'lü yıllardan itibaren İran-İrak ve Suriye bölgesinde, 1221 yılından öncesine tarihlenen Afganistan'daki dört eyvanlı Bamyân evlerinde olduğu gibi sıkça karşılaşılan eyvan türü konut tipi (Reother, 1926: 205-216), Anadolu'da daha çok medrese, darüşşifa, hamam ve saray mimarisine

kaynaklık teşkil etmiştir. Türk evi planında bazı değişikliklerle orta sofalı ev (Eldem, 1954: 89) tasarımına dönüşen eyvanlı evler, Anadolu'nun hemen bütün yörelerinde görülen ev tipi biçimidir. Geleneksel Erzurum evlerinde tandirevi kırlangıç örtüsüne kaynak gösterilen ve MÖ 200'lerden günümüze kadar kullanılagelen kubbeli evleri (Akın, 1991: 249-258) esasen Anadolu'da Harran bölgesindeki evler temsil etmektedir. Doğu Anadolu'dan Hazar denizine kadar olan bölgedeki dağlık kesimde ve ayrıca Kuzey Afganistan ile Tacikistan'da ortaya çıkan "tüteklikli" evler, Erzurum'un tandirevli evleriyle büyük bir benzerlik göstermektedir (Köşklü, 2005: 155).

Anadolu Türk evinin oluşmasında, Anayurt'tan Anadolu'ya gelinceye kadar uğranılan coğrafyanın maddi kültür katmanları ile etkileşim muhakkaktır, ancak yeterli değildir. Türklerin öz kültürlerinde olan yapı birikim tecrübesi, konut yapımında oldukça belirleyici olmuştur. Orta Asya'da Erken ortaçağda iki tip evin kullanıldığı, bunlardan birisinin portatif, diğerinin ise daimi olduğu anlaşılmaktadır. Portatif olanların "Yurt" adı verilen çadırlar olduğu ve 200 kişiyi barındırabildiği, daimi konutların ise M.S. 6. ve 7. yüzyıllarda saray olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır (Cezar, 1977: 48-49). Hunlar ve Göktürkler'de yaygın olan meskenler "yurt" tipi diye de anılan ancak Orta Asya'da bu gün daha çok "ak öy" veya "boz üy" gibi isimlerle anılan çadırlardır (Çoruhlu, 2007: 158). Aynı ailenin bir arada bulunan çadırlarına "avul" denilmekte, bu avulların toplanması ile "oba" meydana gelmektedir (Aksoy, 1963: 39-40). Bu çadırların, Türk evi ile ilişkilendirilmesiyle beraber aynı zamanda kümbet mimarisinde, medrese ve diğer mimari yapıtların bazı birimlerinde de etkisi gözlenebilmektedir. Asya Hunlarında "kışlak" duvarlarının dövmüş veya sıkıştırılmış topraktan yapıldığına dair bazı bilgileri Çin kaynaklarından öğrenebilmekteyiz (Kafesoğlu, 1986: 77). Hun çağına ait mezarlarda görülen ileri seviyedeki dülgelik tekniği, mesken yapım teknikleri ile ilgili bilgi de vermektedir (Ögel, 1991: 165). Kurganların yapım tekniğinde kullanılan ot karışımı sıkıştırılmış toprak geleneği günümüze kadar uygulanagelmiştir (Sağlam, 2019: 83). Orta Asya'da hayvancılıkla geçinen ve göçebe hayatı yaşayan Türklerin yaylalarda barınak olarak kullandıkları çadırın iç düzeni ile Anadolu Türk evinin iç düzeni, bir orta mekân etrafında toplanma bakımından benzer özellikler taşımaktadır (Küçükerman, 1988: 32).

Türkler, yerleşik düzene geçer geçmez "Türk Evi Plan Tipleri" meydana gelmemiştir. İslamiyet'in kabulüyle birlikte Türkler yaşam tarzında daha kapalı ve mahremiyeti ön plana çıkaran yapılar yapmaya başlamışlardır. İslamiyet'teki kadın mahremiyetinin gerekliliği anlayışı, ev planlarını bu açıdan belirlemiştir. Esas olarak giriş ya da orta katta ve evin ön cephesinde erkeğin yaşadığı "selamlık", üst katta ve evin arka cephesinde ise kadının yaşadığı "haremlik" birimlerinden oluşan bu anlayış hep korunagelmiştir. İslami dönem Türk evinde, "Beküm" denilen sofa, eve ana kapıdan girildiğinde insanı karşılayan ve ortak yaşamın geçtiği ana mekândır. Mutfak zemin katta bulunur; "aşdamı", "aşocağı" "aşlık" ve Erzurum Evlerinde "tandirevi" gibi isimlerle anılagelmiştir. İçerisinde "sergen", "görünçlük" denilen raflar, ocak, ekmek pişirmeye yarayan tandır ve çoğu zamanını burada geçiren kadının oturması için sedirler bulunmaktadır (Karpuz, 1999: 450-456).

Türk evinin oluşumunu belirleyen dış etmenlerin ve inancın yanı sıra, etkili olan bir diğer unsur da Türklerin sosyal yaşantıdır. Türkler nesiller boyunca toplu halde yaşamışlardır. Bu geniş aile yapısı nedeniyle büyük ve çok sayıda mekâna da ihtiyaç duyulmuştur. Ayrıca bu kadar kalabalık bir ailenin yiyeceklerinin korunması, üretkenliğinin

(halı, kilim veya dokuma tezgâhı gibi) devam ettirilmesi ve hane içinde yeni evlenecek olan oğul ve gelin için de ayrı bir mekân düşünülmüştür. Bu nedenle Türk Evinde birçok ailenin barınabileceği kadar çok sayıda oda bulunmaktadır (Azezli, 2009: 10). Türk evinin gelişimini belirleyen bir diğer öge de aile içi iş paylaşımıdır. Türklerde ev, kadının bir yaşama alanı gibi düşünülmüştür. Evin dışarıyla olan bağı ve işe temini sorumluluğu da tamamen erkeğe verilmiştir. İslami dönem Türk kültüründe aile dışındaki yaşantılarında erkekler ile kadınlar ayrılmakta, iki ayrı topluluk olarak görünmektedir. Kadın çalışmalarını ve her türlü toplumsal faaliyetlerini ev içinde sürdürür, hayatını evde geçirirdi. Ayrıca İslamiyet'in etkisiyle ev yaşantısı tamamen dışa kapalı bir ortam şeklinde düşünülmüş, bahçe duvarları birinci kat seviyesine kadar yükseltilmiştir. (Arseven, 1968: 572).

Türkler Anadolu'ya yerleşmeye başlayınca, daha önce burada mevcut olan kültür katmanlarının etkisinde kalmışlardır (Gültekin, 2007: 1). Anadolu'da gelişen ev kültürü, insanların sosyokültürel yapısına, yörenin iklimine, topoğrafyasına, o yöredeki yerel yapı malzemesinin cinsine bağlı olarak da değişmiş ve gelişmiştir. Bu değişken coğrafi koşullar Türk insanının inanç ve değerleriyle birleşerek çeşitli yapısal farklılıklar oluşturmuştur. Bunlar bölgelere göre çeşitlilik göstermektedir. Anadolu Türk Evi'nin oluşumu, doğaya ve yaşama bağlı olan Türklerin çadır hayatının yerleşik hayata yansması gibidir. Bu yüzden konutlarda estetik ve biçim kaygısından çok gerçekçi ve fonksiyonel bir tutum sergilenmiştir. Planın ve strüktürün oluşumunda topoğrafyaya ve çevre koşullarına uyulmuştur. Akılcı, esnek ve pratik çözümler uygulanmıştır. Tasarım içten dışa doğru gelişmekte olup, her detay insan boyutlarına göre düzenlenmiştir. Bu nedenle; Türk Evi, insanın rahatı, düzenli yaşaması için tasarlanmış bir ev tipidir. Geleneksel Türk evi; yaşama, doğaya, çevre koşullarına uygunluk, gerçekçilik, akılcılık, içten dışa çözüm, iç dış uyumu (Evin içindeki içtenlik ve yalınlığın dışa vurumu), tutumsallık şekilde oluşum ilkelerinden meydana getirilmiştir (Bektaş, 1996: 24-30).

Anadolu yapı sanatının çok önemli bir bölümünü oluşturan Türk Evi, değişik bölgelerde fonksiyon ve mimari farklılıklar göstererek gelişmiş ve zenginleşmiştir. Geleneksel Türk evinin biçim kazandığı alanlardan birisi de Erzurum bölgesidir. Anadolu'nun doğusunda, Fırat havzasının kuzeyinde, birbirine düğümlenen yüksek dağlar arasında, yaklaşık 2000 m rakımda kurulan Erzurum şehri, tarih boyunca siyasi çekişmelerin ortasında kalmıştır (Kürkçüoğlu, 2007: 1). Bizans imparatoru II. Theodosios zamanında (408-450) 415 yılında kurulan kale ile şekillenen şehir, birçok medeniyete ev sahipliği yaptıktan sonra (Küçük, 1995: 321) 12. yüzyıldan itibaren Türklerin anıt yapıları ile gelişmiştir. 1530'lu yıllarda Osmanlı imarı ile ihya edilen Erzurum, tarihi ipek yolu ve ticari gümrük noktası olarak büyümüştür (Küçükoğlu, 2018: 26-42). Osmanlı döneminde ekonomik olarak zenginleşen şehrin mimari faaliyetleri artmış, buna bağlı olarak konut mimarisinde de müstesna örnekler ortaya konulmuştur.

2. Ana Belirleyicilerine Göre Geleneksel Erzurum Evleri

Geleneksel Erzurum evlerinin yapımını, planını, sayısını, sanatsallığını, ve sürdürülebilirliğini etkileyen çok önemli etmenler olmuştur. Bu etmenler; coğrafik, jeolojik, siyasal, ekonomik, doğal afet ve etkileşim alanlarında daha yoğun olmak üzere farklı başlıklar altında tespit edilebilmektedir.

Olay-Etmen	Tarih	Açıklama
Jeolojik oluşum.	150 ile 30 milyon yıl önce	Kargapazarı Dağları'ndaki Şivişli taş ocağından temin edilen karataş, aynı kaynaktan alınan Ağveren taş ocağının boztaşı, Dumlu Dağları'ndaki Kamber taş ocağından alınan kırmızıtaş, Serçeme deresinden alınan göktaş, bu jeolojik olaylar sonucunda ortaya çıkan volkanik kayalardan meydana gelir ve Erzurum mimarisinde kullanılan taş malzemenin kaynağını oluşturur.
İklim	-----	Yazları sıcak ve kurak, kışları soğuk ve kar yağışlı olan karasal iklim kuşağı, evlerin temel belirleyicilerindedir.
Ormanlar	5. yy'dan itibaren	Sarıkamış-Soğanlı dağı ormanları, Oltu/Şenkaya- Karınca Ormanları Erzurum evlerinin ahşap malzeme ihtiyacını karşılamaktadır.
Toprak	5. yy'dan itibaren	Erzurum sazlığı mera toprağı, evlerin düz dam örtü ince katman çamuru, duvar harcı çamuru ve sıva çamuru olarak kullanılmıştır.
Kale inşası.	415	Şehrin kurulması, şehrin yerinin ve gelişim yönlerinin belirlenmesi. Erzurum evlerini ve sokak oluşumlarını etkilemiştir.
Saltuklu Beyli Erzurum Selçukluları Anadolu Selçukluları	1072-1202 1202-1230 1230-1242	Şehrin mimarisine kaynaklık eden Kale Mescidi, Tepsi Minare, Ulu Cami, Emir Saltuk Kümbeti gibi anıt yapılarının inşası.
Moğol işgali	1242	Şehrin tamamını etkileyen yıkım olmuştur.
İlhanlı hâkimiyeti.	1256-1336	Çifte Minareli Medrese, Yakutiye Medresesi, Ahmediye Medresesi ve birçok kümbet yapısı, şehrin mimarisine kaynak ve ilham olmuştur.
Eratnahtar Karakoyunlular Akkoyunlular	1335-1381 1380-1468 1434-1502	Bu dönemde şehir sürekli muhasara altında kaldığı için imar bakımından gerilemiştir.
Osmanlı hâkimiyeti	1517-1923	Geleneksel Erzurum evlerinin günümüze gelen bütün örnekleri bu dönemde yapılmıştır.
Düzenli ve planlı ilk imar çalışmaları	1530'lu yıllar	Şehrin tamamını etkileyen yeni ve düzenli imar çalışmaları adeta Erzurum'un yeniden kurulmasına sebep olmuştur. Beylerbeyi Sarayı ve paşa konakları bu dönemde yapılmıştır. Günümüze gelebilen konakların prototipi bu dönemde yapılan paşa konaklarıdır.
Dini-ticari ve sivil mimarinin yoğun yapılaşması	1558-1910	Rüstem Paşa Bedesteni (Taşhan) gibi 35 han ve kervansaray, Lalapaşa Camii gibi 80'e yakın cami ve mescit, Kuşunlu Medresesi gibi 48 medrese, Lalapaşa Hamamı gibi 18 hamam, Şabahane Çeşmesi gibi 395 çeşme, çok sayıda çarşı, mektep, kamu binası ve konut yapılmıştır.
Erzurum Gümrüğü'nün kurulması ve işletilmesi	1570-1914	İpekyolu transit ticaret yolu üzerindeki Erzurum gümrüğü özellikle XVII. yüzyılda büyük miktarlarda gelir elde etmiş ve şehrin imarını etkilemiştir. Bu dönemde kalıcı olarak 32 zanaat grubu oluşmuştur.
Kasr-ı Şirin Antlaşması	1639	Trabzon-Erzurum-Tebriz yolunun yoğun ticari faaliyetleri, şehrin zenginleşmesine ve büyük konakların yapılmasına sebep olmuştur.

İran Safavi Hanedanının devrilmesi ve iç karışıklıklar	1722-1735	Ticaret yolunun güvenliğini etkileyen iç karışıklıklar ekonomik gerilemeye sebep olmaktadır. Bu da şehrin imarını olumsuz yönde etkilemiştir.
Birinci Rus işgali	1828-29	Geleneksel konutların bir kısmı yıkılmış, bu konutların bazıları Ruslar tarafından karargâh binası olarak kullanılmış ve konutların üzerlerinde bazı değişiklikler yapılmıştır. 30000'e yakın Ermeni tebaa bu işgal sonrası Erzurum bölgesinden Revan'a götürülmüştür. Kafkaslardaki Müslüman halkın bir bölümü de Erzurum'a göçe zorlanmıştır. Bu nüfus değişimi şehrin ticaretini etkilediği gibi imar faaliyetlerini de geriletmiştir. Bu işgaldeki gözlemler ile ilk şehir haritası, 1853-1855 yıllarında, Ivan Fyodorovich Paskevich'in personellerinden Albay Ushakov'un keşif haritası olarak çizdikleridir.
Konsoloslukların açılması	1835-1900	Erzurum'da 8 ayrı devletin konsoloslugu açılmıştır. Bu konsolosluk binaları geleneksel evlerin yapısını, batılılaşma dönemi mimari üslubu dönüşümleri ile etkilemiştir.
Deprem	1859	4264 bina tamamen yıkılmış, 20000'den fazla insan evsiz kalmıştır. Yani şehrin üçte ikisi bu depremde tamamen yıkılmıştır. Günümüze gelebilen geleneksel Erzurum evlerinin en belirleyici olaylarından biri bu depremdir.
Tabyaların yapılması	1860	Şehri çevreleyen sur duvarları yıkılmış, taşları tabyalara taşınmıştır. Şehrin ana arterlerini oluşturan caddeler bu sur duvarlarının yerlerinden geçmektedir. Kale etrafındaki hendekler doldurulmuş ve imara açılmıştır. Günümüze gelen bu dönem evlerinde devşirme taş malzeme dikkat çekmektedir.
İkinci Rus işgali	1877-78	Yaklaşık altı ay işgal altında tutulan Erzurum şehri büyük çoğunlukta yıkılmıştır. Rusların konaklara müdahaleleri bu dönemde de devam etmiştir.
II. Abdulhamit dönemi	1876-1908	Günümüze gelebilen geleneksel Erzurum evlerinin büyük bir bölümü bu dönemden kalmadır. Bu dönemin birinci yarısında klasik Erzurum evleri, ikinci döneminde ise batılılaşma üslubu ile yapılan evler görülmektedir.
Birinci Dünya Harbi	1914-1918	Üçüncü Rus işgalinin de (1916) içinde olduğu bu dönem, şehrin en büyük yıkımlarından birisine sebep olan olaydır. Geleneksel Erzurum evlerinin büyük çoğunluğunun özellikle Ermeniler eliyle yakıldığı ve yıkıldığı bilinmektedir.
Lambert Erzurum kent planı	1939	Ulusal mimarlık döneminin kent planı olan Lambert planı aynı zamanda bilimsel ilk imar planıdır. Paşalar Caddesi, Kolordu binaları, Mareşal Hastanesi, vali konağı, Polis Evi (Otel), İnhisar (tekel) binası, Halk Eğitim Merkezi (günümüzde yıkılmıştır), müze ve paşa sarayları bu dönemde yapılmıştır.

Tablo 1. Geleneksel Erzurum evinin yapımını, yapısını ve sürdürülebilirliğini etkileyen olaylar tablosu.

3. Mevcut Durumuna Göre Geleneksel Erzurum Evleri

Erzurum şehir merkezinde belirlenen 224 geleneksel Erzurum evinin 140 tanesi mevcuttur. 84 ev ise gerek yazılı kaynaklarla ve gerekse sözlü aktarım yoluyla tespit edilen evlerdir. Mevcut evler; orijinal olarak günümüze gelebilen evler, ana yapının korunduğu onarımlarla günümüze gelebilen evler, restore edilen evler, onarım ve değişikliklerle yapısı tamamen bozulan evler ve metruk durumda olan evlerden oluşmaktadır.

Mevcut Olan Geleneksel Erzurum Evleri				Kaynaklardaki Geleneksel Erzurum Evleri		Toplam
Orijinal ve Onarım Gören Evler	Restore Edilen Evler	Yapısı Bozulan Evler	Metruk Durumda Olan Evler	Belgeli Olan Evler	Sözlü Nakil Yolu İle Belirlenen Evler	
90	29	10	11	49	35	224

Tablo 2. Mevcut durumuna göre geleneksel Erzurum evleri tablosu.

4. Yapıldığı Mahallelere Göre Geleneksel Erzurum Evleri

Erzurum evlerinin yapıldığı ilk mahalleler; Camii Kebir Mahallesi, Mirza Mehmet Mahallesi, Sultan Melik Mahallesi, İbrahimpaşa Mahallesi, Caferiye Mahallesi ve Yeğenağa Mahallesi'nin kuzeybatı yönüne kalan alt taraflarıdır. Bu mahallelerin hemen ardından Karaköse Mahallesi, Alipaşa Mahallesi, Narmanlı Mahallesi, Mehdi Efendi Mahallesi ve Hacı Cuma Mahallesi'nde yeni evlerin inşa edildiğini gözlemlemekteyiz. Üçüncü olarak evlerin yapıldığı mahalleler, Yeğenağa Mahallesi'nin güneydoğu tarafına kalan üst bölgeleri, Dervişağa Mahallesi, Cedid Mahallesi, Yukarı Yoncalık Mahallesi, Şeyhler Mahallesi, Abdurrahman Ağa Mahallesi, Emin Kurbi Mahallesi'dir. Evlerin yapıldığı son Erzurum mahalleleri de, Muratpaşa Mahallesi ve Mumcu Mahallesi'dir. Erzurum evlerinin 20. yüzyılın başlarındaki son dönem örnekleri şehrin muhtelif mahallelerine dağılmış durumdadır.

Mahalle Adı	Mahallenin Eski Adı	Yapı Adı	Sayısı
Kazımkarabekirpaşa Mahallesi	Abdurrahmanağa Mahallesi	Dursun Akgün Evi, Hacı Kemal Gürler Evi, Hancı Ali Evi, Seyfullah Ağa Konağı, Zeki Büyükdacık Evi.	5
	Alipaşa Mahallesi	Ali Ağa Evi, Alipaşa Cami Sokak Evi, Faik Özdemir Evi, Hacı Kazım Bey Evi, Narmanlıoğlu Evi, İpçioğlu Evleri (4), Şakirpaşa Konağı, Zülfiye Gültekin Evi.	11
	Emin Kurbi M.	Eski Dispanser, Gölbaşı İkiz Ev, Gazi Ortaokulu.	3
	Köscömerağa Mahallesi	Hacı Ağa Dede Evi, Komeslilerin Evi, Korucukların Evi, Kömürçüzade Mehmet Efendi Evi, Dursun Akal Evi, Kitapçıların Evi.	6
	Kasımpaşa M. Mahallesi	Hafız Osman Konağı, Saruhanların Konağı.	2
	Yeğenağa Mahallesi	Abdul Gödek Evi, Acemlerin Evi, Albay İhsan Yavuzer Evi, Asım Ünal Evi, Çipaklı Hacı Hafız Hamit Bey Konağı, Faik Albayrak/Tüfekçizadelerin Evi, Fehimoğlu Evi, Fikri Evin Evi, Gödekmerdanların Evi, Habib Baba Konağı, Hacı Çöptür Evi, Hacı Ocakların Konağı, Gülrekerlerin Evi, İsmail Binici Evi, Kömürçüoğlu Mehmet	29

		Beyin Evleri (3), Mehmet Damgacıoğlu Evi, Narmanlıların Evi, Nemlioğlu Konağı, Nusret Gedik Evi, Osman Toprak Evi, Öğretmen İhsan Ayden Evi, Polatların/İsmail Ağa Evi, Rıza Avcı Evi, Rıza Topçuoğlu Evi, Salih Efendi Evi, Soslu Hacı Ali Efendinin Evi, Yoğurtçu Hüseyin Ağanın Evi, Zağgıllilerin Evi.	
Lalapaşa Mahallesi	Bakırcı Mahallesi	Cevad Dursunoğlu Evi, Cimillilerin Evi, Kömürcü Mehmetzadelerin Evi, Şekerci Abdulmuttalip Karadeniz Evi, Tanferlerin Evi.	5
	Karaköse Mahallesi	Cemal Tüzemen Evi, Çeşmeli Ev, Fehemet Ezenin Evi, Gacıroğlu Hacı Mehmet Bey Konağı, Gezli Alaftar Osman Efendinin Evi, Halli Hanımın Evi, İspirililerin Evi, Müştak Bey Konağı, Postacı Kubilay Beyin Evi.	9
	Mumcu Mahallesi	Atatürk Evi, Kömürcüoğlu Evi, Modoğlu Evi, Yılkırkanların Evi.	4
	Gez Mahallesi	Tatbikat İlkokulu.	1
Muratpaşa Mahallesi	Çırçır Mahallesi	Recep Ağa Konağı	1
	Muratpaşa Mahallesi	Çavuşoğlu Konağı, Fizyo Babanın Evi, Hannana Paşa Konağı, Mühürdarların Konakları (2), Nazif Sütçü Evi, Sağsözlerin Evi, Cavit Yılmazoğlu Evi.	8
	Şeyhler Mahallesi	Fazlı Kadioğlu Evi, Molla Hamza Konağı, Saip Efendi Evi, Şengellerin Konağı, Fehim Beyin Evi, Refik Dinler Evi, Yüzbaşı Fahri Beyin Evi, Solakzade Müftü Efendi Evi.	8
Rabia Ana Mahallesi	Ayazpaşa Mahallesi	Alpagutların Evi, Dursun Alkan Evi, Eminerlerin Evleri (3), Emrullah Coşkun Evi, Hadi Efendi Evi, Hattat Mustafa Hulusi Efendinin Evi, Haydar Kurut Evi, Kani Elverdi Evi, Köksal Dadak Evi, Salih Kobal Evi, Malatyalı Çerkez Nurettinin Evi, Nurten Atalay Evi, Postacı Hilmi Beyin Evi, Seyfullah Daşdemir Evi, Vahdettin Kotan Evi, Faik Kumbasar Evi, Agah Beyin Evi, Bayramoğulları Evi, Hevekli Hüseyin Keteci Evi, Osman Oltuluların Evi, Pirimlerin Evi, Saraç Mustafa Kılıçoğlu Evi.	24
	Caferiye Mahallesi	Ahmet Altınok Evi, Gözübüyüklerin/Siyami Demir Evi, Işıklılarn Evi, Cinislilerin Evi.	4
	Camii Kebir Mahallesi	Dulkadirliilerin Evi, Çifteler Konağı, Edip Somunoğlu Evi, Gözübüyüklerin Evi, Mesude Bağlar Evi, Mülhime Çığırkan Evi, Orhan Özyağcıoğlu Evi, Sıra Evler, Zeki Beyin Konağı, Necati Karshoğlu Evi, Hüsnü Kızıltunç Evi, Oltuluların Evi, Abdulhamit Akgün Evi, Hulki Yıldırım Evi.	15
	Cedid Mahallesi	Cedid Yeni Ev, İbrahimhakkıoğulları Evi, Mücahit Dal Evi.	3
	Dervişağa Mahallesi	Ezirmiklilerin Konağı, Mustafa Erdoğan Evi, Mürsel Paşa Konağı, Rıza Şimşek Evi, Şamlıların Konağı, Tahsildar Osman Efendi Konağı.	6
	Emirşeyh Mahallesi	Abdullah Kartal Evi, Avni Beyin Evi, Mehdi Abbas Sokak Evi, Mısır Oteli, Rasim Kullebi Evi, Reşit Keki Evi, Tevfik Şeker Evi.	7

Hacı Cuma Mahallesi	Ağyüreklerin Oteli, Gullepoğulları Konağı, Hacı Cuma Bey Konağı, Halil Altunbay Evi, Haşim Beyin Evi, Karabey Konağı, Muratoğulları Evi, Udavların Konağı.	8	
Hasan-ı Basri Mahallesi	Hacı Rıfat Merdal Evi, Bahattin Ceylan Evi, Paşa Konağı, Semih Beyin Evi.	4	
İbrahimpaşa Mahallesi	Afife Paşa Konağı, Erzurum Evleri, Küçük Bey Konağı, Salih Köprülü Evi, Sarmaşıklı Konak.	5	
Kadana Mahallesi	Karakollukçu Adil Beyin Evi	1	
Lalapaşa Mahallesi	Hatice Paşa Nene Evi, Kadıhafizoğulları Konağı, Müceldili Konağı, Sani Bayrak Evi, Terzi Yusuf Efendinin Evi.	5	
Mehdiefendi Mahallesi	Alemdarların Evi, Baydarların Evi, Halis Baransel Evi, Kobazağilin Evleri (2), Mehmet Sirkecioğlu Evi, Odavlı Mehmet Efendi Konağı, Ketecilerin Evi.	8	
Mirza Mehmet Mahallesi	Ahmet Kayacan Evi, Ali Bayram Evi, Boybeyi Hacı Yusuf Beyin Evi, Feyzullah Efendi Konağı, Hacı Osamın Bayhan Evi, İbrahim Çobanoğlu Evi, İbrahim Uçar Evi, İhsan İşhanlıoğlu Evi, Müştak Yakut Evi, Topçu Ağa Konağı, Zırnıklı Vehbi Efendi Konağı.	11	
Narmanlı Mahallesi	Kobazağilin Evi, Abdulhamit Bey Konağı (2), Ahıskalıların Evi, Hanbeyoğlu Evi, İbrahim Gözeler Evi, Rasim Kola Evi, Süreyya Narmanlıoğlu Evi.	8	
Sultan Melik Mahallesi	Hanağasığilin Evi, Aişe Demir Evi, Avni Algur Evi, Avni Bölen Evi, Kara Kaymakam Beyin Evi, Küme Evler, Recep Akyürek Evi, Muhsin Efe Evi, Yaşar İkizler Evi, Ahıshalıların Evi, Hamza Polat Evi, Şadiye Akgül Evi, Ömer Faruk Algur Evi.	15	
Yoncalık Mahallesi	Fehim Beyin Evi, Hanife Aksakal Evi, Hasan Tosunoğlu Evi, Mehmet Bildik Evi, Alemdarların Evi, İbrahim Yerdelen Evi, Kadir Acar Evi.	7	
Şükrüpaşa Mahallesi	İstasyon Mahallesi	Devlet Demir Yolları Lojmanları	1
Üniversite Mahallesi	Yukarı Köşk Mahallesi	Nüzhet'ül Hazra (Köşk)	1

Tablo 3. Geleneksel Erzurum evlerinin mahallelere göre dağılım tablosu

5. Yapım Yılına Göre Geleneksel Erzurum Evleri

Geleneksel Erzurum evlerinin belirlenebilen ilk örnekleri 18. yüzyıldadır. Evlerin 12 tanesi 18. yüzyıla, 151 tanesi 19. yüzyıla, 61 tanesi de 20. yüzyıla tarihlenmektedir. 19. yüzyıldan kalan örneklerin çokluğu, 1859 yılında meydana gelen büyük deprem sebebiyledir. Erzurum şehir merkezinde belirlenen en eski tarihli yapı, 1734 yılına tarihlenen İsmail Ağa/Polatların Evi'dir. 1739 tarihli Zırnıklı Vehbi Efendi Konağı, 53 bağımsız birime sahip büyük boyutlu evlerdendir. Tescili yapılan en yakın tarihli ev de 20. yüzyılın ortalarına tarihlenen Dursun Alkan Evi'dir. Bu veriler ışığında; geleneksel Erzurum evlerinin erken dönemi örneklerinin 18. yüzyıl, klasik örneklerinin 19. yüzyılın ilk üç çeyreğinde, geleneksel üslubun bozulduğu son dönemin ise, 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl ortalarına kadar yapılan ev örnekleri olduğu saptanabilmektedir.

18. yüzyıl		19. yüzyıl				20. yüzyıl	
1. Yarı	2. Yarı	1. Çeyrek	2. Çeyrek	3.Çeyrek	4.Çeyrek	1. Çeyrek	2. Çeyrek
2	10	--	8	37	106	49	12
Örnek Zırmıklı Vehbi Efendi Evi	Örnek Kadı Hafizoğulları Evi	Örnek ---	Örnek Kadir Acar Evi	Örnek Hanağasıgilin Evi	Örnek Abdulhamit Bey Konağı	Örnek Hafız Osman Konağı	Örnek DDY Lojmanları

Tablo 4. Geleneksel Erzurum evlerinin yapım yılına göre dağılım tablosu

6. Plan Özelliklerine Göre Geleneksel Erzurum Evleri

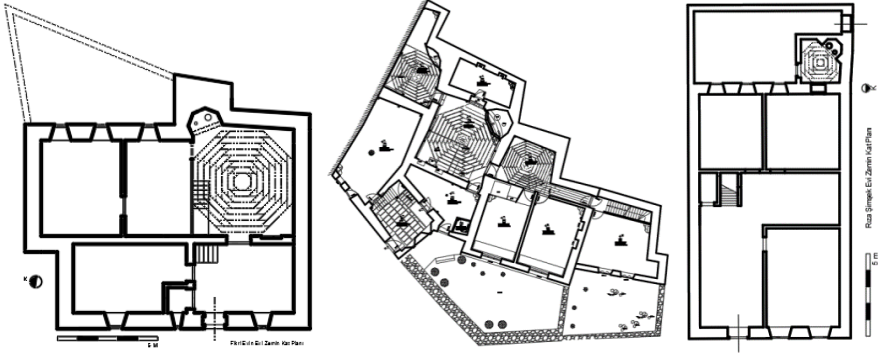
Geleneksel Erzurum evleri, tandirevli plan tipi ve sofanın durumuna göre plan tipleri olarak gruplandırılabilir. Evlerin zemin katında tandirevi, planı belirleyici unsurdur. Anadolu'daki diğer yörelerden Erzurum evlerini ayıran en belirgin unsur da tandirevidir (Özkan, 2011: 20). Geleneksel Erzurum evlerinin, 20. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar, büyük çoğunluğu tandirevli plan ile inşa edilmiştir. Belirlenen 224 evin 180 tanesi tandirevli, 44 tanesi de tandirevsiz plan üzerine yapılmıştır.

Tandirevli Plan ile Yapılan Evler			Tandirevsiz Plan ile Yapılan Evler
Avlu-Tandirevi Eksenli Plan	Merkezi Tandirevli Plan	Soyutlanmış Tandirevli Plan	----
148	17	15	44

Tablo 5. Tandirevi Plan özelliklerine göre Erzurum evleri dağılım tablosu

6.1. Tandirevli Plan Türüne Göre Geleneksel Erzurum Evleri

Tandirevli ev planlarında genellikle üç uygulamanın yaygın olarak kullanıldığını müşahade etmekteyiz. Araştırması yapılan 224 evin bazı istisnaları dışında hemen tamamında gözlemlediğimiz tandirevli planın en yaygın olanında, cümle kapısı cephenin sağ ya da soluna alınarak, giriş-avlu-tandirevi aksı oluşturulmuştur. Bu aksın diğer tarafında da kışık oda geçiş avlusu bahçe dizimi ile planın ana hatları belirlenmektedir. Bu tasarımda kiler, tandirevinin bir parçası olarak düşünülmekte ve tandirevine kapı açıklığı ile bağlı bir yapı elamanı olarak yerini almaktadır. Planın bir parçası olarak ahır ve merek, bazen giriş avlusuna bağlantılı ve evle iç içe yapılırken bazen de bahçenin bir kenarında haremlik bölümü ile irtibatlı olarak tasarlanmaktadır. Bu tür planlamada asma kat düzenlemesi de sıkça karşılaşılan bir uygulamadır.



Plan 1. Avlu-Tandırli eksensli plan örneği: Fikri Evin Evi (1887), merkezi tandırevli plan örneği: Kadıhafizoğulları Evi (1786), soyutlanmış tandırevli plan örneği: Rıza Şimşek Evi (20.yy başları).

Kadıhafizoğulları Evi, Dursun Akal Evi, Semih Bey'in Evi, Abdulhamit Bey'in Evi, Fızyo Babanın Evi gibi daha çok büyük boyutlu olarak tasarlanan evlerde ise tandırevi evin merkezine alınarak, her bir oylumdan daha kolay erişim sağlanması biçiminde bir çözümlenme getirilmiştir. Bu planlarda genellikle tandırevinin dört etrafında selamlık ve haremlik bölümleri ve hizmet odaları konumlandırılmıştır. Bu plan uygulamasında da kapı avlu bahçe bağlantısı korunmuştur. Ahır ve merek bu plan uygulamasında ana yapının hemen yanına bitişik nizamda konumlandırılmaktadır.

Geleneksel Erzurum evlerinin son döneminde yapılan örneklerde de tandırevi, ana kütlede bağımsızlaştırılarak soyutlanmıştır. Kendi kendine yeten aile üretim merkezinden, tüketim toplumuna geçişin bir yansıması olarak kaldırılacak olan tandırevine hazırlık yapılmıştır. Bu plan türünde genellikle ahır ve merek yoktur. Bu yapı birimlerinin yerlerine, bahçenin bir kenarında, ana aksın dışında, artık soyutlanmış, tandırevi yapılmıştır.

6.2. Sofanın Durumu Planlamasına Göre Geleneksel Erzurum Evleri

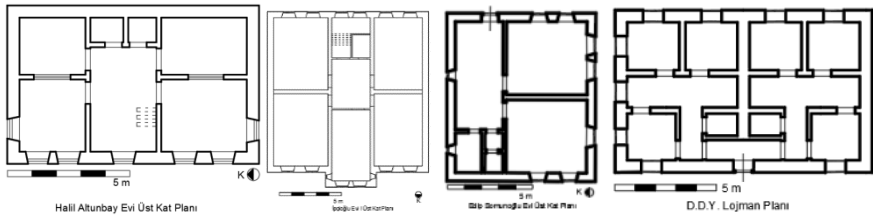
Geleneksel Erzurum evlerinin üst katlarında gözlemleyebildiğimiz değişik plan tipleri, genel kabul gören sofanın belirleyiciliği ile gruplandırılmaktadır. Sofasız, iç sofalı, orta sofalı ve dış sofalı olarak gruplandırılan plan tipleri Anadolu'nun bütün yörelerinde belirleyici olarak ortak bir karakter oluşturmaktadır (Bektaş, 2001: 87). İncelenen 224 Geleneksel Erzurum Evi içerisinde sofasız eve rastlanmamıştır. Bunların 153 tanesi iç sofalı, 43 tanesi orta sofalı, 19 tanesi dış sofalı, 9 tanesi de "L", "T", "U" ve diğer sofalı plan türündedir.

Sofalı Planlı Yapılan Evler				Sofasız Planlı Evler
İç Sofalı Evler	Orta Sofalı Evler	Dış Sofalı Evler	"L", "T", "U" ve Diğer Sofalı Evler	----
153	43	19	9	----

Tablo 6. Sofalı plan özelliğine göre geleneksel Erzurum evleri dağılım tablosu.

Geleneksel Erzurum evlerinin üst katlarında gördüğümüz plan türünün en yaygını iç sofalı evlerdir. İncelediğimiz 224 evin 153 tanesi iç sofalı plan grubundadır. Genellikle giriş avlusunda bulunan merdivenle çıkılınca üst katın sofasına ulaşılmaktadır. Sofanın iki yanına dizilen odalarla şekillenen planda, sofa-başoda oylumu belirleyici öğedir. Başodanın ön cepheye alınması neticesinde doğal olarak sofa arka cephede kalmaktadır. Yaşam odaları ve üst kat hizmet ve temizlik odaları da diğer bölümü oluşturmaktadır. Çoğu evde çıkma ile genişletilen üst kat alanı, yazlık ya da selamlık olarak kullanılmıştır. Sofanın merdiven çıkışından başka tandirevi damına bağlanan bir çıkış kapısı daha bulunmaktadır.

Geleneksel Erzurum evlerinin üst katlarında görülen ikinci yoğunluktaki plan türü orta sofalı evlerdir. İncelediğimiz 224 evin 43 tanesi orta sofalı plan türünde yapılmıştır. Daha çok büyük boyutlu evlerin planlarını oluşturan orta sofalı evler, bazen tam bir merkezi dağılımı sağlarken bazen de karniyarik tasarımının geliştirilmesi ile elde edilmiştir. Orta sofalı evlerde hemen bütün birimlerin sofa ile bağlantısı kurulmuştur. Merkezi dağılım noktası olan sofa, bu tasarımda sarayların kabul salonlarını andırmaktadır. Genellikle çıkma yapan ön cepheye evin ayvan odası ve selamlık odası yerleştirilirken, arka cepheye kalan kısma da yaşam ve harem odaları dizilmiştir.



Plan 2. İç sofalı plan örneği: Halil Altunbay Evi (1897), orta sofalı plan örneği: İpçioğlu Evi (19. yy. son çeyreği), dış sofalı plan örneği: Edip Somunoğlu Evi (1875), "T" sofalı plan örneği: DDY Lojmanı (1939).

Geleneksel Erzurum evleri içerisinde uygulanan diğer bir plan türü de dış sofalı evlerdir. İncelenen 224 ev içerisinde 19 tanesi dış sofalı ev planındadır. Dış sofalı evlerin Anadolu'nun diğer yörelerinde uygulandığı şekli ile Erzurum evlerinde uygulanmadığı gözlenmektedir. Hayat olarak evin özellikle yaz mevsiminde vazgeçilmez kullanım alanı olan dış sofası, Erzurum evlerinde daha çok iklimsel nedenlerle geçiş holü biçimindedir.

Geleneksel Erzurum evleri içerisinde L, T, U ve diğer sofalı ev planında yapılanlar az da olsa vardır. İncelediğimiz 224 evin 9 tanesi diğer sofalı plan grubunda inşa edilmişlerdir. Diğer sofalı plan tipi, daha çok yatık dikdörtgen alanlarda uygulanmaktadır. Diğer sofanın bazen yalnızca iki yanına ve önüne odalar dizilirken bazen de üç etrafına yapı elemanları çevrelenerek tasarım tamamlanmaktadır.

7. Kullanılan Malzemeye Göre Geleneksel Erzurum Evleri

Geleneksel Erzurum evlerinin ana malzemesi taştır. Temel duvarları su basman seviyesine kadar istisnasız olarak taş malzeme ile yapılmıştır. Zemin katın iç ve dış duvar örgüsünde de çoğunlukla taş kullanılmıştır. Üst katın dış duvarlarında da taş, genel olarak tercih edilmiş olsa da zaman zaman tuğla ve kerpiç malzeme de kullanılmıştır. Üst katın iç duvarları, daha çok hımış ya da bağdadi türde dolgu malzemesi ile tamamlanmaktadır.

Erzurum evinin üst örtüsü düz damdır. Düz dam örtünün ana malzemesi ahşap ve topraktır. Tandirevini örten kırlangıç örtüde de ana malzeme ahşap ve topraktır. Erzurum evinin doğramaları ve merdivenleri ahşap malzeme ile sanatkârane bir üslupla yapılmaktadır. Duvar harcı, genellikle mera toprağı ve sazlık bitkilerinden elde edilen kıtık karışımıdır. Duvar harcında kireç, taş-tuğla tozu-mera toprağı karışımı Horasan harcı az da olsa gözlenmektedir. Sıva harcında ise çoğunlukla sazlıktan alınan mera toprağı ve keçi kılı kıtığı karışımı bulunmaktadır. Kaba ve ince katmanlar halinde uygulanan sıvanın üzerine kireç ya da alçı badana kaplanmaktadır. Ahşap çatıklarda, kilitleme sistemlerinde ve açıklık parmaklıklarında ise metal malzeme kullanılmaktadır.

Duvar					Üst Örtü		Doğrama	Harç	Kaplama
Temel	Zemin		Üst Kat		Düz Dam	Kırlangıç Örtü	Ahşap, Kilitleme sistemleri ve pencere şebekeleri: metal	Sazlık mera toprağı, Kireç, Taş tozu, Tuğla tozu, Kıtık	Kireç, Alçı
	İç	Dış	İç	Dış					
Taş	Taş	Taş, Hatıl	Hımsı, Bağdadi	Taş, Tuğla, Kerpiç, Hatıl	Ahşap, Toprak	Ahşap, Toprak			

Tablo 7. Kullanılan malzemeye göre geleneksel Erzurum evleri dağılım tablosu.

8. Cephe Düzenlemelerine Göre Geleneksel Erzurum Evleri

Geleneksel Erzurum evlerinin cephe düzenlemelerini, kullanılan malzeme ve işlevin gerektirdiği biçim oylumları belirlemektedir. Evin kat sayısına göre cephe düzenlemeleri farklılık göstermektedir. İnceleme yaptığımız 224 evin 217 tanesi iki katlı, 4 tanesi tek katlı ve 3 tanesi de üç katlı olarak yapılmışlardır.

Kat düzenine göre cepheler	İki katlı cepheler	217
	Tek ve üç katlı cepheler	7
Çıkma düzenine göre cepheler	Tek ve köşe çıkmalı cepheler	36
	Çoklu çıkmalı cepheler	54
	Kat çıkmalı cepheler	85
Değişen düzene göre cepheler	Plaster payandalı cepheler	26
	Düz ve pencere vurgulu cepheler	23
Üst örtü düzenine göre cepheler	Düz dam örtülü cepheler	202
	Teras katlı/Eğimli çatı örtülü cepheler	22

Tablo 8. Cephe düzenlerine göre geleneksel Erzurum evleri tablosu.

Geleneksel Erzurum evlerinin hemen hepsi, Anadolu'nun diğer yörelerindeki Türk evi kat uygulamasının genel tercihi de olan, iki katlı düzenlemeye sahiptir. İki katlı Erzurum evlerinin cepheleri, zemin-çıkma-üst kat-saçak kütlelerinin gönyesel dışbükey ve dikey kademelenmesi ile yapılmışlardır. Çizgisel olarak sokağa doğru çıkma yapan üç kademeli cephe düzeni, sokağın karşısında da yapılırken “birbiriyle söyleşen evler” (Kavukçu, 2014: s. 98) ortaya çıkmıştır. Erzurum evlerinin cephelerini Anadolu'nun diğer yörelerinden ayıran en belirgin yanı, düz dam örtü ve saçak birleşim noktasıdır.



Foto 1. Erzurum evi cephe oluşum örnekleri: İsmail Ağa Evi (1734), Oltuların Evi (19. yy. sonları), Alemdarların Evi (19. yy. son çeyreği)

Anadolu'nun diğer yörelerinde gözlenen kırma çatı, Erzurum evlerinde yine iklim şartlarına bağlı olarak yapılmamaktadır. Erzurum evlerinde karın biriken kütle, ısı izolasyonu olarak kullanılmaktadır. Çatıda biriken karın ağırlığını, haklı olarak taşıyamayacağı düşünülen kırma çatıların bir diğer problemi de saçaklarda oluşan buz sarkıtlarının insan yaşamını tehdit etmesidir. Erzurum evlerinin genelde iki katlı cephe düzenlemesinde, zemin üst kat ve saçak bölümleri bulunmaktadır. Erzurum evlerinin cephelerinde ikinci katı ayıran çıkma, cepheyi yatay olarak ikiye bölmektedir. Cephenin zemin kat bölümünde, düz lentolu dikdörtgen biçimli ve iki kanatlı cümle kapısı ile boyutları küçültülmüş ve tepe penceresi şeklinde cümle kapısı üzerine alınmış pencereler bulunur. Eliböğründelerle desteklenen çıkma üzerindeki cephenin üst kat bölümü ise, altın oranı yakalamış dikdörtgen pencerelerle hareketli kılınmıştır. Çıkma köşelerine açılan ve derinlemesine sokağı görme işlevi üstlenen "kim geldi" pencere sistemi uygulaması aynı zamanda da cephelerin kapalılık açıklık dengesi adına yapılmış estetik bir çözümleme ve ustanın göz kaçırma noktası olarak hünerinin bir yansımasıdır. Üst katın tavan örtüsünü taşıyan ahşap kirişlerin dışarıya yaklaşık kırk santimlik taşırılmaları üzerine bindirilen saçak ve semer duvarı cephenin üçüncü bölümünü oluşturmaktadır. Buraya eklenen çörtlenler, dikeylik-yataylık arasındaki uyumun dengesi olarak cepheleri süslemektedir. Sokak kesişim noktalarında yapılan evlerin zemin kat köşelerinin pahlanması hem işlev hem de estetik olarak kayda değer bir uygulama ayrıntısıdır.



Foto 2. Erzurum Evi arka cephe örneği: Fehimoğlu Evi (19. yy. sonları), gönyeli ve açılmalı kırılmalı cephe örneği: Habib Baba Konağı (19. yy. üçüncü çeyreği), gönye çıkmalı cephe örneği: Hacı Kazım Efendi Evi (19. yy. ortaları).



Foto 3. Teras katlı cephe örneği: Halli Hanımın Evi (20. yy. başları), Mehmet Bildik Evi (20. yy. başları), cumba çıkmalı cephe örneği: Ali Ağa Evi (19. yy. son çeyreği), tek çıkmalı cephe örneği: Menzilci Haşim Beyin Evi (20. yy. başları).

Geleneksel Erzurum evleri, oluşturdukları sokağın biçimine göre genellikle bitişik nizamda yapılmışlardır. Bu nedenle evlerin yan cepheleri çoğunlukla yoktur. Erzurum evlerinin arka cepheleri genelde bahçeye bakmaktadır. Arka cepheler daha çok haremlik bölümünün kullanım alanı bölümünde yer almaktadır. Arka cephelerde bahçeye çıkış kapısı ve üst kattan tandirevi bacasına geçiş kapısı bulunmaktadır. Erzurum evlerinin belirleyici bir özelliği olan düz dam, aynı zamanda yaz mevsiminde ikinci çayının içildiği gölge olan doğu yöne denk getirilmektedir. Arka cephe, her ne kadar çıkma yapmasa da sağır ve sade değildir. Ön cephedeki çıkma dışında hemen bütün unsurları barındırmaktadır. Arka cephenin en belirleyici unsuru tandirevi ve tuğla işçilikli geometrik çaplı tandirevi bacasıdır.

Geleneksel Erzurum evlerinde arsanın konumuna ve sokağın biçimine göre farklı cephe uygulamalarını da görmekteyiz. İki sokağın açılmal birleşim noktasına gelecek şekilde yapılan Habib Baba Konağı, parselin üçgen durumuna göre cephe şekillenmesinin güzel bir örneğini oluşturmaktadır. Cephe doğu ve batı yönden kuzeye doğru gönyeli ve açılmal kırılmalarla daralmakta ve bulunduğu ortamı zorlamadan tabiatla uyum içinde güzel bir peyzaj oluşturmaktadır. Hacı Kazım Efendi Evi'nde de müşahade edildiği gibi cepheler sokağın açılmal eğimini düzeltmek için bazen çıkmalarla gönyeye alınmaktadır. Karaköse'de, Halli Hanımın Evi'nde olduğu gibi cumba yükseltilecek teras işlevi yüklenen cepheler de farklılık arz etmektedir.

8.1. Cephe Çıkmalarına Göre Geleneksel Erzurum Evleri

Türk evinin en belirleyici cephe unsuru, yöreden yöreye değişkenlik gösteren çıkmalardır. Çıkmalar cephe düzenini, görünürlüğünü, derinliğini ve nihayet estetiğini etkileyen en önemli unsurlardan birisidir (Akın, 1995: 510). Erzurum evlerinde çıkmalar; tek çıkma tipleri, çok ve gönyeli çıkma tipleri, kat çıkmaları ve köşe çıkmaları olarak sınıflandırılabilirler.



Foto 4. Kat çıkmalı cephe örneği: Abdulhamit Bey Konağı (1887), Hanıfe Aksakal Evi (19. yy. son çeyreği), Modoğlu Evi (1870), köşe çıkmalı cephe örneği: Kadir Acar Evi (1842).

Türk evinde vurgulanmak istenen odayı diğer odalardan ayırmak ve daha belirginleştirmek için yalnızca bu kısmın çıkma yaptığı örnekler çoktur. Erzurum evlerinde tek çıkma ile belirginleştirilen oda; başoda, ayvan oda, yiğit odası gibi adlarla isimlendirilen evin en güzel odasıdır. Cepheye çıkma yapan başoda genellikle evin ön cephesine bakmaktadır. Bu çıkma biçimi cumba olarak da bilinmekte ve zamanla balkon yapısına geçiş için prototip oluşturmaktadır.

Geleneksel Erzurum evlerinde görülen çıkma çeşitlerinden bir diğeri de Dursun Akal Evi'nde gördüğümüz çoklu çıkmadır. Bu tür yapılarda ya ikiz ev planlaması ya da Zırnıklı Vehbi Efendi Konağı'nda olduğu gibi, büyük boyutlu konak planlaması görülmektedir. Cephenin yatay hattının uzun olması ve vurgulanmak istenen oda sayısının artması bu tür çıkmanın oluşmasının temel sebebidir. Erzurum evlerinde Ali Paşa Camii Sokak Evi'nde olduğu gibi parselizasyonun açılal eğimini düzleyen gönyeli çıkma örnekleri de vardır.

Geleneksel Erzurum evlerinde daha çok ön cephede olmak üzere üst kat kütle halinde bir ya da iki cepheye çıkma yapmaktadır. Erzurum evlerinin çıkma tiplerinin en yaygın tercih edilenlerinden birisi olan kat çıkma, daha çok zenin katında yeterli alana sahip olmayan arsa üzerine kurulan evlerde kullanım yüzeyini artırmak için bulunmuş bir çözümleridir.

Geleneksel Erzurum evlerinde görülen çıkma tiplerinden birisi de köşe çıkmalarıdır. Daha çok yatay dikdörtgen şeklinde tasarıma sahip olan evlerin sokağa hakim olan köşelerine yapılan çıkma biçimidir. Küçük Bey Konağı ve Mustafa Erdoğan Evi uygulamalarının ikisinde de gözlediğimiz güney köşeye alınmış olan çıkma, evin başodasıdır.



Foto 5. Çoklu çıkmalı cephe örneği: Dursun Akal Evi (1754), kademeli ve gönye çıkmalı cephe örneği: Alipaşa Cami Sokak Evi (19. yy. son çeyreği), kat çıkma örneği: Hanağasıgilin Ev (1868), Avni Beyin Evi (19.yy. ortaları).



Foto 6. Çoklu ve köşe çıkmalı cephe örnekleri: Zırnıklı Vehbi Efendi Konağı (1739), Küçük Bey Konağı (19. yy. son çeyreği), Mustafa Erdoğan Evi (19. yy. üçüncü çeyreği).

Zemin kat yapı elamanlarının başında bahçe gelir. İncelediğimiz 224 Erzurum evinin 186 tanesinin bahçesi bulunmaktadır. Kalan evlerin bahçelerinin olup-olmadığı kesin olarak tespit edilememiştir. Bahçeler genellikle evin arka tarafına denk gelen kısımda olsalar da yan ve ön cepheye konumlandırılmış örnekler de rastlanılmaktadır. Erzurum evlerinin bahçelerinin bir tarafında tandirevi kiler kompleksi, diğer tarafında da ahır merak kompleksi yerini almaktadır. Bahçe içerisinde dikkat çeken en önemli unsurlardan ikisi, çeşme ve havuz öğeleridir. Erzurum evlerinin bahçelerinde suyu evin tapu sicil kaydı üzerine, “bir/iki/üç lüle su” diye kayıtlı, mülkiyeti ev maliklerine ait çeşme veya lüleler bulunmaktadır. Bazı evlerin cephe duvarları üzerine, bazı evlerin de bahçe duvarlarına bitişik olarak yapılan çeşmeler de Erzurum sokaklarının yapı elamanları olarak günümüze kadar ulaşmıştır (Yurttaş-Özkan: 1-12). Erzurum evlerinin bahçelerinde gözlemlediğimiz bir diğer su yapısı da çokgen havuzlardır.



Foto 7. Zemin kat yapı elamanları-bahçe; bahçe içi çeşme örneği: Fizyo Babanın Evi (1903), bahçe dışı çeşme örneği: İsmail Ağa Evi (1734), bahçe içi havuz örneği: Erzurum Evleri(19. yy. son çeyreği), bahçe içi ahır-merak pasin örtüsü örneği: Afife Paşa Konağı (19. yy. son çeyreği).

Zemin kat yapı elamanlarından bir diğeri de ana girişlerin bağlandığı taşlıklardır. Erzurum evlerinde taşlıklar, evin içi sayılmamakta, diğer yörelerde gözlenen avluların işlevini görmektedir. Taşlıklar çoğunlukla cümle kapısının üstündeki aydınlatma penceresi ile ışıklandırılmaktadır. Taşlığın içerisinde üst kata çıkışın sağlandığı merdivenler bulunmaktadır. Tandirevinin içerisine yapılan su kurununun saka çanağı, taşlıkta yapılan oda elamanlarından birisidir (Köşklü-Kındıgılı, 2018: s. 688). Sakaların “cakkıllarla” getirdiği suları bu yapı elamanı vasıtasıyla evin mahrem bölümlerine girmeden su kurununa boşaltmaları sağlanmıştır. Taşlıkta bulunan bir diğer yapı elamanı da merdivenin sahanlık altına, akıllıca ortaya çıkarılan alana, yapılan helalardır. Evin ıslak zeminli birimlerini evin dışı olarak addedilen taşlığa alınmasının bir diğer örneği de bu helalardır.



Foto 8. Zemin kat yapı elamanları-taşlık; saka çanağı örneği: Fikri Evin Evi (1887), merdiven örneği: Yaşar İkizler Evi (19. yy. sonları), hela örneği: Müceldili Konağı (1901).

Geleneksel Erzurum evlerinin zemin katlarındaki bir diğer yapı elamanı da birimleri birbirine bağlayan değişik şekillerdeki geçiş holleridir. Çoğunlukla yatay ya da derinlemesine

birimlerin olduğu plan tasarımlarında gözlenen geçiş holleri, evin selamlık ve haremlik bölümlerini de bağlamaktadır.

Geleneksel Erzurum evlerinin zemin katlarında, giriş avlusunun yanında, zemin kotu taşlıktan bir basamak yüksek irtifada olan ve çoğunlukla ön cepheye açılan pencerelerle aydınlatılan zemin kat odaları vardır. Bu odalardan bazıları selamlık odası, bazıları kışlık oda olarak işlev görmektedir.

Geleneksel Erzurum evlerinin planını belirleyen ve zemin katın en geniş alanını kapsayan tandirevi Erzurum evlerinin en önemli yapı elamanıdır (Köşklü, 2005: 155-156). Tandirevi, kare ya da kareye yakın dikdörtgen bir alan üzerine oturmaktadır. Çoğunlukla tek sayılarla belirlenen bindirmeli kırlangıç örtüsü, tandirevinin diğer yörelerden ayrılan değişik bir unsurudur (Özkan, 2011: 22). Tüteklikli örtü geleneği neolitik çağdan itibaren kullanılan bir uygulamadır (Köşklü-Tali, 2007: 97-98). Tandirevi girişinin tam karşısında, tandırbaşı, girişin sağ ya da solunda kurun-kurunlu çeşme (Köşklü, 2016), Diğer yan duvarların birisinde terek-dolap-ambar, diğerinde seki öğeleri ile tandirevi anıtsal bir yapı göstermektedir.



Foto 9. Zemin kat yapı elemanları-geçiş holü; Erzurum Evleri (19. yy. sonu), harem odası örneği: Sıra Evler (19. yy. sonu), Edip Somunoğlu Evi (1875) tandirevi çizimi(Köşklü), kırlangıç örtü örneği: Atatürk Üniversitesi Erzurum Evi (2006).



Foto 10. Zemin kat yapı elemanları-tandirevi; kurun örneği: Fikri Evin Evi (1887), kurunlu çeşme ve terek örneği: Abdulhamit Bey Konağı (1887), seki örneği: Boy Beyi Yusuf Beyin Evi (1904), ambar örneği: Kadıhaftızoğulları Konağı (1786).

Geleneksel Erzurum evlerinin en belirleyici yapı elamanı olan tandirevinin, ayrıntılı yapısı ve özgün elamanlarının yoğunluğu yaşam merkezinin ta kendisi olmasından kaynaklanmaktadır.

9.2.9.2. Üst Kat Yapı Elamanları

Geleneksel Erzurum evlerinin alt katları tandirevine göre şekillenirken üst katları da sofanın durumuna göre belirlenmiştir. Erzurum evlerinin üst katlarına taşlıкта bulunan çoğunlukla iki kollu orta sahanlıklı merdivenler ile çıkılmaktadır. Üst kat, sofanın şekline göre, çıkma yapan başoda, yaşam odası, yazlık odaları, sandık odası gibi yapı elamanlarından oluşmaktadır. Geleneksel Erzurum evlerinin son evrelerinde yani 20. yüzyılın başlarından itibaren yapılan evlerde, teras katı ve çatı katı uygulamasını da görmekteyiz.



Foto 11. Üst kat yapı elamanları-sofa; orta sofa örneği: Abdulhamit Bey Konağı (1887), dış sofa örneği: Saklı Konak (1905), iç sofa örneği: Fazlı Kadioğlu Evi (20. yy. başları), kahve ocağı örneği: Abdulhamit Bey Konağı (1887).



Foto 12. Üst kat yapı elamanları-başoda; çiçeklik-dolap-yüklük örneği: İbrahimhakkıoğulları Evi (19. yy. son çeyreği), ceferlik örneği: Hanbeyoğlu Evi (20. yy. başları), tavan örneği: Erzurum evleri (19. yy. son çeyreği).

Geleneksel Erzurum evlerinde sofa, diğer yörelere göre küçülmüş ve avlu biçimine gelmiştir. Bu durum, kışın aşırı soğuk olan Erzurum ikliminin bir zorunluluğu olarak karşımıza çıkmaktadır. Erzurum evlerinin sofalarında çoğunlukla pencere önünde seki, peyke, sedir adları verilen oturma mekânları bulunmaktadır. Sekiler, ahşaptan sabit olarak yapılmakta ve daha çok bağdaş oturma düzenine göre döşenmektedir. Genellikle arka cepheye açılan pencerelerle aydınlatılan sofaların tandirevi damına çıkan baca kapısı da olmazsa olmazlarındandır. Kahve ocakları da sofanın müstesna elamanlarından bir diğeridir.

Geleneksel mimarinin ortaya koyduğu Türk Evi yapısının en özgün elamanlarından birisi de başodalarır. Cephede çıkma ya da cumba şeklindeki uygulama ile belirginleştirilen başoda, içerisindeki oda elamanları ile de çok dikkat çekicidir. Başodalar, üst katın ön cepheye bakan kısmında çıkma yapan cumbaların bulunduğu yere konumlandırılmışlardır. Ön cepheye açılan pencereleri ile sokağı direk gören başodaların çıkma köşelerine yapılan “kim geldi” pencereleri ile de sokağa derinlemesine bakılabilmektedir. Başodanın içerisinde, çiçeklik, dolap, yüklük, seki ve çok süslü tavan gibi oda elamanları bulunmaktadır.

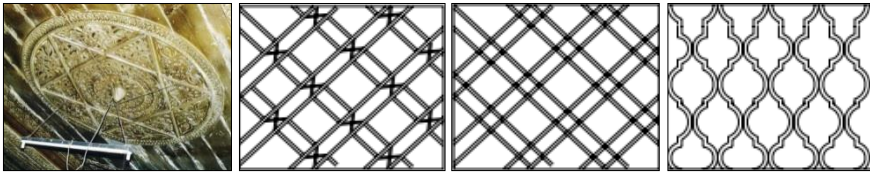


Foto 13. Üst kat yapı elamanları-oda tavanları: Salih Kobal Evi (19.yy. sonları) başoda yıldız motifli tekne tavan göbeği, Zırnıklı Vehbi Efendi Konağı (1739) başoda tekne tavan çizimi, Fikri Evin Evi (1887) başoda tekne tavan çizimi, Semih Bey'in Evi (18. yy son çeyreği) harem odası tekne tavan çizimi.

Türk evinde olduğu gibi, Erzurum evlerinde de, çoğunlukla başodada izlediğimiz yapı elemanlarından olan ve en çok özenli süslenen kısımlardan birisi de tavadır. Geleneksel Türk evi odalarında, alt kısımlar fonksiyonel içerik taşıırken üst kısımlar ve tavanlar ise estetik özellikleriyle öne çıkmaktadır (Yıldırım-Hidayetoğlu, 2006: 334). Oda tavanları: plastik süslemenin yoğun olduğu tekne tavan, tekne tavandan daha az süslemeli düz tavan, süslemesiz ters/bakkal tavan türünde yapılmaktadır. Başodalar ve sofalar genellikle tekne, yaşam odaları düz, hollerin tavanları da bakkal tavan türünde yapılmaktadır. Bunlardan özellikle tekne tavanlar: değişik motifli su yolları (bordür), gönye başları, tavan gövdesi ve orta göbeğinde; eğri kesim, yalancı künde-kârî, aplike ve ajur tekniği ile yapılmış ince süslemeler barındırmaktadır. Erzurum'un sanatkâr neccarlarının elinden çıkmış olan bu ahşap tavan örnekleri, Türk sanatının motif zenginliğini batılı üslupların etkileriyle birleştirerek günümüze taşımıştır. Oda zeminine sırt üstü uzanan bir kişi tavanda, gah gökyüzünün geometrisini, gah irem bağlarının bitkisel örgüsünü seyre dalmaktadır.



Foto 14. Üst kat yapı elemanları-oda kerhizleri, sandık odaları: Zırıklı Vehbi Efendi Konağı (1739) kapı arkası pabuçluk kerhiz örneği, Semih Beyin Evi (18. yy. son çeyreği) dolap içi merdivenli kerhiz örneği, Fikri Evin Evi (1887) yüklük-dolap içi kerhiz örneği, Dursun Akal Evi (1754) sandık odası çeyizlik dolabı, Seyfullah Ağa Konağı (1897) sandık odası çeyiz dolap örneği.

Genellikle iki katlı olan geleneksel Türk evinin üst katında sofa ve başodanın yanı sıra yaşam odaları ile harem odaları da bulunmaktadır. Evin büyüklüğüne göre değişen yaşam ve harem odalarının sayısı ve kullanım işlevi farklılık göstermektedir. Mütevazı boyutlarda olan evlerde başodanın yanında bir yaşam ve bir harem odası yapılmaktadır. Daha büyük olan evlerde bu oda sayısı hane halkının sayısına göre değişiklik göstererek artmaktadır. Geleneksel Erzurum evlerinde yazlık odalar olarak adlandırılan bu üst kat odaları iklimin sert geçtiği kış aylarında çoğunlukla kullanılmadığından bu adı almışlardır. Yaşam odaları da denilen bu üst kat odalarının vazgeçilmez yapı elemanlarından birisi de oda kerhizleridir. Daha çok harem odalarında gördüğümüz kerhizler, günümüzdeki ebeveyn banyoları işlevini görmektedir. Çoğunlukla kapı arkasına düşük döşeme olarak yapılan kerhizlerin kapakları kapatılıp, üzerinin oda taban döşemesini örten kilim ve minderlerle kapatılması mahremiyetin korunması için uygulanan etik bir tutumdur. Kareye yakın olarak yapılan bu düşük döşeme alanının su tahliye gözü, kullanılmadığı zaman koku yapmaması için kozalak şeklinde ahşap ya da örülmüş tıpa ile kapatılmaktadır. Fikri evin Evi'nde olduğu gibi haremlik odasındaki yüklük içerisine gizlenen kerhizler de Erzurum evlerinde sıkça görülmektedir.

Geleneksel Erzurum evlerinin üst katlarında boyutları küçük, sandık odalarının yapım geleneği de bulunmaktadır. Evin hanımlarının gelinlik sandıklarının ve çeyiz bohçalarının konulduğu oda olması nedeniyle sandık odası olarak adlandırılmışlardır. İşlev olarak esas

yaşam alanlarını etkilemeyen sandık odaları, evin en atıl noktalarına yapılmaktadırlar. Odanın işlevine uygun olarak çeyizlik dolap ve kapakları da ince işçilik göstermektedir. Zamanla işlevlerini kaybeden sandık odaları, ya kilere, ya ıslak zeminli bir mekâna, ya da mutfığa dönüştürülerek yok edilmişlerdir.

10. 10. Açıklıklara Göre Geleneksel Erzurum Evleri

Geleneksel Erzurum evlerinin, iklim özellikleri nedeniyle dışa kapalı yapıları vardır. Hatırı sayılır kalınlıktaki beden duvarları, dışarıya boyutları dengelenmiş kapı ve pencere açıklıkları ile bağlanmaktadır.

10.1. 10.1. Kapılar

Geleneksel Erzurum evlerinin kapı açıklıkları; bahçe kapıları, cümle kapıları, ve oda kapıları olarak gruplandırılabilir. Erzurum evlerinin kapıları, düz lentolu dikdörtgen biçimlidir. Fizyo Baba'nın Evi'nin cümle kapısı, taç kapı formunda düzenlenmesi ile istisna olarak görülebilir. Erzurum evlerinin kapılarında yirminci yüzyılın başlarından itibaren çok radikal bir değişiklik gözlenmektedir. Bu yeni dönem kapıları, cephedeki yüzeysel payandalar ve kademeli silmelerden oluşturulan yuvarlak kemerli yapıları ile dikkat çekmektedirler. Erzurum evlerinde kapılar, cümle kapılarında daha çok iki kanatlı yapılırken, bahçe ve oda kapıları tek kanatlı olarak yapılmışlardır.

Bahçe Kapıları		Cümle Kapıları		Oda kapıları	
Tek kanatlı kapı sayısı	Çift kanatlı kapı sayısı	Tek kanatlı kapı sayısı	Çift kanatlı kapı sayısı	Tek kanatlı kapı sayısı	Çift kanatlı kapı sayısı
% 93	% 7	% 24	% 76	% 95	% 5

Tablo 10. Geleneksel Erzurum evlerinin kapı kanat sayı dağılım tablosu

	Bahçe Kapıları	Cümle Kapıları	Oda Kapıları	Tek Kanatlı Kapılar	Çift Kanatlı Kapılar
Kapı Genişliği (cm)	104/298	73x2	92	105	148
Kapı Yüksekliği (cm)	172	196	190	183	196
Tahta Kalınlığı cm	4,6	4,3	3,8	4,1	4,2

Tablo 11. Geleneksel Erzurum evlerinin kapı ölçümleri dağılım tablosu



Foto 15. Geleneksel Erzurum evleri cümle kapı örnekleri: İbrahim Yerdelen Evi (1843) tırhuçlı kapı örneği, Narmanlıoğlu Evi (19. yy. ortaları) "Z" çatıklı tek kanatlı kapı örneği, Abdulhamit Bey Konağı (1887) çift kanatlı kapı örneği. Erzurum evlerinin son döneminde bozulan kapı düzeni örnekleri: Müceldili Konağı (1901), Atatürk Evi (1890), Fizyo Babanın Evi (20. yy. başları), Yaşar İkizler Evi (19. yy son çeyreği) oda kapısı örneği.

Geleneksel Erzurum evlerinin cümle kapılarının donatı elamanlarından biri de kapı tokmaklarıdır (Köşklü, 2006: 337-345). Anadolu'nun, hatta Osmanlı coğrafyasının tamamında kullanılan kapı tokmaklarının gelişmiş belli teamülleri vardır. Kapı üzerinde iki, bazen de üç kapı tokmağı geleneği, mahremiyete ve özel hukukun korunmasına yönelik yazısız kurallar taşımaktadır. Bu tokmaklardan daha etli olan ve kalın ses çıkararı erkekler için tasarlanmışken, ince ses çıkaran naif olanı bayanlar içindir. Diğerlerinden daha aşağı seviyede yapıları da çocuklar içindir (Özgünaydın, 1976: 19).



Foto 16. Geleneksel Erzurum evleri kapı detayları: Kullebilerin Evi (1909) ay-yıldızlı kapı üstü tepe penceresi demir şebekesi, Hacı Kemal Gürler Evi (20. yy. başları) kapı sınır oval taş merdiveni ve kapı taktak örnekleri.

Erzurum ev kapılarının özgün elamanlarından bir diğeri de kapı tırhıçlarıdır. Kapı tırhıçları, yaz aylarında açık bırakılan kapının yerine takılan çıta kafesli kapı kanatıdır.

10.2. 10.2. Pencereleler

Pencereleler, geleneksel Erzurum evlerinin belirleyici yapı elemanlarının en önemlilerinden birisidir. Erzurum evlerinde pencereleler, zemin kat bölümünde küçük, üst cephelerde büyük olarak yapılmıştır. Zemin kat pencereleleri, sokaktan içerisinin görülmesini engellemek için hem kat tavan hizasına kaldırılmış ve hem de boyutları küçültülmüştür. Bu pencere yapımı, genellikle kışlık olarak kullanılan zemin kat odalarına ısı bakımından avantaj da sağlamaktadır.

Yerine Göre Pencereleler	Pencere Türleri	Açıklama
Zemin Kat Pencereleleri	Cephe pencereleleri	Boyutları küçültülmüş ve cephenin üst hizasına çıkarılmışlardır.
	Kapı üstü tepe pencereleleri	Cümle kapılarının üzerinde; kapı açıklığı ile birlikte ya da bağımsız olarak, dikdörtgen ve kare biçimli yapılmışlardır.
Normal Kat Pencereleleri	Cephe pencereleleri	Ortalama: 90 x 150 cm ölçülü, altın oranlı, 3 ya da 4 tablalı, pervazlı, taçlı ve iki kanatlı olarak yapılmışlardır. Cephelelerin ölçülerine 2/3 oranında uydurulmuşlardır.
	“Kim Geldi” pencereleleri	Çıkma ya da cumba köşelerine, tek kanatlı olarak yapılmışlardır. Sokağı derinlemesine gören bu pencereleler eve büyük bir ferahlık vermektedir.

Değişen Cephe Pencereleeri	Büyük boyutlu pencereler	Cephe düzeninin bozulduğu 20. yüzyıl evlerinde klasik pencere boyutları da orantısız bir biçimde büyümüştür. Batılılaşma dönemi eklektik üslup etkileri görülür.
	Kemerli/Taş profilli pencereler	Genelde çıkması olmayan cephelerin yuvarlak ve basık kemerli pencere düzeni, plaster payandalı cephelere uyar. I. Ulusal mimarlık akımının etkileri görülür.
Tandirevi, Teras/Çatı Pencereleeri	Kıvrangıç penceresi/Çakçavi	Tandirevinin kıvrangıç örtüsünün feneri şeklindeki penceresidir. Çakçavi denilen bu pencere, tandirevinden makaralı bir düzenele kontrol edilecek şekilde açılır-kapanır yapıdadır.
	Çatı / Teras katı alınlık pencereleri	20. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren yapılan eğimli çatıları ve çatı teraslarını aydınlatmak için yapılan alınlıklı özgün pencerelerdir.

Tablo 12. Geleneksel Erzurum evlerinin pencere türleri tablosu.



Foto 17. Geleneksel Erzurum evleri zemin kat pencere örnekleri: Mehmet Sirkecioğlu Evi (19. yy. sonları), Kevelciler Evi (19. yy. son çeyreği), Semih Beyin Evi (18. yy. son çeyreği) zemin kat penceresinin içten görünüşü, Hafız Osman Konağı (1904) zemin kat penceresinin içten görünüşü.

Erzurum evlerinin en belirgin özelliklerinden birisi de, gelişim evrelerinin tam olarak izlenebildiği ve klasik bir üslup birliği oluşturan, altın oranlı normal cephe pencereleridir. Normal cephe pencereleri, cephede olması gereken yerde, olması gereken büyüklükte ve olması gereken sayıda yapılmışlardır. Normal cephe pencereleri, çok az örnek dışında, en küçük evden en büyük konaklara kadar, belli bir standart ile yapılmıştır. Geleneksel mimarının en belirgin yanlarından birisi olan insan ölçülerini kullanan Erzurum ustası, pencereleri, üç keser sapı genişliğinde ve beş keser sapı yüksekliğinde, altın oran dediğimiz ölçülerle yapmıştır. Erzurum evlerinin normal cephe pencereleri; klasik, taş profilli, yuvarlak kemerli ve basık kemerli olarak gruplandırabilmektedir.



Foto 18. Geleneksel Erzurum evleri normal kat pencere örnekleri: Yaşar İkiizler Evi (19. yy. sonları) klasik pencere örneği, Abdulhamit Bey Konağı (1887) klasik pencere örneği, Hafız Osman Konağı (1904) taş profilli pencere örneği, Nusret Gedik Evi (1908) yuvarlak kemerli pencere örneği, Atatürk Evi (1890) basık kemerli pencere örneği, Küçük Bey Konağı (19. yy. son çeyreği) boyutları değişen pencere düzeni örneği.

Erzurum evlerinin normal katlarında cumba çıkmalarının köşelerindeki kim geldi pencereleri, sokağı derinlemesine görmek içindir. Çatı terası pencereleri son dönem örnekleri olarak büyük boyutlu yapılmışlardır.

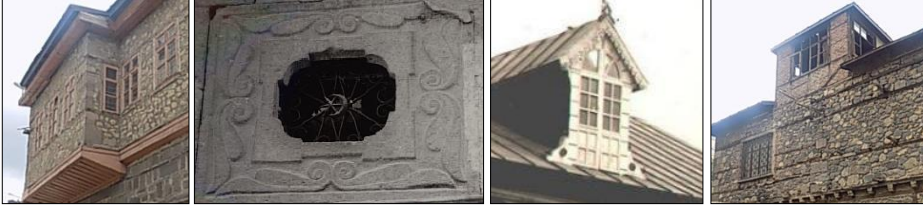


Foto 19. Geleneksel Erzurum evleri değişik pencere örnekleri: Kadir Acar Evi (1842) kim geldi pencere örneği, Ali Bayram Evi (1890) kapı üstü ay-yıldız şebekeli pencere örneği, Bidik Süleyman Kahvehanesi (20. yy. başları) çatı alınlık pencere örneği, Mehmet Bildik Evi (20. yy. başları) çatı teras pencere örneği.

11. Süslemelerine Göre Geleneksel Erzurum Evleri

Geleneksel Erzurum evlerinde Türk süsleme sanatlarının birçoğu, eklektik dönem üslup özellikleri ile izlenebilmektedir (Köşklü, 2018). Evlerin dış cephesinde; cümle kapısı, köşe pahları, çıkma saçakları, pencereler, saçak kornişleri ve tandirevi bacalarında yoğunlaşan süsleme unsurları, değişik malzemeler üzerine işlenmiştir. Erzurum evinin dış cephesinin aksine iç mekânı daha bezemelidir. Zemin kat iç mekân yapı elamanlarından taşlıkta bulunan merdivenlerin korkuluk ve trabzanları, ahşap süsleme sanatının eğri kesim ve kafesleme tekniği ile yapılmış örneklerini oluşturmaktadır. Tandirevi yapı elemanları evin süsleme bakımından en zengin birimlerindedir. Tandırbaşını oluşturan tandırkaşı, basık kemerli taş işçiliğinin yanında kemer alınlığındaki sıra dizimli motifsel, nesneli ve pano/rozet süslemeleri ile de dikkat çekmektedir. Tandırbaşının tuğla bacası ve kaş kemerli nişleri de bu süslemenin birer parçası durumundadırlar. Tandirevinin kurunlu çeşme (Köşklü, 2016) ve kurunlarının ön yüzlerinde oyma, kabartma ve kazma (profito) teknikleri ile yapılan ince taş süslemeler, çok zarif görünümünün yanında hayat ağacı gibi çok bilinen motif zenginliği ile de dikkate değerdir. Tandirevlerinin terekleri; aplike, ajur ve eğri kesim teknikli bitkisel motif örnekleri ile doludur. Tandirevlerinin sekileri evin merdiven korkuluklarında görülen uygulamaların muadili olarak yapılmışlardır. Erzurum evlerinin üst katlarında süsleme, bazı oda elamanlarında yoğunlaşmaktadır. Sofada bulunan kahve ocağı, biçim ve kurgu zenginliğinin

yanında yüzeysel süslemeler ile de dikkat çeken unsurlardan birisidir. Odaların kapıları, dolap-yüklük- çiçeklikleri ve tavanlar üst katın bezemeli oda elamanlarının diğerleridir.

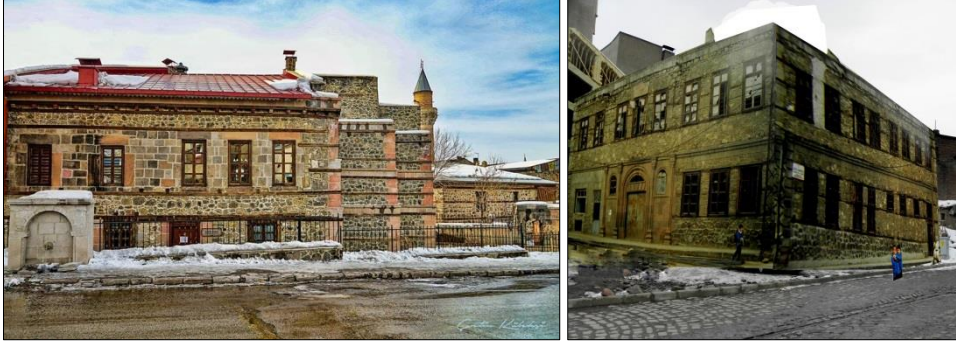


Foto 20. Geleneksel Erzurum evleri cephe süsleme örnekleri: Habib Baba Konağı (19. yy. üçüncü çeyreği), Alemdarların Evi II (19.yy. sonu, yıkıldı).

Erzurum evlerinde süsleme temaları; geometrik, bitkisel ve nesnel motifler ile yazıdan oluşmaktadır (Köşklü-Kındıgılı, 2018) . Evlerde geometrik süsleme, gerek dış cephede ve gerekse iç mekânda farklı malzemeler üzerine dekore edilmiştir. Dış cephenin köşe pahlarının üçgen alınlıklarında yüzeysel mukarnas yuvaları, bitkisel motiflerin yanında, taşta uygulanmıştır. Yuvarlak hatlı kat silmeleri geç dönem örneklerinde evin ön cephelerini yüzeysel payandalarla birlikte bölümleyerek, çıkmaların yerine cepheleri hareketli kılmıştır. Geç dönem evlerinde kapı ve pencereler profilli yuvarlak kemerler ile çerçevelenerek neoklasik ve neobarok uygulamalarına dönüşmüştür. Erzurum evlerinin dış cephelerinde çıkma saçaklarını süsleyen çıtakari teknikli baklava dilimi motifleri, ahşap üzerine işlenmiş yaygın geometrik süslemelerdendir. Saçak kornişini ile çıkma saçığı altına işlenen ahşap şevron dizimli frizler, evlerin dış cephe ahengini artıran geometrik bezemelerden bir diğeridir. Dış cephede tuğlanın değişik dizimi ile elde edilen geometrik bezemenin uygulama alanlarından biri de tandirevlerinin üst örtüden yükseltile bacalarıdır. İç mekânda tandırkaşında, kurun ve kurunlu çeşme ön yüzlerinde, yüzeysel silme ve sarmal dizimleri ile elde edilen çerçevenin geometrisi, taş kemerli nişlerle desteklenmiştir. Dolap-yüklük ve çiçeklikler ile kapılarda, yatay ve dikey hatlı dikdörtgen panolar halinde bölümlenmeler ile işlenen geometrik süslemeler, tavan su yollarında bitkisel frizlere alternatif olarak yapılmışlardır. Bir çerçeve içerisine sığdırılmış bu kompozisyonlarda, simetri ve sonsuzluk anlayışı hâkimdir. Süslemelerde oyma tekniği ağırlık kazanırken kazıma tekniğine kapı ve dolaplarda, ajur tekniğine dolaplarda, boyama tekniğine ise az da olsa duvar ve tavanlarda alçı üzerinde yer verilmiştir. Erzurum evlerinde, evrenin sonsuzluğunu simgeleyen üçgen, daire vb. gibi çok yalın formların birleşmesinden oluşan geometrik motifler genellikle sade olarak işlenmiştir. Ahşap yapı elamanlarında geometrik motifler, çoğunlukla bitkisel motiflere zemin teşkil edecek şekilde düzenlenmiştir. Oda kapılarında kare ve dikdörtgen tablaların belli bir açıyla dönerek oluşturduğu çarkifelekler, makro kozmozun feleklerini, hasır örgü ise hayatın sürekliliğini sembolize etmektedir (Tayla, 2007: s. 50). Tavanlarda ise, çıtalarla oluşturulan düzgün dörtgenler, tavan göbeklerinde büyük yıldızlara dönüşerek tavan yüzeyini gökyüzüne çevirmektedir.



Foto 21. Geleneksel Erzurum evleri süsleme örnekleri: Semih Beyin Evi (18.yy. son çeyreği) selamlık odası tekne tavanı, Hanağasıgilin Evi (1868) harem odası tekne tavan detayı, Edipsomunoğlu Evi (1875) tandirevi terekleri.

Geleneksel Erzurum evleri, bitkisel ağırlıklı süsleme ile tanımlanabilmektedir. Geometrik süslemenin yüzeyselliğinin aksine bitkisel bezeme, ince işçilikli ve aşırı plastik etkili bir karakterdedir. Yontma, oyma, kündekari, kaplama, kafes, silme, torna yakma, boya applike, ajur ve eğri kesim teknikleri ile yapılan bitkisel süsleme, ahşap yapı elamanlarında yoğunlaşmaktadır. Dış cephede köşe pahlarına taşla işlenen girift bitkisel dal ve yaprakların “C” ve “S” kıvrımlı barok etkili uygulamaları, evin bitkisel süslemelerinin tamamının genel karakteri olarak belirlenebilmektedir. Tandirevi taş kurunlarının ön yüzüne işlenen hayat ağacı motifi, barok etkili; iç ve dış bükey hatları, “C” ve “S” kıvrımları, ışık gölge kontrastı ile Çifte Minareli Medrese ve Yakutiye Medresesi’ne öykünmektedir. Çoğunluğu çiçek motiflerinin değişik varyantlarından oluşan bitkisel süslemelerde, çiçeklerin alttan veya üstten görünüşlerinin yanında tekli düğüm motiflerinin daire bir hat üzerinde ilerleyerek oluşturduğu girift buket ve çelenkler de görülmektedir. Kapı pervazlarında, pencere pervaz ve taç kısımlarında ahşaba uygulanan sıra dizili naturalist lale motifleri yer yer alçı ile de yapılmıştır. Özellikle çiçeklik taçlarında karşımıza çıkan kıvrık dal ve yapraklar, bir noktadan

dağılarak sarmal kompozisyonlar oluşturmakta ve artnouveau etkileri göstermektedir. Tekna tavan su yollarında, gönye başlarında ve kabartma göbeklerinde birbirine dolanan dal ve yaprakların (akant) kıvrık hatları arasında Türk süsleme sanatlarının vazgeçilmez motifleri olan, palmet, rumi, gülbezek ve lotuslar da işlenmiştir. Erzurum evlerinin bitkisel süslemelerinde yalnızca bir dönemin sanatsal üslup özellikleri yoktur. Klasik, barok, rokoko, ampir uygulamalarının sentezi şeklinde, eklektik üslubunun yerel ustalar eliyle yorumlanmış biçimleri söz konusudur.



Foto 22. Geleneksel Erzurum evleri süsleme örnekleri: Erzurum Evleri (19.yy. sonu) çiçeklik taç detayı



Foto 23. Geleneksel Erzurum evleri süsleme örnekleri: Hanağasıgilin Evi (1868) tandirevi terekleri detayı, Edipsomunoğlu Evi (1875) tandirevi terekleri.



Foto 24. Geleneksel Erzurum evleri süsleme örnekleri: Nazif Sütçü Evi (1864) çiçeklik taç detayı

Erzurum evlerinde izlenen nesneli motif süslemeleri, daha çok semgesel anlamları ile dikkat çekmektedir. Evlerin kitabeliklerinin de aslında nesneli motifler biçiminde düzenlendikleri gözlenmektedir. Sülüs hatlı yazıların uzatılarak bereket semgeli bohça biçimine dönüştürüldükleri genel özellik olarak belirlenebilmektedir. Kitabelerin nesne biçimi; yine bereketi sembolize eden su damlasına, kötülüklerden koruyan nazar boncuğuna da benzetilmiştir. Erzurum evlerinde, Türk Evi kapılarının vazgeçilmez motiflerinden olan ve ahşap süslemenin olduğu hemen her evde sıklıkla rastlanan selvi ağacı, ölümsüzlük ve yaşamı simgeleyen hayat ağacı motifi (Gürsoy, 2012: s. 45) olarak tandirevi taş kurunlarında, kapı, dolap, ambar yüzlerinde yerini almıştır. Eskiden abdest alma, el yıkama vb. gündelik işlerde su taşıma aracı olarak kullanılan ve temizlenme sembolü ibrik motifi, taş kurun ön yüzlerinde nesneli bezeme olarak yer almaktadır (Köşklü, 2018: s. 699). Batılılaşma döneminde rokoko üslubunun etkisiyle yayılan deniz kabuğu motifi (Kuban, 1994: s. 62-63), nazardan korunmanın sembolü olarak kapı ve dolaplarda yoğun olarak kullanılmıştır. Çiçek ile ince yapraklı ve kıvrımlı dalların dönemin sevilen vazo motifinin yanında deniz kabuğundan da çıktığı süslemeler, çiçeklik taçlarında yer alan nesneli bezemelerdendir.



Foto 25. Geleneksel Erzurum evleri süsleme örnekleri: Atatürk Üniversitesi Erzurum Evi (2006) taş kurun nesne motifli süslemesi (1842), Hanağasıgilin Evi (1868) tandirevi taş kurun nesne motifli süslemesi.

Geleneksel Erzurum evlerinin süslemelerini kullanılan malzemeye göre gruplandırabiliriz. Bu bağlamda süsleme; taş ile yapılan süslemeler, tuğla ile yapılan süslemeler, ahşap süslemeler, alçı süslemeler, boya ve kalemişi süslemeler, sıva üstü süslemeler ve madeni süslemeler olarak gruplandırılmıştır.

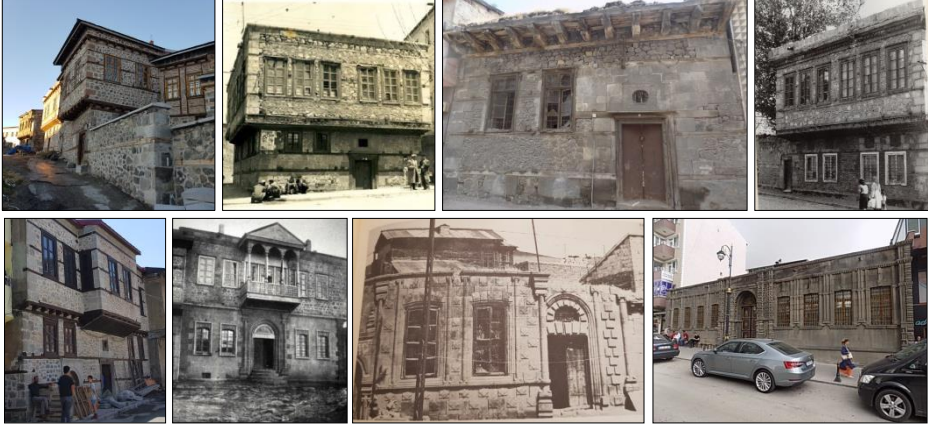


Foto 26. Geleneksel Erzurum evleri taş süsleme-kütle kompozisyonu örnekleri: Kadıhafizoğulları Konağı (1786) kademeli cephe örneği, Şamlıların Evi (19. yy. son çeyreği) açıklık-kapalılık kontrastlı cephe örneği, Ali Bayram Evi (1890) klasik cephe örneği, Abdulhamit Bey Konağı (1887) açık-koyu renk geçişli cephe örneği, Nemlioğlu Konağı (19. yy. son çeyreği) yatay kademelenme örneği, Hacı Kemal Gürler Evi (20. yy. başları) batılulaşma üsluplu cephe örneği, Seyfullah Ağa Konağı (1897) değişen cephe örneği, Fizyo Babanın Evi (20. yy. başları) ampir üsluplu cephe örneği.

11.1. Taş Süslemeler

Geleneksel Erzurum evlerinin ana yapı malzemesi Anadolu Türk mimarisinde olduğu gibi taştır. Taşın kendine has ağır, vakarlı yapısından yararlanılarak elde edilen kütleli süsleme, Erzurum evlerinin en kıymetli süslemesini oluşturmaktadır. Gerek düzgün kesmetaş, gerek kaba ve ince yonu taş ve gerekse moloz taşla yapılan beden duvarları diğer cephe elamanları ile birlikte kütle kompozisyonu olarak anıtsal görünüm arz eder. Kütleli taş süslemenin etkiselliğini, cephede açılan kapı ve pencere açıklıklarının ışık gölgesi, çıkımların kademeli yapısı, ahşap ve taşın renk geçişleri yanında taş duvar derzleri de artırmaktadır. Mala derzi, oyuk derz, kabarık ve çekme derz yöntemi ile yapılan derzlerin çizgileri antik dönem yapılarından itibaren kullanılan taş süsleme biçimidir.

Erzurum evlerinin taş süslemesinin sıkça rastlandığı bir diğer uygulama da köşe pahlarıdır. Genellikle köşe pahlarının üzerindeki üçgen alana yapılan geometrik ve bitkisel süslemeler, güzel örnekler oluşturmaktadır. Erzurum evlerinin taş süsleme öğelerinden bir diğeri de nesne biçimindeki kitabeliklerdir. Taş süsleme bakımından Erzurum ev cephelerinde gördüğümüz diğer bir elaman da sütun başlıklardır.

Geleneksel Erzurum evlerinin taş kurunları, taş süslemenin en yoğun olduğu yapı elamanlarından biridir. Taş kurunlar üzerinde geleneksel süsleme sanatlarının tamamı ile ilgili örnekler bulunmaktadır. Taş kurunlar, bazen çeşme ile birlikte yapılmışlar, bazen de

çeşme olmadan yalnız yapılmışlardır. Erzurum evlerinde taş süslemenin güzel örneklerinden birisi de kahve ocaklarıdır. Çoğunlukla ikinci kattaki sofalara yapılan kahve ocakları gerek biçimlerindeki şekilsel yapılarında ve gerekse üzerlerindeki motifsel süslemelerle özgün yapı elamanlarıdır.



Foto 27. Geleneksel Erzurum evleri taş süsleme-köşe pahtı, kitabelik ve sütun başlığı örnekleri: Reşit Keki Evi (19. yy. son çeyreği) köşe pahtı örneği, Müceldili Konağı (1901) bohça kitabelik örneği, Hafız Osman Konağı (1904) ibrik kitabelik örneği, Yüzbaşı Fahri beyin Evi (20. yy. başları) çiçekli bohça kitabelik örneği, Hacı Kemal Gürler Evi (20. yy. başları) dor sütun başlığı örneği, Atatürk Evi (1890) kompozit sütun başlığı örneği.



Foto 28. Geleneksel Erzurum evleri taş süsleme-kurun, kahve ocağı, tuğla tandır bacası örnekleri: Alemdarların Evi (19. yy. son çeyreği) figürlü kurun örneği, Fikri Evin Evi (1887) hayat ağaç motifli kurun örneği, Salih Efendi Evi (19. yy. sonları) bitkisel bezekli kahve ocağı örneği ve tuğla örgülü tandır bacası örneği.

11.2. Tuğla Süslemeler

Geleneksel Erzurum evlerinin süsleme unsurlarından bir diğeri de tuğla malzeme ile yapılan süslemelerdir. Erzurum evlerinin tuğla süslemesini, zaman zaman üst kat cephelerinde de müşahade etmek bile bu süslemeyi, tandirevi ve ocak bacalarındaki uygulamalar temsil etmektedir. Geleneksel örme teknikleri kullanılarak, değişik tuğla dizimleri ile elde edilen çok güzel tuğla süslemeli özgün bacalar, evlerin estetik derinliğini tamamlayan unsurlarıdır.

11.3. Ahşap Süslemeler

Geleneksel Erzurum evlerinin süsleme unsurlarının çok önemli bir yerinde ahşap süslemeler bulunmaktadır. Ahşap süslemeler cephelerde, kapı, hatıl, çıkma saçakları, cumba saçakları, cumbalar, pencere ve saçaklarda gözlenirken iç mimari de de evin strüktürel elamanları, merdivenler, dolap-yüklük, çiçeklik, örtü sistemleri ve tavanlarda izlenmektedir. Erzurum evlerinin en başarılı uygulamalarından birisini oluşturan ahşap işçiliği, çok güzel örnekler vermiştir.

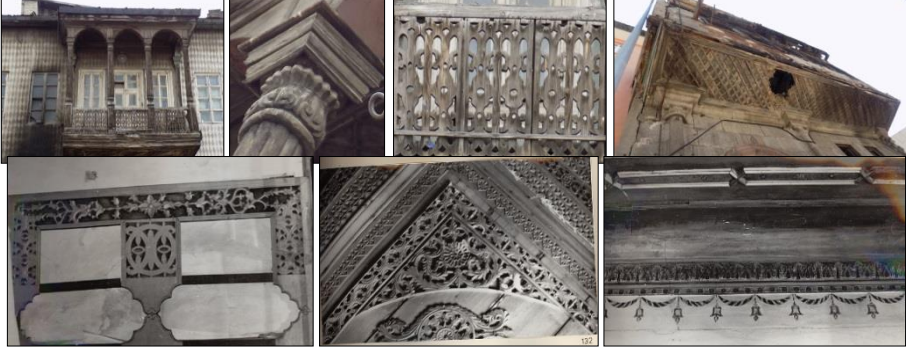


Foto 29. Geleneksel Erzurum evleri ahşap süsleme-cumba balkon, sütun başlığı, korkuluk ve parmaklık, çıkma saçağı, terek, tavan, örnekleri: Hacı Kemal Gürler Evi (20.yy. başları) ahşap cumba balkon, sütünü ve başlığı ve korkuluk örneği, Rıza Avcı Evi (1901) çıkma saçağı kaplama örneği, Ali Bayram Evi (1890) tandirevi terek örneği. Hanağasıgilin Evi (1868) tavan su yolları ve gönye başı örneği, Seyfullah Ağa Konağı (1897) kalemişi süsleme örneği.

11.4. Diğer Süslemeler

Geleneksel Erzurum evlerinin süsleme unsurlarından bir diğeri de maden malzeme ile yapılanlardır. Daha çok kapı üzerindeki aydınlatma pencerelerini kaplayan demir şebekeler, cephe pencerelerini kaplayan demir şebekeler, cumba balkon korkulukları ve merdiven korkuluklarında izlediğimiz madeni süslemeler, art nouveau sanat üslubunun simgesel motiflerini içermektedir. Erzurum evlerinin süsleme unsurlarından bir diğeri de kalemişi ve boya süslemelerdir. Yoğun olmamakla birlikte kalemişi süsleme örneklerini iç mimaride tavan pervazlarının alt kısımlarında, pencere nişinin çevresinde ve yer yer de duvarlarda izlemektediriz. Erzurum evlerinin süsleme unsurlarından bir diğeri de alçı ile yapılan süslemelerdir. Genellikle pencere nişlerinin tavanına yapılan alçı süslemeler, odanın süsleme bütünlüğü ile uyumlu motifler içermektedir. Oda tavanlarında ahşaba yapılan süsleme öğeleri, alçı ile pencere tavanlarına malakârî tekniği kullanılarak uygulanmıştır.



Foto 30. Geleneksel Erzurum evleri diğer süslemeler-pencere şebekeleri, kalemişi, alçı stuko örnekleri: Mehmet Sirkecioğlu Evi (19. yy. sonları) ay-yıldızlı pencere şebekesi örneği, Tüfekçizadelerin Evi (19. yy. sonları) kalemişi örneği, Abdulhamit Bey Konağı (1887) alçı süsleme örneği, Edip Somunoğlu Evi (1875) alçı stuko süsleme örneği.

Geleneksel Erzurum evleri, kütle organizasyonlarının vermiş olduğu vakarlı duruş ve sadeliğin asaleti bir kenara bırakılırsa dışarıdan sade, ancak iç mimaride sürekli bir devinim ve çok süslü bir yapı örgüsü göstermektedir.

12. Sonuç

Erzurum şehir merkezinde belirlenen 224 evin incelenmesi neticesinde geleneksel Erzurum evi ile ilgili somut tespitler yapılabilmiş ve istatistiki veri oluşturulmuştur. Tasarım aşamasından itibaren evlerin; yer seçimi, yapım tarihleri, mimari özellikleri, yapı elamanları ve süsleme başlıklarında toplanan bu tespitler, geleneksel Erzurum evini, Anadolu'nun diğer yörelerinden (Akok,1951; Özgündüz,1986; Akkoyunlu, 1989; İmamoğlu, 1992; Esmer, 1992; Bilget 1993; Doğanbaş, 1997; Tali, 2005; Gürsoy, 2006; Demirci, 2010; Uçar, 2012) ayırarak, özgün yapılarını ortaya koymaktadır.

Geleneksel Erzurum Evi, Türklerin ana yurtlarında çok iyi bildikleri çadır yapısını, göç yollarıyla uğradıkları coğrafyanın mimari birikimi ile zenginleştirerek farklı medeniyetlerin bir arada yaşadığı Anadolu'ya taşınmaları sonucunda ortaya çıkmıştır. Türk evi yapım ilkelerini, tasarım ve mimari özelliklerini, tarihi birikim ile gelen inşa tecrübelerini, yerel unsurlarla birleştirerek çok zengin bir mimari doku oluşturan Erzurum evleri, bulunduğu yerin fiziki şartlarına barışık yapılmıştır. Fiziki şartların yanı sıra, geleneksel Türk evi genelinde olduğu gibi Erzurum evlerini de etkileyen diğer bir önemli unsur: yaşam kültürüdür. Bu evlerdeki yaşam biçimini de, evin tasarım aşamasında ortaya konulan oylular belirlemektedir. Evlerin 20. yüzyılın başlarına kadar haremlik-selamlık bölünmesi şeklindeki tasarımı ev yaşantısını etkileyen en önemli oyumdur. Erzurum evlerindeki yaşamın en önemli belirleyicisi ise haremlik bölümünde yer alan tandirevidir. Günlük yaşamın çok büyük bir bölümünün geçtiği tandirevi, yaşamsal faaliyetlerin tamamını karşılayacak yapı elamanlarına sahiptir.

İki katlı olarak yapılan Erzurum evinin ön cephesine kalan birimleri selamlık, arka kısım ise haremlik olarak tasarlanmıştır. Ayrıca çetin kış şartları, Erzurum evinin zemin katını kışlık, üst katı ise yazlık olarak kullanmaya mecbur kılmıştır. Bahçeli ve müstakil olarak planlanan evlerin bahçelerinde ahır ve merek birimleri 20. yüzyılın ilk yarısına kadar yapılagelmiştir. Erzurum evinin farklı birimlerden oluşan çok fonksiyonlu yapısı, Anadolu'daki Türk Evi geleneğinde müşahade ettiğimiz, kendi kendine yeterlilik özelliğini yansıtmaktadır. Erzurum evinde avlu ve sofa, diğer yörelerin aksine küçültülerek geçiş mekânları olarak işlevlendirilmişlerdir. Diğer yörelerin avlu ve sofalarına yüklenen fonksiyon, Erzurum evinde tandirevi ile karşılanmaktadır.

Erzurum evlerinin ana malzemesi taştır. Moloz ve kesmetaş olarak işlenen taşın yanı sıra yakın çevreden kolayca ulaşılan, aynı zamanda da geri dönüşebilen ahşap ve toprak da yapı gereci olarak kullanılmıştır. Duvar örgüsünde kullanılan hatıllar ile zelzelenin şiddetini hafifleten usta, Erzurum sazlığından temin ettiği mera toprağı harcını mukavemetli tutturucu olarak tercih etmiştir. Özellikle evlerin iç kısmı duvar yüzeyleri, mera toprağı ve sazlık kıtığı/keçi kılı kıtığı karışımı harçla sıvanarak düzleştirilmiş (Sağlam, 2019: s. 536) ve yakın çevreden temin edilen kireçle (Sağlam, 2019) kaplanmıştır. Kilitleme sistemleri ve pencere şebekelerinde, ahşap çatkılarda kullanılan metal malzeme Erzurum demirci ustaları tarafından üretilmiştir.

Geleneksel Erzurum evlerinin iki katlı cephelerini belirleyen unsurların başında değişik uygulamaları olan çıkmalar gelmektedir. Evin üst katına alan kazandıran çıkmaların kademeli yapıları, cepheleri hareketli kılmakta ve katları birbirinden ayırmaktadır. Sokağa açılan çift kanatlı cümle kapısı, boyutları küçültülmüş ve cephenin üst hizasına kaldırılmış zemin kat pencereleri, giriş kat cephesini belirleyen unsurlardır. 2/3 oranında (altınoran)

yapılan normal kat pencereleri Erzurum evlerinin en özgün cephe elemanlarıdır. Sokağı derinlemesine gören “kim geldi” pencereleri, Anadolu’nun bütün yörelerinde olduğu gibi (Bektaş, 1996: s. 26) Erzurum evlerinin de vazgeçilmezlerindedir. Düz dam biçiminde örtülen Erzurum evinin saçak kornişindeki kademe ve semer duvarı yaşmağı, cepheye eklenen özgün estetik amillerdendir. Tandirevlerini örten kırlangıç örtü, atayurttan getirilen milli kültürün bir yansıması olarak (Özkan, 2011: s. 21; Köşklü, 2005: s. 156) Erzurum evinin belirleyici yapı elemanları arasında önemli bir yere sahiptir.

Erzurum evlerinde süsleme, dış cepheden ziyade iç mekânlarda yoğunlaşmaktadır. Süsleme temaları; geometrik, bitkisel, nesnel ve nadiren de olsa figürlü motifler ile yazıdan oluşmaktadır (Köşklü-Kındıçlı, 2018). Evlerin cephelerinde; taş, hatıl, derz geçişlerindeki ahenk, kapı ve pencere açıklıkları, çıkma ve saçak kademelenmeleri ile desteklenerek etkileyici kütle kompozisyonları oluşturmaktadır. Köşe pahlarında, kitabeliklerde, tandırbaşı ve kurun ön yüzlerinde, kahve ocaklarında taşla işlenen eklektik üsluptaki motifler, çıkma saçağı tavanında, pencere ve kapı pervazlarında, cumba kafeslerinde, merdiven korkuluklarında, dolap-yüklük-çiçekliklerde ve özellikle tavanlarda ahşaba işlenmiştir. Erzurum evlerinde kapı taktakları (Köşklü, 2005) ve pencere şebekelerinde metale ayrıntıları ile yapılan batılılaşma dönemi üslup özellikli süslemeler de özgün örnekler oluşturmaktadır.

Kültürel mirasın önemli bir bölümü; yerel, ulusal ve evrensel anlamda önem taşıyan ve korunarak geleceğe aktarılması gereken geleneksel konutlardan oluşmaktadır. Geleneksel konutların başta bakım, onarım eksikliği gibi çeşitli nedenler ile uzun süreli kullanımda yıprandığı ve giderek yok olduğu bilinmektedir. Geçmişten günümüze geleneksel konutlar ile ilgili olarak yapılan pek çok araştırma, konutların fiziksel ve işlevsel başlıklar altında toplanabilecek çok çeşitli nedenlerle eskiyerek bozulmaya uğradığını göstermektedir. Fiziksel eskime süreci geleneksel konutun özgün yapı eleman ve malzemelerinde çeşitli etkenler nedeniyle meydana gelen bozulmalarını, işlevsel eskime süreci, konutun güncel gereksinimlere yanıt veremediğinin ifadesidir. Geleneksel konutunun korunarak günümüze uyarlanması ve geleceğe aktarılmasında, konutun içinde bulunduğu toplumun sosyal, kültürel, ekonomik dinamikleri, yasal ve kurumsal yapısı da önemli ölçüde etkili olmaktadır. Bu anlamda son zamanlarda başlatılan projelerle restorasyonu yapılan ve karmaşık yapılaşma arasında kaybolan evlerin ayrıştırılma çabaları son derece sevindirici çalışmalarlardır.

Kültürel mirasımızın ve yapı sanatının önemli bir dalını temsil eden geleneksel evlerin sokak dokularıyla beraber bütünlük içerisinde korunmaları gerekmektedir. Geleneksel ev mimarisi adına çok zengin verileri olan Erzurum’un bu anlamda tanıtılması ve bilinir olmasını sağlamak çok önemli bir meseledir. Gelişen kış turizmi içerisinde şehir tanıtım turları da eklenerek bu zengin kültürel miras hak ettiği biçimde değerlendirilmelidir.

Kaynaklar

- Akın, Günkut. (1991). “Doğu ve Güneydoğu Anadolu’nun Geleneksel Mimarlığı’nda İki Tarihsel Ev Tipi: Bindirme Kubbeli ve Tüteklikli Evler”, *Tarih’ten Günümüze Anadolu’da Konut ve Yerleşme*, İstanbul, 249-258.
- Akın, Nur. (1995). “Ev” maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 507-512.
- Akkoyunlu, Zahide. (1989). *Geleneksel Urfa Evlerinin Mimari Özellikleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Akok, Mahmut. (1951). “Trabzon’un Eski Evleri”, *Arkitekt*, C. 20, 383-397.
- Aksoy, Erdem. (1963). "Ortamekan: Türk Sivil Mimarisinde Temel Kuruluş Prensipleri", *Mimarlık ve Sanat*, No: 7-8, 39-92.
- Aktemur, A. Murat.(1998). "Erzurum'da Kaybolan Kültür Değerlerimiz: Evler ", *Sanatsal Mozaik*, S.29, 24-28.
- Arseven, Celal Esat. (1968). *Türk Evi Plan Tipleri*, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Aydemir, İbrahim. (2016). “Erzurum’un Eşref Vakitleri”, *Hatıralardaki Erzurum*, (Edt.: Kotan, Yusuf, İspirli, M. Hanefi), Erzurum: TYBEŞ Yayınları, 105-116.
- Azezi, S. Gülçin. (2009). *19. Yüzyılda Osmanlı Konut Mimarisinde İç Mekân Kurgusunun Safranbolu Evleri Örneğinde İrdelenmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Kültür Üniversitesi.
- Balcı, Perihan. (1985). "Mimaride Türk Milli Üslubunda Geleneksel Türk Evi ", *Mimaride Türk Milli Üslubu Semineri*, (2 Haziran 1984), İstanbul, 91-114.
- Başar, Zeki. (1976). “Halkımızın Yaşamında Tandır”, *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı 1975*, Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları:17, Süreli Yayınlar Dizisi:2, Ankara Üniversitesi Basımevi, 27-40.
- Bektaş, Cengiz. (1996). *Türk Evi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bilget, N. Burhan. (1993). *Sivas Evleri*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Tanıtma Eserleri No: 45.
- Cezar, Mustafa. (1977). *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Çınar, Sahure. (2012). “Cephe Bezemeleri İle Öne Çıkan Bir Grup Erzurum Evi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 5, S.22, 367-390.
- Çoruhlu, Yaşar. (2007). *Erken Devir Türk Sanatı*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Demirci, Doğan. (2010) *İsparta Evleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğanbaş, M. (1997). “Amasya Evleri”, *Arkitekt*, S.447, Ankara, 337-346.
- Eldem, Sedat Hakkı. (1954). *Türk Evi Plân Tipleri*, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları.
- Esmer, M. Ali. (1992). *Avanos’un Eski Türk Evleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Eyce, Semavi (1976). “Türk Sanatında Şebekeler Parmaklıklar”, *Sanat Dünyamız*, S. 6, 32-41.
- Gültekin, Eser. (2007). “Geleneksel Türk Evi Plan Tipinin Gelişimi”, Erişim:10.11.2017. <http://esergultekin.blogcu.com>. 1-5.
- Günay, Reha. (1998). *Türk Ev Geleneği ve Safranbolu Evleri*, İstanbul: Yem Yayınları.
- Gündoğdu, Hamza. (1996). “Genel Özellikleriyle Erzurum Evleri”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, Sayı:3, 27-37.

- Gürsoy, Elif. (2006). "Uşak'taki Tarihi Evlerde Çıkmalar", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 6, S. 2, 349-361.
- Gürsoy, Ülkü (2012). "Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Dut Ağacı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, 61, 43-54.
- İmamoğlu, Vacit. (1992) *Geleneksel Kayseri Evleri*, Ankara: Halk Bankası Kültür Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim. (1986). *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Karpuz, Haşim. (1980). "Erzurum Evlerinde Tandirevi", *Köz Dergisi*, Sayı:6, Erzurum, 49-54.
- Karpuz, Haşim. (1999). "Türk Evi, Osmanlı Evi", *Osmanlı Ansiklopedisi*, C. X, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 450-456.
- Kavukçu, Cemil. (2014). *Bilinen Bir Sokakta Kaybolmak*, İstanbul: Cem Yayınları.
- Kayserili, Alperen. (2014). *Erzurum Şehrinin Kültürel Coğrafyası*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Köşklü, Z. (2005). "Eski Erzurum Evlerinde Taş Süsleme". *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, 101-116.
- Köşklü, Z. ve Kındıgılı, M. L. (2018). "Geleneksel Erzurum Evlerinde Süsleme". *Osmanlı Hâkimiyetinin 500. ve Kurtuluşun 100. Yılında Uluslararası Erzurum Sempozyumu Bildirileri*.
- Köşklü, Z. ve Kındıgılı, M. (2018). "Geleneksel Erzurum Evlerine Bir Örnek: Yaşar İkizler Evi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*-63, 685-704.
- Köşklü, Zerrin ve Tali, Şerife. (2007). "Geleneksel Erzurum Evlerinde Tandirevi (Mutfak) ve Mimarisi". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, S.11, 97-113.
- Köşklü, Zerrin. (2005). "Eski Erzurum Evlerinde Kapı Tokmakları", *Beyaz Doğu Dergisi*, Sayı:3, Erzurum, 23-26.
- Köşklü, Zerrin. (2005). "Eski Erzurum Evlerinde Taş Süsleme", *Atatürk üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 5, 123-138.
- Köşklü, Zerrin. (2005). "Eski Erzurum Mutfağında Tandir: Yapılışı, Kullanımı ve Doğu Anadolu'daki Yeri Üzerine", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2). 155-178.
- Köşklü, Zerrin. (2016). "Geleneksel Erzurum Evlerinde Kurunlu Çeşmeler", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, S.36, 111-136.
- Kuban, Doğan. (1975). "Türk Ev Geleneği Üzerine Gözlemler", *Sanat Tarihimizin Sorunları*, İstanbul, 192-211.
- Kuban, Doğan. (1982). "Türk Ev Geleneği Üzerine Gözlemler", *Türk ve İslam Sanatı Üzerine Denemeler*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.195-209.
- Kuban, Doğan. (1994). "Barok Mimarî", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* 2, 61-65.
- Kukaracı, İ. U. ve Aktemur, A. M. (2003). "Modernleşme Süreci İçerisinde Erzurum Konut Mimarisinin Geldiği Nokta", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, Sayı:11, 45-62.
- Küçük, Cevdet. (1995). "Erzurum", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Küçükerman, Önder. (1988). *Kendi Mekânının Arayışı İçinde Türk Evi*, İstanbul: Türk Turing ve Otomobil Kurumu Yayını.
- Küçükerman, Önder. (1991). *Kendi Mekânının Arayışı İçinde Türk Evi*, İstanbul: TTOK Yayınları.
- Küçükkuşurlu, Mustafa. (2018). *Sorularla Erzurum Tarihi*, Konya: Çizgi Kitabevi.

- Kürkçüoğlu, Erol. (2007). *Ortaçağda Erzurum (V-XV. Yüzyıllar)*. Erzurum: Güneş Vakfı Yayınları.
- Ögel, Bahattin. (1947). "Erzurum Evleri", *Ülkü*, C.II/12, 32.
- Ögel, Bahattin. (1991). *Türk Kültür Tarihi*, Ankara: TTKB.
- Özgünaydın, Lütfü. (1976). "Kapıların Dili", *Türkiye Turing ve Otomobil Bülteni*, S. 288, 16-34.
- Özgündüz, S. (1986). "Afyon Evleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Afyon Belediye Bülteni*, S. 8, 336-342.
- Özkan, Haldun. (2011). "Geleneksel Erzurum Evlerinde Kırılmaç Örtünün Kuruluşu ve Son Kırılmaç Örtü Ustası Sırrı Alacakanat" *Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 19-37.
- Reother, O. (1926) "Die Qa'a", *Jahrbuch des Asiatischen Kunst*, (Değerler, Orta Asya Araştırmaları), S. 2, Leipzig, 205-216.
- Sağlam, T. (2019). "Aksu Köyü Kireç Ocakları", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 63, 305-324.
- Sağlam, T. (2019). "Mimariye Malzeme Temin Yerlerinden Çok Bilinmeyen Bir Alan: Erzurum Sazlığı", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24, 531-555.
- Sağlam, Temel. (2019). *Geleneksel Erzurum Evleri, Restorasyonları ve Ev Yaşantısı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sırrı, Bilge. (1938). "Erzurum Ev Teşkilatı", *Halk Bilgisi Haberleri Dergisi*, C.VII, S.80, İstanbul, 178-184.
- Tali, Şerife. (2005) "Geleneksel Kayseri Evlerinde Süsleme", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 61-85.
- Tayla, Hüsrev (2007). *Geleneksel Türk Mimarisinde Yapı Sistem ve Elemanları- I*. İstanbul: Türkiye Anıt Çevre Turizm Değerlerini Koruma Vakfı.
- Tozlu, S. ve Küçükkuşurlu, M. (2002) "Erzurum Evleri (Tarihi Kayıt ve Şahitlere Göre)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı:20, 313-329.
- Uçar, Ayşegül. (2012). "İzmir Geleneksel Konut Mimarisinde Pencere ve Ahşap Kafesleri ve Metal Şebekeleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1 Sayı: 1, 22-39.
- Ülgen, A. Saim. (1953). "Anadolu- Türk Evinin inşası ve Mimari Hüviyeti ", *Mesleki ve Teknik Öğretim*, S.5, Ankara, 53-73.
- Yıldırım, K. ve Hidayetoğlu, M. L. (2006). "Geleneksel Türk Evi Ahşap Tavan Süsleme Özelliklerinin ve Yapım Tekniklerinin Çeşitliliği Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası Geleneksel Sanatlar Sempozyumu 16-18 Kasım 2006*, İzmir, 332-341.
- Yurttaş, Hüseyin ve Özkan, Haldun. (2002). *Tarihi Erzurum Çeşmeleri ve Su Yolları*, Erzurum Büyükşehir Belediyesi ESKİ Genel Müdürlüğü Hizmetleri Serisi.



ESKİ TÜRK İNANÇLARINDA TABİAT KÜLTÜ: ERZURUM KAZANCI ÖRNEĞİ NATURAL TURKISH BELIEFS: THE CASE OF ERZURUM KAZANCI

YUNUS BERKLİ

Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Temel Eğitim Bölümü
Assoc. Prof. Dr. Ataturk University, Faculty of Fine Arts Basic Education Department
yberkli@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-3650-3681>

GÜLTEN GÜLTEPE

Dr. Öğr. Üyesi Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Temel Eğitim Bölümü
Assist. Prof. Dr. Ataturk University, Faculty of Fine Arts Basic Education Department
gulten.gultepe@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-1006-2905>

Atıf / Citation

Berkli, Y. Gültepe, G. 2020. "Eski Türk İnançlarında Tabiat Kültü: Erzurum Kazancı Örneği".
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute. 67, (Ocak-
January 2020). 443-454

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 22.04.2019
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 23.12.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4166>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-67, Ocak - *January* 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

ESKİ TÜRK İNANÇLARINDA TABİAT KÜLTÜ:
ERZURUM KAZANCI ÖRNEĞİ*
NATURAL TURKISH BELIEFS: THE CASE OF ERZURUM KAZANCI

YUNUS BERKLİ-GÜLTEN GÜLTEPE

Öz

Türk halk kültürü ve folkloru tarihi süreç içerisinde yaşadığı coğrafyasıyla ve iklimiyle birlikte çeşitli özellikleri bünyesinden devralarak sergilemiştir. Kültürün ilk deneyimleri de tabiatla iç içe geçen bir birlikliğin dökümünü sunan malzemeleriyle açıklanmaktadır. Dünyanın muhtemel ve gerçek durumunu kavramaya, benzetmeye veya tasvir etmeye imkân sağlayan, öncelikli olarak dağ, nehir, ağaç ve hayvanlar âlemi içerisinde sıklıkla yer alan seçilmiş hayvan türleri, tabiat içerisinde var olan gerçek nesnelere dir. Bu nesnelerin kendi aralarındaki ilişkinin yoğunluğu ve çeşitliliği mecazi anlamda oldukça geniş yer tutmuştur. Görünen tabiat elemanları, reel âlemin biçim dünyasını sunarken öte dünya için de yüklenilen anlamlar neticesinde ezeli ve ebedi bir denge özelliğine bürünmüştür. Epistemolojik bağlamda, subje ve objeyi temsil eden gören ile görünenin şekil aldığı fikri intikallerin bütünü olarak değerlendirmek gerekir. Makale metni, “Eski Türk İnançlarında Tabiat Kültü: Erzurum Kazancı Örneği” başlığı ile bu yörede yaşayan halklarda görülen, tabiat kültürünün geçmişe ait inancın izlerini, alan araştırmaları ve görsel malzemeleri ile açıklama yoluna gidilmiş olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Folklor, Mitoloji, Dağ, Ağaç, Tabiat

Abstract

Turkish folk culture and folklore have taken various features together with their geography and climate. The first experiences of culture are explained by the materials that provide a breakdown of a unity that is intertwined with nature. The selected animal species, which are often found on mountains, in rivers, on trees and animal populations, which enable us to grasp, simulate or depict the probable and real state of the world, are real objects that exist in nature. The intensity and diversity of the interrelations of these objects occupied quite a metaphorical sense. The appearing natural elements represent the realm of the real world, and as a result of the meanings attribute to the other world has assumed an eternal balance. In the epistemological context, the idea representing the subject and the object, and the idea that the appearance takes shape, should be considered as the whole of the relics. In our paper, titled “Natural Turkish Beliefs: The Case of Erzurum Kazancı”, the traces of the belief of the past in this region and the shamanistic elements experienced in the history have been explained with their visuals as a living asset.

Key Words: Culture, Folklore, Mythology, Mountain, Tree, Nature

* Makale metni UMTEB-4. Uluslararası Mesleki ve Teknik Bilimler Kongresi'ne (07-09 Aralık 2018-Erzurum) sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

Structured Abstract

Turkish folk culture and folklore have taken various features together with their geography and climate. The first experiences of culture are explained by the materials that provide a breakdown of a unity that is intertwined with nature. The selected animal species, which are often found on mountains, in rivers, on trees and animal populations, which enable us to grasp, simulate or depict the probable and real state of the world, are real objects that exist in nature. The intensity and diversity of the interrelations of these objects occupied quite a metaphorical sense. The appearing natural elements represent the realm of the real world, and as a result of the meanings attribute to the other world has assumed an eternal balance. In the epistemological context, the idea representing the subject and the object, and the idea that the appearance takes shape, should be considered as the whole of the relics. In our paper, titled "Natural Turkish Beliefs: The Case of Erzurum Kazancı", the traces of the belief of the past in this region and the shamanistic elements experienced in the history have been explained with their visuals as a living asset.

In the epistemological context, it is necessary to consider the idea that the vision and the object representing the subject and the object take shape as the whole of the indications. In this context, it presents the characteristics of written and verbal balances in the old belief tradition of Turks and dealing with the mythological variations of nature with their epics. Considering the history of belief of the Turks, natural elements such as mountains, caves and trees occupied an important place. The cult of the sky-god, sun, moon, earth-water and ancestors, the determination of the origins of ancient religious obscurations and traditions in the Turks, are taken back to the Scythian and Hun periods. The narratives about the origins of Göktürk have been found in Chinese sources. It is known that very important rituals and ceremonies were held on behalf of the sacred mountains and their souls. In some places "sky victim" in some places "mountain victim" in the form of expressions, Turkish tribes customs, customs and beliefs have been preserved until the last period.

The images of material nature in nature move the connection of the essence and the image with special incarnations in the human mind and actions. The centralism of the universe finds its equivalent in the mythical image in the Cosmic Mountain. This fiction, which makes the connection between the sky and the earth possible, has continued with the continuous flow of religious ideas and concepts in the old Turkish belief system. Ethnographic studies have revealed the notion of mountain and tree culture to the lineage. In the descent of the descent, attention was drawn to the unity of the descendants together with the mountains and trees, which characterize the identity of the descendants and are identified with the concept of ancestor.

The materials about the mountain culture, which offer various perspectives, also appear as a cosmological motif with the transformation of the world tree. The view in the form of the model of the universe reveals the image of the world that contains the source and energy of life, as in the tree of life. In ancient Turks, the mountain was thought to be the seat of the god. According to the Göktürk period, the Hakan tent is located on Ötüken Mountain. The importance given to the place, which means "Budın İni", which means "soul, which is the protector of the country", which is close to this mountain, is related to the sacrifices and rituals offered to God. The imagination of the sky or mountains and peaks close to the sky as access and ascension to God explains that important rites and ceremonies were held in the form of "sky victim" or "mountain victim". The relationship between the objective entity and the human being shows that the monarch, who is likened to the mountain, is a supreme mountain that provides communication between the earth and the sky.

Similarly, as seen in the Hun period, the Göktürk kağan "Tengri-teg, tengr in the blessing" was considered to be the celestial ruler. Ordu-Örgin, the residence of Göktürk Kağan, Ötüken-Yış (Mountain) was located on Ötüken Mountain which is considered as the center of the universe which is called as the intersection of four directions.. It is possible to see examples of the mountains that are considered sacred and related to the souls associated with elements thought to belong to the Qutan Khan. The identification of nature and human constitutes a cosmogonic and cosmological field in

mythological epic thinking. Texts that contain analogical connections between the macrocosm nature and the microcosm human are in a manner to explain the connections between living beings and objective beings. Looking at the phenomenon of human creation, it is an entity that represents the universe and is created from various materials of nature with its characteristic of being a small universe. Soil, clay, wood or reed have been natural elements of nature that have been brought together by God to form the human body.

The fact that the tree has gained so much importance in folk culture is an indicator of the sacred recognition of the tree due to its characteristics and power, rather than its objective existence. The motifs of the cults related to natural assets are explained by their adherence to various conditions which may be subject to cult. Reflecting the traces of various natural cults, the ability to embody the belief that an object or person can benefit or harm can be determined by the presence of visits, voters, victims and other similar practices. In the Kazancı region of Erzurum Hınıs, faith motifs belonging to the natural elements still alive are encountered today. Natural elements such as mountains, hills, stones and trees, which are kept up to date in the old Turkish belief system, are living examples of the folk culture living here. The pine, beech, sycamore, poplar and juniper species known to be identified indicate that these tree types are consecrated. The examples examined are that not every tree or the same tree is a cult subject anywhere and at all times. Although there are materials that show that generally fruitless and large trees are consecrated, it is seen that the pear tree is the present and consecrated tree in the Kazancı region.

The tree of life motif has existed in a variety of forms during the development of Turkish cultural history. This motif, often depicted in civil and religious buildings or small handicrafts, is also depicted as a distinctive character of Turkish art within the subject, style and symbol of the tomb and tombstones.

1. Giriş

Tabiat, insanların toplumsal bilincin oluşmasında ve gelişmesinde ilk aşama konumunda olmuştur. Dünyanın bütün halklarında ve kültürlerinde yaygın olarak tespit edilen, doğanın kültleştirilmesi görüşü, evrensel bir olgudur. Evrenin muhtemel ve gerçek durumunu kavramaya, benzetmeye veya tasvir etmeye imkan sağlayan, öncelikli olarak dağ, nehir, ağaç ve hayvanlar âlemi içerisinde sıklıkla yer alan seçilmiş hayvan türleri, tabiat içerisinde var olan gerçek nesnelere. Bu nesnelere kendi aralarındaki ilişkinin yoğunluğu ve çeşitliliği mecazi anlamda oldukça geniş yer tutmuştur. Dünyanın muhtemel ve gerçek durumunu kavramaya, benzetmeye veya tasvir etmeye imkan sağlayan, öncelikli olarak dağ, nehir, ağaç ve hayvanlar âlemi içerisinde sıklıkla yer alan seçilmiş hayvan türleri, tabiat içerisinde var olan gerçek nesnelere. Bu nesnelere kendi aralarındaki ilişkinin yoğunluğu ve çeşitliliği mecazi anlamda oldukça geniş yer tutmuştur. Öyle ki tabiat başlangıçta, kültürün yaşam kaynağı olmuş yeri gelmiş çeşitli inanç ve felsefi akidelerin çıkış noktası olmuş dolayısıyla bu ve öte dünya arasında bir köprü niteliği kazanmıştır. Tabiat, maddi doğa görüntüleri içerisinde insan zihni ve eylemlerinde, özün ve görüntü bağlantısını özel cisimleştirmelerle hareket ettirir. Görünen tabiat elemanları, reel âlemin biçim dünyasını sunarken öte dünya için de yüklenilen anlamlar neticesinde ezeli ve ebedi bir denge özelliğine bürünmüştür. Epistemolojik bağlamda, subje ve objeyi temsil eden gören ile görünenin şekil aldığı fikri intikallerin bütünü olarak değerlendirmek gerekir. Bu bağlamda, Türklerin eski inanç geleneğinde yer alan ve tabiatın mitolojik varyasyonlarını destanlarıyla birlikte ele alan yazılı ve sözlü bakıyelerin özelliklerini sunmaktadır.

Her nesne veya doğa olayı; dağ, nehir, ağaç, kaya, hayvan veya yıldırım, yağmur olsun insan olmayan fakat tabiattaki her nesnenin veya doğa olayının nesneyle bütünleşmiş bir iyesi olduğu tasavvur edilmiştir. Bu iyenin insanda görüldüğü düşüncesinin yanı sıra insana benzer dağ, nehir iyesi veya hayvana benzer, kuşlarda olduğu görünümüyle tasvir edildiğine dikkat çekilmiştir. Öyle ki ruh ve madde düalizmi arasındaki ilişki, nesne veya olgunun iyesinin bağımsız ve insan dışı varlık olması ve maddeleşmiş biçimini açıklamaktadır (Potapov 2012: 49). Bir başka ifadeyle, subjektif ve objektif olanın özdeşliği, insandan ve doğadan farklı olan insan ve doğal varlığın birliğini nitelemektedir. Tabiat elemanlarının kültüleştirilmesi meselesi, dağların, kayaların, ağaçların vb. iyeleriyle ilgili inanç ve görüşlerinde açıkça görülmektedir (Potapov 2012: 47). Türklerin inanç tarihine bakıldığında dağ, mağara, ağaç gibi tabiat elemanları önemli yer tutmuştur. Gök-Tanrı, güneş, ay, yer-su ve atalar kültü, Türklerde eski dini telakkilerin ve geleneklerin menşelerinin tespiti özellikle, İskit ve Hun devirlerine kadar geri götürülmektedir (İnan 2015: 1-2). Göktürklerin menşeleri hakkında, Çin kaynaklarında tespit edilen rivayetlerde bu yönde olmuştur. Kutsal sayılan dağlar ve onların ruhları adına oldukça önemli ayin ve törenlerin yapıldığı bilinmektedir. Kimi yerlerde "gök kurbanı" kimi yerlerde ise "dağ kurbanı" şeklinde geçen ifadeler, Türk kavimlerinin örf, adet ve inanmalarında son devirlere kadar muhafaza edilmiştir.(Esin 2004: 27-33, Beydili 2015: 33). Makale metni bu bağlamda, alan araştırmalarımız neticesinde Erzurum Hınıs'a bağlı Kazancı yöresinde günümüzde hala yaşatılan tabiat elemanlarına ait inanç motiflerinin tespitine yöneliktir. Eski Türk inanç sisteminde güncelliğini koruyan dağ, tepe, taş, ağaç gibi tabiat elemanları, burada yaşayan halk kültürünün canlı örnekleridir.

2. Dağ Kültü

Arkaik dünya görüşü, toplumun kuşaktan kuşağa aktarılan evreni ve onun içinde yaşayan insanı tasvir eden aynı düşünme şemalarını yeniden üretir. Maddi kültür alanına imkân sağlayan sözlü veya metinsel veriler, kendine özgü özelliklerin istikrarını veya bunun karşıtını belgeleyebilmektedir (Sagalayev 2017: 22-23). Eski mitolojik düşüncede dağ, yaratılışın başlangıcı ve dünyanın yüzeyi olarak düşünülmüştür (Beydili 2015: 51). Tabiat içerisinde maddi doğa görüntüleri, insan zihni ve eylemlerinde, özün ve görüntü bağlantısını özel cisimleştirmelerle hareket ettirir. Evrenin merkezîyetçiliği, mitsel imgedeki karşılığını Kozmik Dağ kurgusunda bulur. Gökle yer arasındaki bağlantıyı mümkün kılan bu kurgu, eski Türk inanç sisteminde, dinsel fikir ve kavramların sürekli akışıyla devamlılık göstermiştir (Eliade 2014: 333). Yapılan etnografik araştırmalar, dağ kültü mefhumunun soyla olan alakasını ortaya koymuştur (Taş 2011: 140). Türeyiş destanında soy kimliğini niteleyen ve ata tasavvuruyla özdeşleştirilen dağ ve soyun birlikteliğine dikkat çekilmiştir. Çeşitli bakış açıları sunan dağ kültü hakkındaki materyaller, dünya ağacının transformasyon geçirmiş şekliyle de kozmolojik bir motif olarak karşımıza çıkmaktadır. Evrenin modeli şeklindeki görüş, hayat ağacında olduğu gibi hayatın kaynağını ve enerjisini bünyesinde barındıran dünya suretini ortaya koymaktadır (Taş 2011: 143).

Eski Türklerde dağ, tanrının makamı olarak düşünülmüştür. Göktürk dönemine ait bilgilerde, Hakan çadırının Ötüken dağında bulunduğu yönündedir. Bu dağa yakın mesafede olan "Budın inli" denilen "ülkenin koruyucusu olan ruh" anlamına geldiği ifade edilen yere verilen önem, tanrıya sunulan kurbanların ve ayinleri ile ilgili olduğudur (İnan 2015: 5).

Göğün veya göğe yakın dağ ve zirvelerin, tanrıya erişme ve yükselme olarak tasavvur edilmesi "gök kurbanı" veya "dağ kurbanı" şeklinde önemli ayin ve törenlerin yapıldığını açıklamaktadır (Berkli 2011: 38). Nesnel varlık ile insan arasında kurulmaya çalışılan ilişki, dağa benzetilen hükümdarın, yer ile gök arasındaki iletişimi sağlayan yüce bir dağ olduğu görüşünü ortaya koymaktadır (Esin 2004: 12). Hun döneminde görüldüğü üzere benzer şekilde Göktürk kağanları "Tengri-teg, tengride kut bulmuş" yani göksel hükümdar olarak kabul ediliyordu. Ordu-örgin, Göktürk kağanlarının ikametgâhı olan yer, Ötüken-yış (dağ), dört yönün kavşağı şeklinde tabir edilen kâinatın merkezi sayılan Ötüken dağında bulunuyordu (Esin 2001: 21). Kut sahibi Kağana ait olduğu düşünülen unsurlarla bağlantılı kutsal sayılan dağların ve onların ruhları adına tersim edilen örnekleri görmekte mümkündür (Esin 2004: 28).

Kozmosun sembolik imgesini temsil eden dağ, tapınağın veya kutsal alanın katları ile göğe yükselen katları arasında bağlantılar kurulmuştur. Sözelimi Babil'deki Ziggurat tapınağı, biçimsel yapı strüktürü açısından dünyaya yansıyan izdüşümsel bir örneği olarak görülmüştür. Dünyanın merkezi ile özdeşleştirilen bu alan, yedi kat veya gezegenin yedi göğünü temsil ediyor görüşü, aynı zamanda yapay bir dağ metaforunu gündeme getirmektedir (Eliade 2017b: 53).

3. Ağaç Kültü

Ağaç yerel mitolojinin karakterlerinde, folklor görüntülerinde, ritüellerde ve etnografik inançlarda, arkaik tabiat elemanı içerisinde yer bulur. Şaman davulundaki resimler izah edilirken, "İlk başta Ülgen atamızdan türediğimiz zaman bu iki kayın ağacı, Umay ana ile beraber gökten inmiştir", ifadesiyle karşılaşılır (Berkli 2011: 41; İnan 2015: 35; Öney 1968: 36; Bayat 2011: 179) (Fotoğraf 11-13). Türklerin menşe mitlerinde ise ağacın çeşitli varyantlarına tanıklık edilir. Sözelimi Uygurların ataları olan ağaçtan doğan çocuklardan bahsedilir. Ağaçtan türeme motifinin insanın doğurganlık özelliği ile özdeşleştirilme düşüncesi, ağaç kovuğu dolayısıyla ana rahmiyle metaforik bir benzerlik kurulmuştur (Gültepe 2016: 185)¹ Çeşitli benzetmelerin yer aldığı türeme mitinde kutsal ağaç hem ana hem baba konumundadır. Mitolojik inanç çerçevesinde, ağacın insanla olan ilişkisinde, ongon mahiyetindedir. Ağacın doğurgan özelliğine dair algı, insan nesli ile ecdat ağaç arasında sıkı bir ilişki ortaya konulmuştur (Bayat 2011: 180; Çoruhlu 2010: 125; Gültepe 2016: 185). Mitolojide baskın bir sembol olarak yer bulan ağaç, kendisinde tüm mitolojiyi açıklayan ve sürekli anlamlar biriktiren nesnel bir form şeklinde mana kazanır. Tabiat kültü

¹ Metaforik bağlantılar İslam öncesi Türk kültür ve geleneğinde mağara ve dağ kültüyle de ilişkilendirilmektedir (Kalafat, 2015b: 139-142, Kalafat 2015a: 45-48). Toprak ana'nın rahminin sembolleri, mağara ve dağ yarıkları ile ilgili hayatın başlangıcını kozmolojik bir bağlamda tabiatın örneksele modelleri olarak düşünülmektedir (Eliade, 2015: 124-127). "Göktürk türeyiş destanlarında vurgulanan unsurlar, kurt, dağ ve mağara unsurları iken Uygurların türeyiş destanı ve Oğuz Kağan Destanındaki kozmik doğuşlarda kullanılan motifler birbirine yakın öğelerdir. Bunlar, ağaç, dağ, mağara ve ışık unsurlarıdır. Türk türeyiş destanlarında kullanılan dağ ve ağaç unsurları sadece türeyişle ilgili öğeler olmayıp aynı zamanda İslam öncesi Türk dini düşüncesi içerisinde kült olarak kabul edilen hem fiziki hem de manevi değerler yüklenen dini bir öğe olarak karşımıza çıkmaktadır" (Taş, 2011: 138-139). Türk halkları arasında yaygın görüşe göre dağlar, yenilmez yiğitler olarak düşünülüyordu (Beydili, 2015: 63). Türklerde doğurganlık özelliği, en eski ana-atayı temsil eden Tanrıça Umay anada da yansımalarını bulmuştur. "Rahim ve plesenta", anlamlarına geldiği ifade edilen Umay, Asya'da özellikle mezar kompozisyonlarında kültürün köklü mitolojilerinden kaynak bulan soyuttan somuta ulaşan maddi kültür formlarını oluşturmuşlardır (Berkli, 2011: 41; Roux, 2015: 95; Boratav, 2012: 30-32; Beksac, 2006: 63-67; Ates, 2014: 151-153).

bağlamında ele alınan ve mitolojik ana kompleksinde var olduğu düşünülen ağacın yanı sıra mağara ve kuş unsurları da bulunmaktadır (Bayat 2012: 39) (Fotoğraf 7-9). Aslında bakılırsa ağaç ile ilgili gerek tasavvur bağlamında gerek tasvir açısından tek bir figür olarak işlenmesinin yanı sıra tamamlayıcı figürlerle de bütünlük sağladığı görülür. Bunlarında yine Türk sanatında yoğunlukla görülen kanatlı yırtıcı veya mitolojik hayvanların ağaçla birlikte betimlenen kompozisyonlarına dikkat çekilir (Fotoğraf 5-6, 10).

Kozmogonik mitolojide ağaçtan türetilen asa, evrenin kuruluşu sürecinde, tanrının ilk aparatı olarak görülür. Mitolojik varyantlarda, yaratım aracı olarak kullanılan asa, evrenin yer altı ve yer üstü ayırımıyla işlevsel bir niteliğe büründürülür (Sagalayev 2017: 42). Yeryüzünün yeraltına geçişini sağlayan asa ile birlikte yeryüzünü gökyüzüne bağlayan altın kazığın dikildiği inancı, dünyanın iki ucu arasındaki yani başlangıcı ve sonu karşılayan başlangıç noktası olarak algılanır. Evren şemasının genel kanıksanmış modeli tanrıların, insanların ve yeraltı hükümdarı ile birlikte ölümlerin oturduğu, üç dünya yapısı, üst üste binmiş üç ayrı katman olarak tasvir edilmiştir (Eliade 2017a: 16). Bu üç dünya katmanı çeşitli benzetmelerle, dünya üzerine yansıyan izdüşümsel örnekleriyle pekiştirilmeye çalışılır. Makrokozmetik düzlemde, direk, dağ ve ağaç gibi bir eksenle, mikrokozmetik düzlemde ise konutun orta direği veya çadırın tepesindeki açıklık ile ifade edilir (Eliade 2017a: 17).

Tabiat ve insanın özdeşleştirilmesi, mitolojik destansı düşünce içerisinde kozmogonik ve kozmolojik alan oluşturur. Makrokozmos olan tabiat ile mikrokozmos insan arasında analogik bağlantılar içeren metinler, canlı varlıklarla nesnel varlıkların bağlantılarını izah edecek tarzdadır. İnsanın yaratılması hadisesine bakıldığında, evreni temsil eden ve küçük evren olma özelliğiyle tabiatın çeşitli materyallerinden yaratılmış bir varlık konumundadır. Tanrı tarafından bir araya getirilerek insan bedenini oluşturan, toprak, kil, ağaç veya kamış doğal tabiat elemanları olmuştur (Taş 2011: 107). Ağacın halk kültürü içerisinde bu denli ehemmiyet kazanmış olmasının, nesnel varlığından ziyade özelliklerinin ve temsil ettiği gücün kült konusu teşkil etmesi dolayısıyla ağacın mukaddes tanındığının bir göstergesidir. Tabiat varlıklarıyla ilgili kültürel motifler, külte konu olabilecek çeşitli şartlara bağlılıklarıyla açıklanmaktadır. Muhtelif tabiat kültürlerinin izlerinin yansıtılması, bir nesne veya şahıstan fayda veya zarar gelebileceğine dair inancın somutlaştırılabilmesi ziyaretler, adaklar, kurbanlar ve diğer benzer uygulamaların varlığı ile tespit edilebilmektedir (Ocak 2017: 113). Erzurum Hınıs'a bağlı Kazancı yöresinde günümüzde hala yaşatılan tabiat elemanlarına ait inanç motiflerine rastlanılmaktadır. Eski Türk inanç sisteminde güncelliğini koruyan dağ, tepe, taş, ağaç gibi tabiat elemanları, burada yaşayan halk kültürünün canlı örnekleridir. Tespit edildiği bilinen çam, kayın, çınar, kavak ve ardıç ağacı türlerinden bu ağaç tiplerinin takdis olunduğunu ortaya koymaktadır² (Ocak 2017: 129). İncelen örneklerin her ağacın veya aynı ağacın her yerde ve her zaman kült konusu teşkil etmediğidir. Genellikle meyvesiz ve ulu ağaçların takdis olunduğunu gösteren malzemeler bulunsa da Kazancı yöresinde mevcut ve takdis edilen ağacın armut ağacı olduğu görülmektedir³

² Kur'an da Sidra ve Tuba olarak adı geçen hayat ağacı, cennetin ortasında ve göğün yedinci katında yer alır. Cennette var olduğuna inanılan, nar ve hurma ağaçları da Kur'an'da yer alan ayetlerde geçmektedir (Öney, 1968: 36).

³ Külte konu teşkil eden ağaç veya ağaçların yöre insanları tarafından adaklar adanmakta, kurbanlar sunulmaktadır. Şifahi olduğuna inanılan ağacın kök kısmına yakın yerinde ise ağıza toprak çalınmakta ve buradan alınan teberik olarak adlandırılan küçük taşlarında beraberinde taşınmasında kötülüklerden korunduğuna dair inanç muhafaza edilmektedir. Yöre insanlarından tespit edilen, kutsal ağaçtan veya kutsiyeti olan Kuzulkurttan bahsedildiğinde, işaret parmağının ağza götürülüp öpüldüğü ve alına konduktan sonra dua edilerek takdis olunduğuna şahit edilir (Fotoğraf 3-4).

(Fotoğraf 2-4). Hayat ağacı motifi, Türk kültür tarihinin gelişim süreci içerisinde, çok çeşitli biçimlerde varlığını korumuştur. Sivil ve dini yapılarda veya küçük el sanatlarında tasvirlerine sıklıkla rastlanılan bu motif, türbe ve mezar taşlarında da Türk sanatının konu, stil ve sembol dahilinde belirgin bir karakteri olarak işlenmiştir (Berkli 2011: 162-163) (Fotoğraf 5-6, 8).



Fotoğraf 1. Erzurum \ Kazancı, Kuzulkurt Dağı



Fotoğraf 2. Kazancı Yöresinde Kutsal Olduğuna İnanılan Ağaç



Fotoğraf 3. Kazancı Yöresinde Kutsal Olduğuna İnanılan Ağaç



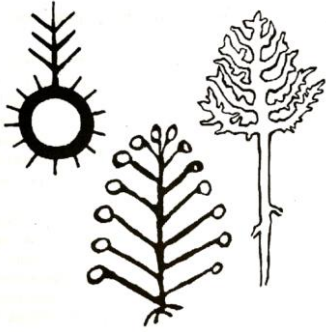
Fotoğraf 4. Fotoğraf 3.'ten Ayrıntı



Fotoğraf 5. Erzurum Çifte Minareli Medrese Hayat Ağacı



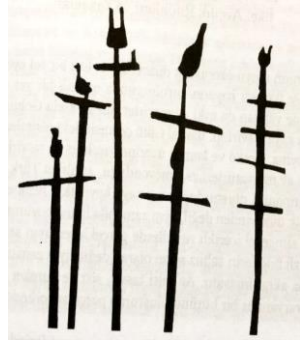
Fotoğraf 6. Erzurum Yakutiye Medresesi Hayat Ağacı



Fotoğraf 7. Davul Üzerine Çizilen Dünya Ağacı Tasvirleri, Fuzuli Bayat



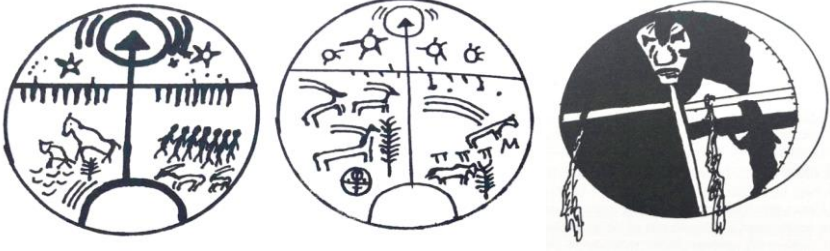
Fotoğraf 8. Fotoğraf 10'dan Ayrıntı



Fotoğraf 9. Başlarında Kuş Tasvirleri Olan Ağaçlar, Fuzuli Bayat



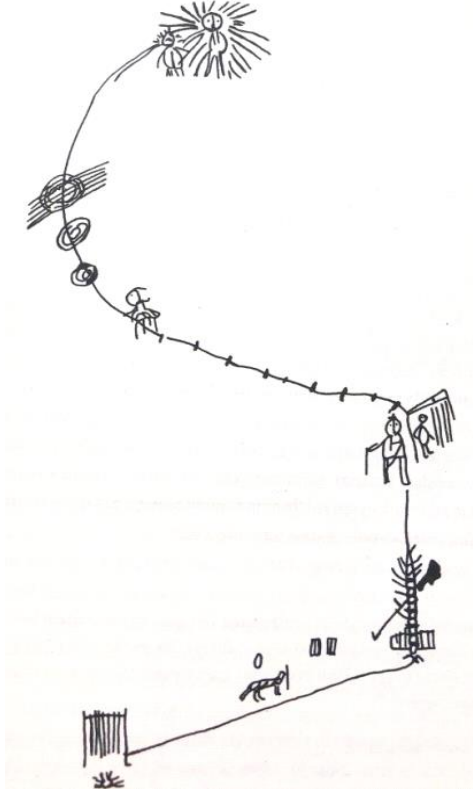
Fotoğraf 10. Hayat Ağacı ve Kutsal Dört Yön Motifi, Pazırık Kurganı, Hun Dönemi



Fotoğraf 11. Şaman Davulları, (ön ve arka), Tuncer Gülensoy



Fotoğraf 12. Altay Şamanlarına Ait Davullar, Yaşar Çoruhlu



Fotoğraf 13. Altaylı Şamanın Tanrı Ülgen'e Ulaşmak İçin İzlediği Yol, (Yaşar Çoruhlu)

Sonuç

Türk düşünce sisteminde tabiat, içerisinde mevcut olan canlı veya cansız birçok varlık kendi aralarında kurulmuş olan çeşitli benzerlikler ile tasavvur edilmiştir. Türklerde İslam öncesi inanç sistemi ve kültür biçimleri arasındaki ilişkiler, mit ve simgelerle taşınan kültürel bütünün yaratıları olmuştur. Kâinatı temsil eden ve insanlık tarihinin en eski zamanlarından tabiat kültü ile münasebetini gösteren mitik işaretler, dolayısıyla kozmik dağ ve dünya ağacı imgeleri, dünya merkezini niteleyen en yaygın arkaik tasvirlerini meydana getirmiştir. Eski inanma biçimleri, günümüzde de karşılık bulan derin düşüncelerdir. Gök ile yer arasında bir tür köprü niteliği kazanmış olan ve göğe çıkışı simgeleyen soyut veya somut olarak nitelendirebileceğimiz bu tarz tasvirler, sanat ve kültür tarihi sürecinde yüklenen anlamlar neticesinde hayat bulmuş ve tekrar etmiştir.

Kaynaklar

- Ateş, Mehmet. (2014). *Mitolojiler ve Semboller Ana Tanrıça ve Doğurganlık*. İstanbul: Milenyum Yayınları.
- Bayat, Fuzuli. (2011). *Türk Mitolojik Sistemi Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi 1*. İstanbul: Ötüken.
- Bayat, Fuzuli. (2012). *Türk Mitolojik Sistemi Kutsal Dışı-Mitolojik Ana, Umay Pradigmasında İlk Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji-2*. İstanbul: Ötüken.
- Beksaç, Engin. (2006). "Atlı, Ağaç ve Kadın". *Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Sanatı ve Kültürü*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Berkli, Yunus. (2011). *Türk Sanatında Avrasya Üslubunun Evreleri (Avrupa ve İslam Sanatına Etkileri)*. Erzurum: Atatürk Ün. Yayınları.
- Beydili, Celal. (2015). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Boratav, Pertev Naili. (2012). *Türk Mitolojisi Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*. Çev. R. Özbay. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Çoruhlu, Yaşar. (2010) *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, Mircea. (2014) *Şamanizm*. Çev. İ. Birkan. Ankara: İmge Kitabevi.
- Eliade, Mircea. (2015). *Doğuş ve Yeniden Doğuş İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dini Anlamları*. İstanbul: Çev. Fuat Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Eliade, Mircea. (2017_a). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 3 Muhammed'den Reform Çağına*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Alfa.
- Eliade, Mircea. (2017_b). *İmgeler ve Simgeler*. Çev. M. A. Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Esin, Emel. (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Esin, Emel. (2004). *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gültepe, Gülten. (2016). *Plastik Sanatlarda Soyut Somut Gösterge ve Görseller Üzerime Metaforik Bir Yaklaşım*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sanatta Yeterlik Tezi. Erzurum.
- İnan, Abdülkadir. (2015). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları.
- Kalafat, Yaşar. (2015_a). *Anadolu Halk Kültürü Monografisinden Mitolojik Şifreler-I*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kalafat, Yaşar. (2015_b). *Türk Kültürü Halklarda Mitik-Mistik Kavşakta Yer*. Berikan Yayınevi, Ankara.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2017). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öney, Gönül. (1968). "Anadolu Selçuklu Sanatında Hayat Ağacı Motifi". *Bellekten*. XXXII (125). 25-50.
- Potapov, L. P. (2012). *Altay Şamanizm'i*. Çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yayınları.
- Roux, Jean-Paul. (2015). *Eski Türk Mitolojisi*. Çev. M. Y. Sağlam. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Sagalayev, Andrey Markoviç. (2017). *Ural-Altay Mitolojisinde Arketipler ve Semboller*. Çev. Ali Toraman. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Taş, İsmail. (2011). *Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*. Konya: Kömen Yayınları.

Fotoğraf 5. Erzurum Çifte Minareli Medrese Hayat Ağacı

<https://filepics.pw/erzurum-ifte-minare-Erzurum-t-Mosque.html>

Erişim Tarihi: 03.12.2018

Fotoğraf 6. Erzurum Yakutiye Medresesi Hayat Ağacı

<https://tr.pinterest.com/pin/288371182382973040>

Erişim Tarihi: 03.12.2018

Fotoğraf 8. Hayat Ağacı ve Kutsal Dört Yön Motifi, Pazırık Kurganı, Hun Dönemi

<http://www.sanatsal.gen.tr/hun-sanatinin-ozellikleri/>

Erişim Tarihi: 04.12.2018



MUŞ MERKEZDE YER ALAN NADİDE BİR ESER:
SELİM PAŞA TAŞ VAKFİYESİ
A UNIQUE WORK OF ART LOCATED IN MUS CITY CENTRE:
SELIM PASHA TAS FOUNDATION CERTIFICATE-CHARTER

KORKMAZ ŞEN

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Arkeoloji Bölümü
Asst. Prof. Dr., Fırat University, Faculty of Humanity and Social Sciences, Department of Archeology

kksen@firat.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-4332-7567>

Atıf / Citation

Şen, K. 2020. "Muş Merkezde Yer Alan Nadide Bir Eser: Selim Paşa Taş Vakfiyesi". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 455-470

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 10.08.2019
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 16.10.2019
Yayın Tarihi-*Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4281>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

MUŞ MERKEZDE YER ALAN NADİDE BİR ESER:
SELİM PAŞA TAŞ VAKFİYESİ
A UNIQUE WORK OF ART LOCATED IN MUS CITY CENTRE:
SELIM PASHA TAS FOUNDATION CERTIFICATE-CHARTER

KORKMAZ ŞEN

Öz

Taş vakfiye, Muş merkezde Kültür Müdürlüğü binasında yer almaktadır. 1.24x0.95 m. ölçülerinde dikdörtgen ölçülerde yapılmış, 4cm. satır aralığına sahip 23 satırdan oluşan taş bir vakfiyedir. Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olan bu vakfiye Muş yerel beylerinden Selim Paşa'ya ait olup 1824 tarihli'dir. Vakfiye kurallarına uygun bir şekilde yazıldığı görülmektedir. Yazılar alçak kabartma tekniğiyle taşta işlenmiştir. Buradaki bilgilere göre babası Murat Paşa'nın yaptırmış olduğu cami ve medresesinin bitişiğinde yer alan tekkeye ait bir vakfiyedir. Muş merkeze bağlı Arınc ve Norşin (Sungu) köylerindeki arazilerin tamamı vakfedilmiştir.

Bu vakıf ile ilintili elde edilen arşiv belgelerinden vakfedilen köylerin Yurtluk/ocaklık statüsünde, yani devlet arazisi olması hasebiyle şer'en ve örfe vakfedilmesi mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Zamanla yöneticiler bu durumu fark etmiş ve bu köylerin vakıf statüsüne son vermişlerdi. Diğer bir husus ise Selim Paşa'nın içinde bulunduğu zor durumdur. Taş vakfiye yazıldığı zaman, Selim Paşa'nın merkezî hükümeti ile arası pek de iyi değildi, bu nedenle azledilme ihtimali bulunmaktaydı. Bu makalede bilimsel bir çalışmaya ilk kez konu olan taş vakfiyenin tanıtılması ve öneminin ortaya konması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Muş, Selim Paşa, Taş Vakfiye, Tekke ve Muş beyleri

Abstract

Tas foundation certificate-charter is located in the building of the Directorate of Culture in Mus city centre. It is a stone foundation certificate-charter constructed at measurements of a rectangular with sizes of 1.24x0.95 m and comprised of 23 lines with spaces of 4cm. The foundation certificate-charter inscribed in Ottoman Turkish belongs to Selim Pasha, one of Mus governors, and dates from 1824. It is observed that it was inscribed in accordance with the spelling rules of a foundation certificate-charter. The scripts were inscribed onto the stone by means of the bas-relief technique. According to the information obtained, it is a foundation certificate-charter of a tekke situated next to the mosque and madrasah built by his father, Murat Pasha. All Mus-centred lands in Arınc and Norsin (Sungu) villages were consecrated.

It is deduced from the obtained archive documents related to the foundation that as the consecrated villages were with country estate statutes, that is, state lands, it was impossible to consecrate them ecclesiastically and martially. The governors had already discerned this situation in time and terminated the foundation statutes of the villages in question. Another issue is the tough situation of Selim Pasha. When the stone foundation certificate-charter was inscribed, Selim Pasha was not so good with the central government, so it was probable for him to be discharged. This study aims at introducing Tas foundation certificate-charter which is subject to a scientific study for the first time and pointing out its significance in terms of art history.

Key Words: Mus, Selim Pasha, Tas Foundation, Tekke and Mus governors

Structured Abstract

Tas Foundation Certificate-Charter is located in the building of the Directorate of Culture in Mus city center. It is a foundation certificate-charter, constructed at measurements of a rectangle with sizes of 1.24x0.95 m. The scripts were inscribed onto the stone by means of the bas-relief technique and divided into 23 lines with horizontal blanking. Line spacings are 4 cm. Some difficulties were encountered in the transcription of the script because of some broken or destroyed parts. Some spelling mistakes are present in the original one. However, it was faithfully transcribed.

The foundation certificate-charter was inscribed in accordance with the spelling rules of a classical foundation certificate-charter. The inscription date and the foundation owner were noted on it. Some verses from the Koran and hadiths, underlining the significance of foundations were included at intervals. It may be inferred from the foundation certificate-charter that the foundation rules were determined through the judicial verbal statement of Selim Pasha, who was the foundation owner, and that the witnesses confirmed that the foundation certificate-charter was coherent with shar'i law.

Furthermore, it is understood that a copy, covering the scripted information on the stone foundation certificate-charter, was delivered by hand and that it would have been supplied when it was considered necessary in any potential events of the conflict. As it was made of stone, the foundation certificate-charter did not include the witnesses' signs and seals. However, it is deduced from the information on it that the signs and seals of the court board and the witnesses were present on the supplied scripted copy. However, no records of the foundation certificate-charter were attained in the document, classified and digitalized during the research in the archive of the General Directorate of Foundations.

It is understood that the foundation was set up after the repairment of an Islamic monastery, which had existed earlier than the foundation certificate-charter. It was noted that the Islamic monastery was built by Selim Pasha's father, Murat Pasha, and located next to Murat Pasha Mosque, affiliated to Murat Pasha Foundation. It may be claimed that this foundation was constructed to serve particularly travelers and poor people passing by the road.

As a local governor, Selim Pasha mentioned in this script heartfully that he regarded himself as a considerably insignificant evil-doer in the presence of Allah and that the main purpose of his life was worshipping. He stated that he, indeed, wanted to dedicate his all wealth to Allah's sake, but he did not do such a thing because he knew that it was illicit to deprive the child of inheritance.

It is noteworthy that Selim Pasha preferred the stone style for foundation certificate-charter, which was not so common in Mus and around it. The reason why he resorted to such an option may be explained as follows: One of the factors leading him to take such caution was that he had thought of recording his foundation for a long time. Furthermore, when the political conditions of the period are considered, it is also understood that he also had personal reasons. The problems he had with especially Erzurum governors during his duty term set Selim Pasha a rebellious principal inevitably. The foundation certificate-charter is stated to be dated as 1824. It is understood that in those times, Selim Pasha had problems with Erzurum governors, he was on the point of execution and he took liberties attacking Bitlis, Hınıs and Tekman and bringing them under his control before the date of the foundation certificate-charter (around 1820) when it was possible for him to be announced as a traitor. Thus, a few years later than the inscription of the foundation certificate-charter, the central government declared Selim Pasha to be a traitor and discharged him. It is most likely that he must have sensed this situation beforehand and considered inscribing the stone foundation certificate-charter as a sort of self-defense text.

According to a document, found out in the Prime Ministry archive, one-third of incomes in Arınc Village was endowed to Islamic-monastery duty holders and its two-thirds to the science of religion students and needers. However, it was noted that Selim Pasha disregarded shar'i and orfi laws and endowed these lands. It was also stated that all the villages, which were with yurtluk-ocaklık status,

were invaded in the following years and Arınc Village was ordered not to be endowed as it was also with yurtluk-ocaklık status.

It was clearly stated that similar foundations were also present in Hakkari; however, wrong applications were not true samples. It is understood that it was also renounced to allocate incomes to Islamic monastery and madrassahs as it was not convenient for the law; however, it was decided to transfer some resources from other places to there so that the students could not be badly affected by this situation. Selim Pasha inscribed that the lands, which were given as yurtluk-ocaklık, were submitted to him as properties.

When the content of the foundation certificate-charter is attentively examined, it may be, indeed, evaluated as a self-defense text because it was emphasized in a document that Selim Pasha was an unbeliever and he tortured people and disobeyed the State, whereas it was stated in Tas foundation certificate-charter that he was a quite religious person and his single aim was to be a loyalist to Allah. Moreover, it is revealed that he prayed he prayed somewhere in the document as follows: "Allah forbid me and my people from enemies!". These expressions, in fact, indicate his religious personality and his mercy for his people. It may be inferred from the documents, mentioned above from time to time, that he referred by the word "enemies" to Van administrator Dervis Pasha, Ahlat and Adicevaz Headmaster Sheikh Ahmet and Iranian State. It is also most likely that Selim Pasha had the foundation certificate-charter inscribed onto the stone as he guessed that he was going to be discharged and most probably executed.

In conclusion, the aforementioned foundation certificate-charter in Mus city-center has reached the present day as a unique historical work. Considering its measurements and lining spaces, it may be claimed to be a product of good workmanship. The scripts on it represent a good sample of calligraphy. It is particularly essential to introduce this foundation certificate-charter to the science world for the first time because of the rareness of stone foundation certificate-charters, which reached today.

Giriş

Vakıf, Arapça kökenli bir kelime olup; alıkoyma, durdurma, tutuklama tamamen vermek ve başlamak gibi manalara gelmektedir. Daha geniş anlamıyla bir malın gelecekte ve ebediyete kadar kalıcı bir şekilde hayır işlerinde kullanılmak üzere belli şartlarda ve resmi bir yolla bir kimsenin veya bir topluluğun bırakmış olduğu mal, mülk veya parayı ifade eden hayır müesseselerine denir (Günay 2012:479-486; TDK 1988:1548).

Bir vakfin teşekkülünde üç ana unsur gereklidir. Birincisi vakfeden olmalı, ikincisi vakfedilen mal, mülk veya para, üçüncüsü ise bu durumdan fayda görececek olan kimselerdir (Ertem 1999:111-112). Temel unsur olarak sayılan bu üç hususun hukuki statüsünü belirleyen belgeye ise vakfiye denir.

Vakıfların ortaya çıkışı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Ancak tarih boyunca insanoğlu yaşadığı bölgelerde sosyal yardımlaşma ihtiyacını karşılamak için bir şekilde çözümler üretmiştir. Vakıflar, İslam öncesinde kurumsal anlamda mevcut olmamakla birlikte, uygulamada insanların kullanımı için birçok tapınak, çeşme ve kuyu gibi yapıları yapmış olmaları nedeniyle vakıf anlayışının olduğu anlaşılmaktadır (Berki 1965:9).

İslam tarihinde ise ilk vakfiyenin Hz. Ömer tarafından yazdırıldığı rivayet edilmektedir. Hz. Ömer 'in hurmalığını dünya ve ahiret hayatı için faydalı bir işte nasıl kullanabileceğini Hz. Muhammed (s.a.v.) e sorması üzerine, Ömer b. El-Hattab'a kendi şahsi malı olan arazisindeki hurmalığı alınıp satılmayacak ve de miras yoluyla intikal edilemeyecek şekilde dünya ve ahiret hayatı için gelirlerinin fakirlere tahsis edilmesini tavsiye etmiştir (Şeker 1993: 2-3).

Vakıf mülkiyetinin sağladığı toplumsal fayda anlayışı bakımından Müslüman Türk milletine özgü kurumsallaştığı belirtilebilir (Akgündüz 1986:235). İslamiyet'ten önce de vakıflara önem veren Türk topluluklarının İslamiyet'i kabulüyle birlikte de dini kaynaktan beslenen çok sayıda vakıf müessesesi kurulmuştur. Türkler Anadolu'ya gelmeden önce özellikle eğitim ve sağlık alanlarında vakıflar kurmuştur. Aynı şekilde Anadolu'nun fethedilmesiyle birlikte imar faaliyetleri başlamış ve zengin vakıfların kurulması sağlanmıştır. 13. Yüzyılın sonunda ortaya çıkan Anadolu Beylikleri, kendilerinden önceki Selçuklu devletlerinden almış oldukları vakıf geleneğini sürdürmüşlerdir (Cantay 1994: 147-162; Çetinaslan 2014: 221; Akyıldız vd. 2017:149). Bu gelenek vakıf kuruluşlarında daha çok dini hassasiyetin ön planda olduğu Osmanlı Devleti'nde de kurumsal anlamda varlığını sürdürdüğü belirtilebilir.

Taş Vakfiyeler

Vakfiyeler, taşınır ve taşınmaz belgeler olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Taşınır olanlar; kâğıt rulolar, parşömenler, deriler ve ahşap üzerine yazılanlar şeklinde belirtilebilir. Taşınmaz olanlar ise taş üzerine alçak ve yüksek kabartma şeklinde işlenmiş örneklerdir (Şeker 1993: 1; Cantay 1994: 147-162; Tüfekçioğlu 2000: 33-51; Semanur vd. 2017: 53; Yurttaş vd. 2017: 355-379). Anadolu Selçukluları döneminden itibaren görülen taşınmaz belge niteliğinde olan taş vakfiyeler, taşınabilir vakfiyelere göre daha çok kalıcı olmanın yanı sıra vakfın devamlılığı konusundaki kararlılığını da göstermektedir (Cantay 1994:149).

Taş vakfiyeler bir anlamda kitabe olarak da değerlendirilebilirler. Ancak içerik bakımından kitabe ile taş vakfiyelerde bazı farklılıklar görülmektedir. Kitabelerde genellikle yapının banisi, işlevi, hangi amaçla ve kime inşa ettirildiği, tarihi süreç içerisindeki inşa ve tamirat tarihi ile ilgili bilgiler yer alırken taş vakfiyelerde de bu bilgiler yer almakla birlikte yapıların işlevlerinin ne olduğu ve işlerin kimler tarafından nasıl yürütüleceği, vakfın gelirleri ve vakfiye şartlarına aykırı hareket edenlere dair beddua gibi ayrıntılı bilgiler yer alır (Tüfekçioğlu 2000: 34).

Aynı zamanda yapıların umuma açık yerlerine yerleştirilen bu belgeler ile ahalinin bilgilendirilmesi sağlanmıştır. Bunun yanı sıra zamanın hükümdar ve yöneticilerinin egemenlik sembolleri olarak da değerlendirilebilirler. Özellikle Selçuklular döneminde kullanılan Es-Sultani şeklinde başlayan kitabeler ve Osmanlı dönemi kitabelerinde yer alan sultanların tuğraları örnek gösterilebilir (Tüttüncü 2015: 16).

Anadolu Türk mimarisinde vakfiyelerin yapı üzerinde verilmesi pek yaygın değildir. Kâğıt ve benzeri taşınabilir belge niteliğindeki vakfiyelere göre çok az olmakla birlikte Anadolu'da örneklerine rastlanılmaktadır. Bu minvalde günümüze ulaşan tarihi bilinen belli başlı taş vakfiye örnekleri: Sivas Buruciye Medresesi (1271), Beyşehir Ulu Cami (1297), Erzurum Yakutiye Medresesi (1310), Eskişehir Seyyit Battal Gazi Külliyesi (1369), Bolu Mudurnu Yıldırım Hamamı (1382), Ankara Ahi Yakup Camisi (1392), Tokat Hamza Bey Camisi (1412), Kütahya Yakup Çelebi İmaret (1414 sonrası), Amasya Beyazid Paşa İmaret (1419), Konya Has Bey Dar'ül Huffazı (1421), Karaman İbrahim Bey İmaret (1432), Bursa Umur Bey Camisi (1461), Bursa Mustafa Kemal Paşa Hamza Bey Türbesi (1463), Ahlat Emir Bayındır Camii (1477), Bursa Ebu İshak Camii (1479), İstanbul Bali Paşa Camii (1592), İstanbul-Vefa Defterdar Atıf Efendi Kütüphanesi (1741) ve Hakkari Sitti Bühtan Hatun Mezar Taşı (1738) taş vakfiyeleri sayılabilir (Tüfekçioğlu 2000: 34-42).

Konumuzu oluşturan taş vakfiye örneği de Osmanlı Devlet'inin Muş'a atamış olduğu yerel beylerden Selim Paşa'ya ait bir taş vakfiyedir.

Selim Paşa

Selim Paşa, Muş'lu Alâeddin Bey'in torunu Murat Paşa'nın oğludur (Şen, 2019: 31). Murat Paşa; *mirmiran* olan babası Maksud Paşa'nın ölümünden sonra (1787) babasının yerine Muş'un yönetimine atanmıştır (BOA, A. DVNS. NŞN. d. 16, 17.Ra.1201 (7 Ocak 1787) s.149). Sadakati ve hizmetleri nedeniyle Osmanlı Devleti nezdinde oldukça itibar görmüştür. 1798 tarihli bir belgede hizmetlerine karşılık Bitlis Hanlarının hasları arasında yer alan Muş'a bağlı bazı yerlerin Haslık statüsü kaldırılarak Murat Paşa'nın yönetimine verilmiştir. Resmi olarak Bitlis hanlarının yönetiminde olan Muş sancağı, bundan böyle Muş beylerinin yönetimine geçmiştir (BOA, A. DVNS. NŞN. d. 16, 22.Ca.1213, (1 Kasım 1798), s.156.). Aynı yılda Muş'un Norşin (Sungu) köyü de Murat Paşa'ya Yurtluk Ocaklık olarak verildiği görülmektedir (BOA, ŞD, 2881/40-4,19.Z.1287 (12 Mart 1871).

Yurtluk/ocaklık, Yavuz döneminde ortaya çıkmış bir uygulamadır. Özellikle İran sınırına yakın bölgelerde Yurtluk/ ocaklık diye adlandırılan, Doğu Anadolu'daki yerel beylerin nüfuzundan faydalanmaya dayanan bir idari sistemdir (Kılıç, 1999: 119; Kodaman, 1986: 13; Gencer, 2011: 76). Beylere hizmet karşılığı olarak verilen toprakların gelirleri babadan oğula miras kalabilir, hatta bu sistemden yararlanan biri, ölüm cezasına çarptırılabilir bile sahip olduğu hakların tamamı oğullarına miras kalırdı. Ancak hiçbir şekilde bu arazileri "vakfedilemez" ve satılamazdı (Kurt, 1992: 27; Gencer, 2011:75-94).

Selim Paşa;1811 Mart'ında azledilen amcası Yusuf Paşa'nın yerine Muş Mutasarrıflığına atanmıştır (BOA, HAT 520/25422). Selim Paşa görev süresi boyunca birçok sorun ile mücadele etmek zorunda kalmıştı. Özellikle Van yöneticisi Derviş Paşa ile düşmanlık derecesine varan sıkıntılar yaşamıştı (BOA, HAT, 1227/47922, 1228 (1818; Gencer, 2010: 206). Bunun yanında bu dönemde İran'la ciddi sıkıntılar yaşanmış, hatta 1821 yılında İran kuvvetleri Osmanlı topraklarına girerek savaş başlatmıştı. (BOA, HAT, 826/37441, 9.S.1236 (16 Kasım 1820; BOA, HAT, 826/37444-A, 25.Ş.1236 (28 Mayıs 1821). Osmanlı yönetimi bu esnada Rum isyanı ile uğraştığı için güçlü bir ordu ile İran kuvvetlerini karşılayamamıştı. İranlılar önlerine çıkan derme çatma Osmanlı birliklerini yenerek Muş'a kadar ulaşmayı başarmışlardı. Selim Paşa İran kuvvetlerinin çok kalabalık olması sebebiyle onlara karşı koyamayacağını düşünmüş, Abbas Mirza'nın yanına gidip kendisine tabi olduğunu söylemiştir. Bu tavrı sebebiyle dönemin Erzurum Valisi Hüsrev Paşa, Selim Paşa'yı ihanet etmekle suçlamıştı.(BOA, HAT 818/37320-F, 8 S.1237 (4 Kasım 1821). Kendisini savunmaya çalışan Selim Paşa, İran kuvvetlerine mecburen boyun eğmek zorunda kaldığını, kendisi kadar İranlılardan zarar gören başka kimsenin olmadığını belirtmişti. Bunun yanında güvenilir kişilere müracaat edilmesi halinde kendisinin sadakatının anlaşılacağını ifade etmişti. (BOA, HAT, 791/36817-H, 11.Z.1237 (29 Ağustos 1822). Taş vakfiyenin yazdırılış tarihine dikkat edildiği zaman Selim Paşa'nın bu dönemde hem İranlarla hem de Osmanlı yönetimiyle ciddi sorunlar yaşadığı anlaşılmaktadır. (BOA, HAT, 812/37250-K, 29 Z. 1241 (1825). Erzurum valiliğine Galip Paşa'nın atanması Selim Paşa için sorun başlangıcı olmuştu. Sebebi tam olarak anlaşılammışsa da Galip Paşa göreve başlar başlamaz Selim Paşa'yı oldukça zor durumda bırakan uzun bir rapor kaleme almış ve onun bir asi olduğuna dair İstanbul'daki yetkilileri ikna etmeyi başarmıştı. Böylece yaklaşık 15 yıl boyunca Muş mutasarrıflığı görevini yürüten Selim Paşa, Osmanlı yönetiminin talimatıyla azledilmişti. (BOA, HAT, 47949-A; Gencer, 2019: 81-83).

Selim Paşa Taş Vakfiyesi

Muş merkezde, Kültür Müdürlüğü binasının içerisinde yer almaktadır. 1.24x0.95 m. ölçülerinde dikdörtgen ölçülerde yapılmış bir taş vakfiyedir. Üzerinde yer alan yazılar alçak kabartma tekniğiyle mermere işlenmiş olup, yatay 22 silme ile 23 satıra ayrılmıştır. Satır aralıkları 4 cm'dir. Bazı yerlerinin kırık veya tahrip olması nedeniyle de metnin transkripsiyonunda zorluklar yaşanmıştır. Orijinalinde bazı yazım hataları bulunmaktadır. Ancak tamamen metnin orijinal haline bağlı kalınmıştır.



Foto.1: Taş Vakfiye



Foto.2: Taş Vakfiye

Yazılışı

- 1-بسم الله الرحمن الرحيم الحمد و الصلاة والسلام علي خير خلقه محمد و آله و صحبه اجمعين أما بعد وقف نامه مرعية اولدركي بيك ايكوز اوتوز طقوز سنه سى ماه ذول الحجه غره سنده حديث شريف موجيبنجه
- 2-مبارك سبت كوني حالا موش متصرف مرحمتلو سليم فيسر ما يشاء الله حضر تلي مجلس شرع شريف عزايه حاضر اولوب بالطوع و الرضا زماسينه شويله تقرير كلام ايديوب ديديكم اشبو چرخ غدارن گرفتار دار دنيا مقر عنا و فنا اولدوغى "كل شيء هالك الا وجهه له الحكم و اليه
- 3-ترجون"¹ نص قاطعه جليله مفهومجه معلوم اولمخين بناء عليه نعمت دنياك ظل زائل اولديغي و سلطانات سلبينه قالمديغي يقين اولدقه بالا زيرى حالات دنيايه نظرا التفكر و تدبر قلوب عاقبه الامر بو عبد عاجز ناچيز حضور باري....
- 4-امر محقق اولوب مع هذا حضرت خلاق جهانة لايق النمرة عملمز يوق ايسه دخی انجق "الحمد لله الذي هدانا"² للاسلام و بر دخی هر نه قدر دريائي دنوبه مستغرق ايسم دخی رحمت بحر نه نسبت ذرة ما شيء قليل محبوسيله عفو قصورم رجا و نيازيله دركاه حضرت
- 5-وافى الحاجاته يوز دنوبو بيمده موجود جزء مجد بولنان وسيله مز ذكر آتى حضرت فخر كائنات و رسول جمله موجودات عليه الصلاة و السلام افندمزك حديث شريف مز ايسنه امتثالا "اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاثة"³ اشيدان
- 6-بيوردقارنده برى صدقهه جارية اولو غندن بز حقير دخی خيرات حسنات نيتيله مرحوم پدرم مراد پاشا جامع شريف و مدرسسى متصلی بر تكيه تعمير ايلدم فان رب الارباب و مسبب الاسباب جعل الآخرة دار التواب و العقاب و جعل الدنيا دار
- 7-التمر و الاكتساب برله بو عبد پر قصور دخی سالف الذكر تكيه تعمير نه مبني الطعام طعام فقرا و درويش و ابناء السبيل و ضعفارك مالز مه سببه صرف انفاق اولنمه سى لازم الاحادن اولمغه دنيا مزرعه آخرت الوب "ليس للانسان الا ما سعى"⁴ و بر دخی استعيز بالله "ان تئالو البر حتى تنفقوا
- 8-مما تحبون"⁵ آيته كريمه منلوانجه مستعينا بالله و راجيا من كرم حضرت الله تعمير بوجه الله بنا ايتديكم تكيهه منكوره ده حالا موش دوزنده واقع برات پادشاهيله تملكيا متصرف اولدوغم ارنج نام قريه تماما سنور و حدود مزرعه تپير اغيله طيب نفسمله رضاه لله تكيهه منكوريه و قفت
- 9-و حبست و سبلت لفظيله بو تاريخده وقف و حبس ايلدم بعد اليوم عشار شرعية و رسومات عرفية و جوز معدود قانونيه هر سنه اخذ و قبض اولنوب تكيهه مز بوره به الطعام طعام و مالزم سنه صرف و خرج اولنه شرط الواقف كنص الشارع
- 10-پدرم مرحوم مراد پاشانك جامع و مدرسه سنك و قفنگ ايراداتي اكر احتمالا نقصان اولوب اهل و طائفرينك وظيفه و اجر تليبه عم اداره سنده اول وقت قريه منكورك غله سنندن ذكر اولنان جامع و مدرسسه بش كيله حنطه و صعي
- 11-شروطم اولمشدر عمل اولنمه سى مطلوبمدر تماما علما و مشايخيه معلوم اولونه و بر دخی "من كان يرد حرث الأجرة نژد له في حرثه"⁶ و هم دخی "ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره"⁷ بيو بيوردغى كلام قديم منلوانجه ثواب آخرت زياده جه نيازمله بناء عليه شمديكى حالده اولان
- 12-بقدر الله تعالى ذكور اولادم موجوده كلديسه حرمان ولد جائز كورلمدو غندن نير موش تحتنده واقع با براعات على تملكيا متصرف اولدغم نورشين قريسي ذكور اولادى اولسون و الا مقدر مزه ذكور اولادم يوق ايسه "من جاء بالحسنة فله عشر امثالها"⁸ و بر دخی "ان الحسنات يذهبن السيئات"⁹ منلوانجه ذكر اولنان
- 13-نورشين قريه دخی تمامن توابع ولوا حقيله اوچ كون مرض مومتمن مقدم اولاد ذكوروم انقراض بولدقن صكره مرقوم نورشين قره مزى ذكر اولنان تكيهه مزه و قفت و حبست و سبلت لفظيله تكيابه وقف ايلدم حلول و قتنده كما كان ذكر اولنان اسلوب سابق اوزره شرع عشاريه و رسومات عرفية كذكر آتى
- 14-نصب ايتوكم متولسى معرفتيله اخذ و قبض اولنوب بر موجب محرر بند تكيانك درويش و فقراو كلوركيندلره اطعام و انفاق اودن و چراق و غير مالز مه سنه صرف اولنمه سى مطلوبوم اودوغى وجه اوزره عمل اولنه انجق مرحوم پدرم مراد پاشانك خيراتي اولان جامع و مدرسه نيك وقف ايراد و غلهه كسر و نقصان اولوب بالاذه
- 15-ذكر اولنان ارنج نام قريه متلويينه نورشين قريه دن بش كيله غله پدرم جامع و مدرسسه سنك نقصانيت و مالز مه سببه مصارف اولنمه سى بزو طم برله اذن و رخصت ويردوغم ذيل وقف نامه ده كتب اولنان شاهدلرن على لاحق اولدوغى اولدقده و دخی ذكر اولنان حيرت احسانات و واقفاك تماما تولىتي ... بالله شيخ عبد القادر حضر تليبه

¹el-Kasās 28/88.

²A'râf 7/43.

³Müslim, "Vasiyye", 14.

⁴en-Necm 53/39.

⁵Âl-i İmrân 3/92.

⁶eş-Şûrâ 42/20.

⁷ez-Zilzâl 99/7.

⁸el-En'âm 6/160.

⁹Hûd 11/114.

- 16-بطنا بعد بطن قرنا بعد قرن توجیه و متولی نصب اتم بعد الیوم وقف مزبوره نك غله و وارداتك و جوز معدود و محصولات و جزیه زیاده سن تماما اخذ و قبض ایوب تکبامزك احتیاج مالز مه سنه بصرف کیف یشاء ما صرف انفاق ایینه جناب ربم تعالی حسن قبول اقله قرین ایله آمین و دخی حضرت شیخ کندی حیاتنده وفاتی عقبنجه
- 17-تولیت مرپوده سی کننو و اولاد خلفا تقریلرندن هر کمه مناسب و روا وسزا و اوکور ایسه اول کمسنیه دخی ویرمه سنه طرفمزدن اذن و رخصت ویرلدی کیفا یشاء عمل ایینه و بو عنایتلو سلیم پاشا حضرتلری حضور شرعی شریف نبویه ده تقریر و ونزد خکیراننده اعتراف ایله بست و بیان
- 18-ایلدیکی حیز شرعه قبول و جملهء کلامی شرعات غرایه مطابق و موافق اولندو غندن طرفمزدن صحت وقف و کرک واقف مشار الیه دولتلو سلیم پاشا نك بو ایندوکی شروطلری صحتنه حکم بر له قید اولنوب صورت ید طالبه وضع اولمشدر وقت لازمه
- 19-کاشف و اجرا برله حقا و احقاقا عمل اولنه اما بعد صاحب الخیرات و الحسنات مروتلو سلیم پاشا حضرت لری اش بو خیراتی شرع مطابق و اوقاف مذکورده سن امات کتابه موافق ایوب ختام کلامنده و دخی تقریر موش محکمه سنده شویله تظلم حال ایوب دیکم وقت حکومت ده اولنجه حالمه کوره سلطنت سروب
- 20-دنیا کمسنیه یار وفادار اولمیوب یارنا پایدار اولدوغن بلوب اکلنقه... جز ننه نائل اولیم دیو ملاحظه سیله اش بو خیراتم هر نه قدر لا شیء و جزئی مقبوله سنندن ایکن انحق "لا تقنطوا من رحمت الله"¹⁰ ایته کریمه یه مبنی دیرلم کی باعث عفو مغفرتم اولوب روذ جزا
- 21-کرم صانی اولان الله مکافاتك ایوب بو ادنی کنهکار قولنی حضورنده مسرور ایوب محزون و شرمسار ایلمیه آمین اولا کندی نفسمه ثانیاً زمانه مخلوقه اکثری ظلم ناس خوف خدان خالی ربم جمله مزه امداد ایده هذه الحالة اش بو وقف نام مه بر التماس طبق قید برله تحریر اولمشدر لدی الاخبار و الاعلان
- 22-بنم بو وقف خیراتم تقریر ویردوغم منوال اوزره موسر مخالفت ایوب یا خود عرق سلالهء نسلمدن در حکیم الوقت و غیرى لری دخل و تعرض وقف خیراتمه بر حبه و بر آچه و بر ظلم تعدی ایدر لر اسه "فمن بدل له بعد ما سمعه"¹¹ ما صدقجه روذ و جزا و یوم محشرده علی قوله یوز بکرمی
- 23-دورت بیک پیغمبرلر محضرنده هر کس عمل قنجه سنجه رزیل و رسوا اولدقلى زمان برابرلرنجه رسواى علم اولوب جهنم ایله جزاسی ترتیب "ولیل و النهار"¹² دنیاده نان پاره یه محتاج و لعنت رب العالمین ملحق و مستحق اوله آمین بحرمة جاه نبی الامین و سلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین سنه ۱۲۳۹

Latin Harfleriyle Okunuşu

1. *Bismi 'l-lâhi 'r-rahmâni 'r-râhîm el-hamdu ve's-salâtu ve's-selâmu 'alâ hayri halkihi Muhammedin ve âlihi ve sahbîhi ecma 'in emmâ ba 'd vakfânâme-i mer 'i oldur ki: Bin iki yüz otuz dokuz senesi mâh-ı Zilhicce guresinde hadîs-i şerîf mucibince*

2. *Mübârek sebt günü hâlen Muş mutasarrıfı merhametlu Selim feyessir mâ yeşâ' Allâhu hazretleri meclis-i şer 'i şerîf-i 'azâya hâzır olub bi 't-tav 'i ve 'r-rızâ zemâsına şöyle takrîr-i kelâm idub didi kim işbu çarh-ı gaddârın giriftâr-ı dâr-ı dînya makarr-ı annâ ü fenâ olduğu "külli şey'in hâlikun illâ vechehu lehu 'l-hukmu ve ileyhi*

3. *turce 'ün" nass-ı kâtî 'a celîle mefhûmunca ma 'lûm olmağın binâen 'aleyh ni 'met-i dînyânun zilli zâil olduğu ve saltanat Süleymân 'a kalmadığı yakînım oldukda bâlâ ü zîri âlât-ı dînyâyâ nazaran tefekkür ve tedebbür kılunub âkîbetü 'l-emr bu 'abd-ı 'âciz-i nâciz huzûrbârf....*

4. *emr-i muhakkak olub ma 'ahâzâ hazret-i Hallâk-ı cihâna lâykı 'z-zümre amelimiz yok ise dahî ancak "el-Hamdulillâhi 'l-lezî hedânâ" li 'l-İslâm ve bir dâhi her ne kadar deryâ-yı zunûbe mustağrak isem dâhi rahmet bahrına nisbet zerre-i mâ şey'in kalîl mahbusüyle afv-u kusûrum rica ve niyâziyla dergâh-ı hazreti*

¹⁰ez-Zümer 39/53.

¹¹ el-Bakara 2/181.

¹² Bu ifade Kur'ân-ı Kerim'de pek çok yerde geçer. Başına gelen "vâv" harfiyle ibare "geceye ve gündüze yemin olsun" anlamına gelir.

5. vâfiyyu'l-hâcâta yüz dönüb yedimde mevcûd cüz-i mecde bulunan vesilemiz zıkr-i âti hazret-i fahr-i kâinat ve resul-i cümle mevcudât-ı 'aleyhi's-salâtu ve's-sellâm efendimizin hadis-i şerif mezâyâsına intisâlen "İzâmâte ibn âdem inkata'a 'ameluhu illâ minselâsetin" eşyadan

6. Buyurduklarında biri sadaka-i câriyye olduğundan biz hakir dahi hayrât hasenât niyetiyle merhûm pederim Murad Paşa Câmi'-i şerifi ve medresesi muttasılı bir tekke ta'mir eyledim fe inne rabbe'l-erbabi ve müsebbibi'l esbabi ca'aleâhîratadaru't-tevvâbbive'l'ikâbi ve ca'ale'd-dünyâ dâr

7. es-semeri ve'l'iktisâb birle bu abd-i pür-kusûr dâhi sâlifü'z-zıkr tekye ta'mirine mebnîyi't-ta'âm fukara ve dervîş ve ebnâi's-sebil ve zü'afâların malzemesine sarf-ı infâk olunması lâzımı'l-halden olmağla dünya mezra'î ahiret olub "Leyse lilinsâni illâ mâse'a" ve bir dâhi estauzubillâh "Lentenâlu'l-birrehatâtunfikû"

8. "mimmâtuhibbûn" âyet-i kerîme medlunca musta'inen billâh ve râciyen min keremi hazret-i Allah ta'mir yüce Allah bina ittiğim tekye-i mezkûrede hâlâ Muş düzündeki vaki' berat-ı padişahiyle temlikten mutasarrıf olduğum Arınc nâm karye tamamen sınırlı ve hudûd mezra'a toprağıyla tayyib nefsimle rızâenli'l-lâh tekye-i mezkûreye vakeftu

9. ve habestu ve sebbiltu lafzıyla bu tarihte vakf ve habs eyledim ba'del yevm 'aşar-ı şer'iyye ve rüsumât-ı örfiyye ve cüz-i ma'dûd-i kânûniyye her sene ahz ve kabz olunub tekye-i mezbûreye et-ta'âmuta'âm ve malzemesine sarf ve harc oluna şartu'l-vâkf kennâsi's-şâri'

10. Pederim merhum Murad Paşa'nın câmi-i ve medresesinin vakfının irâdâtı eğer ihtimâlen noksan olub ehli vezâiflerinin vazife ve icraatlarına 'adem-i idaresinde ol vakit karye-i mezkûrun galesinden zıkr olunan cami ve medreseye beş kile hinta ve bir sâ'

11. şurûtum olmuştur amel olunması matlubumdur tamamen ulema ve meşâyihaya ma'lûm oluna ve bir dâhi "Men kâne yurid harse'l-âhire tenezid lehu fi harsihî" ve hem dahi "Fe men ya'mel miskâle zerretin hayren yareh" deyu buyurduğu Kelâm-ı Kadîm medlûlunca sevâb-ı âhiret ziyadece niyazımla binâen aleyh şimdiki halde olan....

12. bi-kadri'l-lâhu te'âlâ zükûr evladım vücûda geldiyse hurmân-ı veled caiz görülmedüğünden neyyir-i Muş tahtında vâki bâ berat-ı 'âlî temlikten mutasarrıf olduğum Norşin Kariyesi zükûr evladı olsun ve illâ mukadderimizde zükûr evladım yok ise "men câe bi'l-haseneti felehu 'aşru emsâlihâ" ve bir dahi "İnne'l-hasenati yüzhib neseyyiât" medlûlunca zıkr olunan

13. Norşin Kariye dâhi tamamen tevâbi'i ve livâ hakkıyla üç gün maraz-ı mevtimden mukaddem evladı zükûrum inkarâz bulduktan sonra merhum Norşin karyemizi zıkr olunan tekyemize vakkâftu ve habbestu ve sebbiltu lafzıyla tekyaya vakf eyledim hulûl vaktında kemâ-kân zıkr olunan üslûb-i sabık üzere şer'î 'aşaraya ve rüsumât-ı örfiye zıkr-i âti

14. nasb ettiğim mütevellisi ma'rifetiyle ahz ve kabz olunub ber müceb-i muharrer bend-i tekyânın dervîş ve fukara ve gelur gidenlere it'âm ve infâk odun ve çeraklık ve ğayri malzemesine sarf olunması matlubum olduğu vech üzere amel oluna ancak merhûm pederim Murad Paşa'nın hayrâtı olan cami ve medresenin vakf-ı irâd ve galle-i kesr ve noksân olub bâlâda

15. Zıkr olunan Arınc nâm kariye misillü yine Norşin kariyeden beş kile galle pederim cami-i ve medresenin noksâniyet ve malzemesine mesârîf olunması biz ve tam birle izn ve ruhsat virdüğüm zeyl-i vakıfnâmede keteb olunan şahidlerin 'âlâ lâhik olundukda ve dahi zıkr olunan hayrât-ı ihsânât ve evkâfın tamamen tevelliyeti.... Billâhi şeyh Abdulkadir hazretlerine

16. batna ba'da batın karnen ba'dakarn tevcih ve müteveli nasb itdim ba'del yevm vakf-ı mezbûrenin galle ve varidâtın ve cüz-i ma'dûd ve mahsulât ve cizye-i ziyâdesin tamamen ahz ve kabz idüb tekyâmızın ihtiyaç malzemesine bi's-sarf keyfe yeşâ emâ sarf-ı infâk idine cenab-ı rabbimte 'âlâhihsn-ü kabul-ı akvâlakarın eyleye âmin ve dahi hazret-i şeyh kendi hayatında vefatı ukbunca

17. Tevliyet-i merbudesi kendü ve evlad-ı hulefâ takarrüblerinden her kime münasib ve reva ve sezâ ve okur ise ol kimesneye dahi virmesine tarafımızdan izn ve ruhsat virildi keyfayeşâe amel idine ve bu inayetli Selim Paşa hazretleri huzuru şer'î şerif-i nebevîyyede takrîr ve nezd-i hakirânemde i'tiraf ile best ve beyan

18. Eylediği hayz-ı şar‘de kabul ve cümle-i kelamı şeri‘ât-ı ğarraye mutâbık ve muvaffık olunduğundan tarafımızdan sıhhat vakf ve gerek vakf müşarünileyh devletlu Selim Paşa‘nın bu ittuği şurutları sıhhatine hükm birle kayd olunub suret-i yed tâlebe vaz‘ olunmuşdur vakti lazımda

19. Kâşif ve icrâ birle hakkan ve ihkâkan amel oluna amma ba‘d sahibu‘l-hayrât ve‘l-hasanât müriüvvetlu Selim Paşa hazretleri iş bu hayrâtını şer‘a mutâbık ve evkâf-ı mezkuresin ümmât-ı kitaba muvaffık idub hitam-ı kelimunda ve dahi takrir Muş mahkemesinde şöyle tazallümü hâl idub dediğim vakt-i hükümetimde oldukça hâlime göre saltanat sürüb

20. Dünya kimesneye yâr-ı vefâdâr olmayub yâr-ı nâpayidâr olduğun bilüb anladıkda... hüznüne nâil olalım deyu mülhâzasyyla iş bu hayrâtım her ne kadar lâ şey‘in ve cüz‘i makbûlesinden iken ancak “Lâ taknatu min rahmeti‘l-lâh” ayeti kerimeye mebnî dilerim ki bâ‘isi afv-u mağfiretim olub rûz-ı cezâ

21. Kerem-i sani‘ olan Allah mükafâtın idub bu ednâ günahkâr kulunu huzurunda mesrur idub mahzûn ve şer mesâr eylemiye âmîn evvelen kendi nefsimi sâniyen zamane mahlûkuna ekseri zulm-ı nâs-ı havf-ı hidâdan hâli rabbim cümlemize imdâd ide hâze‘l-hâlet iş bu vakıfnameme ber iltimâs tıbkı kayd birle tahrir olunmuşdur. Lede‘l-ihbârve‘l-i‘lân

22. Benim bu vakfi hayrâtım takrir virduğum minval üzere musir-i muhâlefet idub yahud ırk-ı sülâle-i neslimden der hakimî‘l-vakt ve gayırları dahl ve taarruz-ı vakf-ı hayrâtıma bir habbe ve bir akçe ve bir zulm te‘addi iderler ise “fe men beddelehu ba‘de mâsem‘a” mâ sadıkınca rûz-ı cezâ ve yevm-i mahşerde ‘alâkavilhi yüz yirmi

23. dört bin peygamberler huzurunda herkes amel kaçasınca rezil ve rüsva oldukları zaman beraberlerince rüsvaı âlem olub cehennem ile cezası tertib ve‘leyli ve‘n-nehâri dünyada nân pareye muhtaç ve la‘net-i Rabbi‘l-‘alemine mülhak ve müstehak ola âmîn bihurmeticah-ı nebiyyu‘l-emîn ve selâmun‘ale‘lmurselîn ve‘l-hamduli‘l-lâhırrabbi‘l-‘âlemîn sene 1239.

Günümüz Türkçesi

Rahmân ve Rahîm olan Allah‘ın adıyla. Hamd ve salat yaratılmışların en hayırlısı olan Hz. Muhammed (s.a.v.), ailesi ve ashabi üzerine olsun... vakıfname... 1239 (1824) yılı Zilhicce (Temmuz) ayı başında hadisi şerifte... Mübarek Cumartesi günü Muş mutasarrıflarından (yönetici) olan merhametli Selim Paşa–Allah dilediğini kolaylaştırır- hazretleri şer‘i mahkeme heyeti huzurunda, kendi rızasıyla söze şöyle başladı: “Üzerinde yaşadığımız merhametsiz dünyanın geçici olduğu “O‘nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O‘nundur ve kesinlikle O‘na döndürüleceksiniz” âyet-i celilede buyurulduğu gibi herkesçe bilinmektedir. Yani dünya nimetlerinin geçici olduğu, mülküm Hz. Süleymân‘a dahi kalmadığı tarafımdan bilinen bir gerçek iken; dünyanın haline bakıp, tefekkür ve tedebbür edildiğinde; işin sonunda bu aciz ve naçiz kulun dahi olmak üzere Yüce Allah‘ın huzuruna varılacağı kesin bir emirdir. Bununla birlikte Allah‘a layık bir amelimiz yok ise de Müslüman olduğumuz için âyette buyurduğu gibi “Bizi hidayete erdiren Allah‘a hamd olsun.” Bir de her ne kadar günahlara dalmış isem ve amellerim rahmet denizinde bir zerre miktarı kadar olsa da, hatalarımın affedilmesi rica ve duasıyla; günahları başıslayan Allah‘ın huzuruna dönüp, elimde bulunan yukarıda isimi geçen vakfiyeyi vesile kılıyorum. Fahr-ı kâinat ve cümle mevcudâtın peygamberi -selât ve selâm O‘nun üzerine olsun- hadisi şerifinde “İnsanoğlu öldüğünde üç şey hariç olmak üzere amelleri kesilir” emrinde zikredilen şeylerden biri sadaka-i cariye olduğu düşüncesiyle, rahmetli babam Murat Paşa Câmî‘i şerifi ve medresesine bitişik bir tekke tamir ettim. Sahiplerin sahibi ve sebeplerin yaratıcısı Allah, âhireti tövbe edenlerin ve cezaya duçar olanların; dünyayı da geçim, hayır ve hasenatın yurdu kılmıştır. Kusurları çok olan bu kul, yukarıda ismi geçen tekke tamiri; fakir, derviş ve yoldan geçenler için yemek ikramında harcanmak üzere; gerekli olan şeylerin “İnsan için ancak çalıştığı vardır” ve “Sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe iyiliğe asla erişemezsiniz” âyetlerini delil göstererek; Allah‘ın yardım ve keremiyle yapıp tamir ettiğim; hala Muş düzlüğünde bulunan ve padişahın izniyle mülk edindiğim Arınç köyünü; tüm sınır ve mezarlarıyla birlikte; kendi isteğimle, Allah rızası için, adı geçen tekkeye vakfettim, bağladım, sebil ettim‘ lafzıyla vakfettim. Öşür vergisi ve kanunda miktarı belirlenmiş resmi vergiler çıkartıldıktan sonra; adı geçen tekkenin yemek ve diğer ihtiyaçlarına harcanması; babam merhum Murat Paşa Camii ve medresesinin kendilerine tahsis edilen vakıf ihtiyaçlarını karşılayamazsa; adı geçen köyün

gelirinden adı geçen camiî ve medreseye beş kile ve bir sâ' buğday verilmesi vakfın şartı nass (şer'î kanun) gibidir hükmü gereğince şartımdır. Bunun yerine getirilmesini istiyorum. Bütün ulemâ ve şeyhler bilsinler ki Kur'an-ı Kerim'de geçen "Kim âhiret kazancını isterse, onun kazancını artırırız" ve "Kim zerre ağırlığına bir hayır işlerse onun mükâfatını görecektir" âyetlerine sığınarak, bu işte kıyamet gününde sevap sahibi olmayı diler, bununla birlikte şuanda mevcut olan ... Allah'ın izniyle erkek evladım olursa, evladı terekeden mahrum etmek caiz olmadığı için Muş'ta padişahın izni ile mülk edindiğim Norşin (Sungu) köyü erkek evlatlarımın olsun. Fakat kaderimizde erkek evlat yoksa, "Kim bir iyilik yaparsa ona on katı vardır" ve "İyilikler kötülükleri giderir" âyetlerinin emrine binaen, Norşin(Sungu) köyünün tamamını livâ hakkıyla ölümümünden üç gün sonra, erkek evladım olmazsa Norşin(Sungu) köyünü adı geçen tekkemize 'vakfettim, habsettim ve sebil ettim' lafızıyla vakfettim. Vakıf gerçekleştiğinde yukarıda ifade edildiği gibi öşür ve örfü vergiler çıkartıldıktan sonra az önce saydığım mütevellî heyetince tespit edilip; uygun gördükleri derviş, fakir ve gelip gidenlere; yemek, odun ve aydınlatma malzemelerinin saydığım şartlara göre temini edilmesini istiyorum. Fakat rahmetli babamın hayratı olan Murat Paşa Camii ve medresesine tahsis edilen vakıfyeterli gelmezse, adı geçen Arınç köyünde olduğu gibi Norşin Köyü'nden beş kile hububatın babamın camiî ve medresesinin ihtiyaçlarına harcanması iznini verdim. Vakıfnâmenin ekinde yazılı olan şahitlerin huzurunda adı geçen sadaka ve vakıfların tevelliyyetini (vakfın icaplarının yerine getirilmesi) Şeyh Abdulkadir hazretlerini, kuşaktan kuşağa aktarılmak üzere mütevellî tayin ettim. Bundan sonra adı geçen vakfın hububat, gelirler, cüz'î ma'düd, mahsül ve cizyesinin teslim alınıp tekkenin ihtiyaçlarında istedikleri şekilde kullanılsın. Yüce Allah en güzel şekilde kabul etsin. Amin. Birde şeyhin vefatından sonra vakıf ile ilgi tasarrufatta bulunmak üzere, akrabalarından hilâfet makamında olanlar arasında uygun gördükleri kimseye de verilmesine tarafımızdan izin verilmiştir. İstedikleri şekilde tasarrufatta bulunsunlar. Selim paşa, şerî mahkeme huzurunda kendi isteği ile bu kararı verdi. Söylediği tüm sözler şerî hukuka uygun olduğu için, Selim Paşa'nın işaret edilen vakfının uygun olduğu tarafımızca tasdik edilmiştir. Bu hükümler yazılmış olup, ihtiyaç olduğunda vakfın uygulanması için bir örneği elden verilmiştir. Hayrat sahibi ve iyiliksever Selim Paşa hazretleri, bu hayratını, hukuka ve kitabın ana esaslarına uygun olarak, Muş mahkemesi huzurunda sözlerini sonlandırırken şunları da ilave etti: Yönetimim zamanında, kendime göre bir idare şekli teşkil ettim. Dünyanın kimseye kalmadığını ve sonsuz olmadığını idrak edip, bu gerçekliğin farkında olarak, bu hayratımı, her ne kadar yok mahiyetinde önemsiz bir şey ise de "Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz" ayetine muvafık olmasını dilerim. Bu hayratın affedilmeme vesile olmasını ve mükâfatının kıyamet gününde kerem sahibi Allah tarafından verilmesini dilerim. Allah bu günahkâr kulunu huzurunda bahtiyar etsin. Mahzun ve mahcup etmesin. Amin. Rabbim, insanlara zulmeden ve Allah'tan korkmayan kimselere karşı bana ve halkıma yardım etsin. İşte böyle, iş bu vakıfnâme bire bir kayıt altına alınmıştır. Herkese duyurulur. Benim bu vakfı hayratım karar verdiğim şeklin dışında, vakıf şartlarına muhalif; neslimden gelenler veya başkaları, bir tane veya bir akçe dahi hak etmedikleri halde hayratım olan bu vakfa müdahale ederlerse, "Her kim işittikten sonra vasiyeti değiştirse" ayeti gereğince, hesabın sorulduğu kıyamet gününde, yüz yirmi dört bin peygamber huzurunda, amelini görüp rezil ve rüsva olanlarla birlikte tüm âleme rezil ve rüsva olsunlar. Cehennemde yansınlar. Dünyada ise gece ve gündüz; bir lokma ekmeğe ve bir kuruşa muhtaç olsunlar. Allah'ın lanetine müstahak olsunlar. Amin. Hz. Peygamber'in hürmetine, peygamberlere selam olsun. Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Sene 1239.

Değerlendirme ve Sonuç

Vakfiye klasik vakfiye kurallarına göre yazılmıştır. İlk başta Besmele, Allah'a hamd ve peygambere salavat şeklindedir. Vakfiyenin yazılış tarihi ve vakıf sahibi belirtilmiştir. Vakfın önemini belirten ayet ve hadisler zaman zaman yer verilmiştir. Mahkeme huzurunda vakıf sahibi olan Selim Paşa'nın sözlü beyanı ile vakıf şartlarının belirlendiği, şahitlerinde bu vakfiyenin şer'i hukuka uygun olduğunu tasdik ettikleri görülmektedir. Bunlarla birlikte bu taş vakfiyedeki bilgilerin yazılı olduğu bir kopyasının da elden verildiği, ileride doğabilecek ihtilaflarda gerekli görüldüğünde temin edebilecekleri anlaşılmaktadır. Taş vakfiye olması nedeniyle şahitlerin imza ve mühürleri yer almamaktadır. Fakat taş vakfiyedeki bilgilerden, elden verilen yazılı suretin üzerinde mahkeme heyeti ile şahitlerin imzalarının olduğu ve mühürlerinin yer aldığı anlaşılmaktadır. Ancak Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde yaptığımız araştırmada tasnif edilip dijitalle aktarılan belgeler içerisinde bahsi geçen vakfiye kaydına ulaşamadık.

Metinde sosyo-kültürel ve siyasal anlamda da bilgiler yer almaktadır. Vakfiyeden anlaşıldığı kadarıyla daha önce var olan bir tekkenin tamir edilmesiyle vakfın kurulduğu anlaşılmaktadır. Tekkenin, babası Murat Paşa tarafından yaptırılmış olan Murat Paşa Cami-i'nin bitişiğinde olduğu ifade edilmektedir. (Foto. 3)¹³. Babasına ait vakfın gelirlerinin yeterli olmayabileceği dile getirilmiş, ihtiyaç hasıl olması durumunda babasının vakfına kendi vakfının gelirlerinden bir kısmının aktarılabilmesi belirtilmiştir. Bu vakfın özellikle yoldan gelip geçen yolculara ve fakirlere hizmet etmek amacıyla meydana getirildiği söylenebilir. Gelirler arasında özellikle buğdayın önemli bir paya sahip olması o dönemde buğday tarımının önemli bir yer teşkil ettiği söylenebilir.

Diğer önemli bir husus ise taş vakfiyede Muş İli'nin padişah tarafından Selim Paşa'ya yurtluk/ocaklık olarak verildiğinin belirtilmesidir. Ancak daha önce bahsetmiş olduğumuz 1798 tarihli belgede vakfiyeye konu olan Norşin (Sungu) köyünün çok daha önceden babası Murat Paşa'ya yurtluk/ocaklık olarak verildiği anlaşılmaktadır. Osmanlı yönetimi babasına tahsis etmiş olduğu yurtluk-ocaklık arazilerini Selim Paşa 'ya da ihsan etmişti

Yerel bir yönetici olan Selim Paşa bu metinde kendisini Allah'ın huzurunda oldukça küçük ve günahkâr bir kul olarak gördüğünü asıl yaşam gayesinin kulluk olduğunu içten bir dil ile ifade etmiştir. Aslında bütün malını Allah yolunda vakfetmek istediğini ancak evladın mirastan mahrum bırakmanın caiz olmaması nedeniyle böyle bir şey yapmadığını belirtmektedir.

Selim Paşa'nın Muş ve çevresinde çok da yaygın olmayan taş vakfiye usulünü tercih etmesi dikkat çekicidir. Neden böyle bir yola tevessül etmiş olduğu sorusuna kanaatimizce şu şekilde yanıt verilebilir. Vakfını uzun yıllar kayıt altında tutmak istiyor olması, onu böyle bir tedbir almaya sevk eden etmenlerden biridir. Bunun yanında dönemin siyasi ortamı incelendiğinde kendi özelinde de sebeplerin olduğu hemen anlaşılmaktadır. Selim Paşa'nın görev süresi boyunca özellikle Erzurum valileriyle yaşamış olduğu problemler, kaçınılmaz olarak Selim Paşa'yı asi konumuna düşürdüğü bilinmektedir. Vakfiyenin tarihi 1824 olarak belirtilmektedir. Selim Paşa'nın o yıllarda Erzurum valileriyle sorunlar yaşadığı, azledilme durumunun olduğu ve hain ilan edilme ihtimali ortaya çıktığı hatta vakfiye tarihinden önce (1820 dolayları) başına buyruk hareket ettiği Bitlis, Hınıs ve Tekman'a saldırıp kendi idaresi altına aldığı anlaşılmaktadır (Gencer, 2011: 80). Nitekim vakfiyenin yazılmasından birkaç yıl sonra merkezi hükümet onu asi ilan etmiş

¹³ Not: Yerinde yapılan incelemede Murat Paşa Cami, medresesi ve tekkenin günümüze gelmediği ancak yeniden asıl planına uygun olacak şekilde Vakıflar Bölge Müdürlüğüince arkeolojik kazının yapıldığı görülmüştür. Mevcut sütun vb. kalıntılardan oldukça nitelikli yapılar oldukları anlaşılmaktadır.

ve Selim Paşa'yı azletmişti. Belki de bu durumu daha önce fark etmiş ve bir nevi savunma metni şeklinde taş vakfiyeyi yazmayı uygun görmüş olmalıdır.

Başbakanlık arşivinde bulunan bir belgede ise Arınç Köyü'ndeki gelirlerinin üçte birini tekke görevlilerine, üçte ikisini ise talebe-i uluma ve ihtiyaç sahiplerine vakfetmişti. Ancak Selim Paşa'nın şer'i ve örfi hukuku göz ardı ederek bu arazileri vakfettiği belirtilmiş daha sonraki yıllarda yurtluk-ocaklık statüsünde olan köylerin tamamına el konulmuştu, Arınç Köyü de yurtluk-ocaklık statüsünde olduğu için vakfedilemeyeceğine hükmedilmişti. Buna benzer vakıflara Hakkârî'de de rastlanıldığına ancak yanlış uygulamaların doğru örnek teşkil etmeyeceği açıkça belirtilmiştir Hukuka uygun olmamaları nedeniyle de gelirlerinin tekke ve medreseye tahsis edilmesinden vazgeçilmişti, ancak talebelerin bu durumdan zarar görmemesi için başka yerlerden buraya kaynak aktarılmasına karar verildiği anlaşılmaktadır(Ek.1)¹⁴. Selim Paşa, Yurtluk-Ocaklık olarak verilen arazileri temlikten (Mülkiyet) kendisine verildiğini yazmıştır.

Vakfiyenin içeriği dikkatle incelendiğinde, aslında bu vakfiyenin bir nevi savunma metni olduğu değerlendirilebilir. Çünkü bir belgede Selim Paşa'nın dinsiz olduğu, halka zulmettiği ve Devlete itaat etmediği vurgulanmıştır (BOA,A.DVNS.NŞN. d. 16, 17.Ca.1242 (17 Aralık 1826). S.154.) Taş vakfiyede ise oldukça dindar biri olduğunu tek gayesinin Allah'a iyi bir kul olmak olduğunu belirtmiştir. Hatta belgenin bir yerinde Allah halkımı ve beni düşmanlarımdan korusun şeklinde de dua ettiği görülmektedir. Bu ifadeler ile aslında dindar olduğunu ve de halkına olan merhametini ifade etmiştir. Düşmanlardan kastı ise Van idarecisi Derviş Paşa, Ahlat ve Adilcevaz Müdürü Şeyh Ahmet ile İran devleti olduğu yukarıda zaman zaman bahsettiğimiz belgelerden anlaşılmaktadır. Selim Paşa azledileceğini, belki de öldürülebileceğini tahmin etmiş olması nedeniyle de böyle bir vakfiye metnini taşta yazdırmış olabileceği ihtimal dâhilindedir.

Sonuç olarak Muş merkezde bulunan bu vakfiye, nadide bir tarihi eser olarak günümüze ulaşmıştır. Ölçüleri ve satır aralıkları göz önünde bulundurulduğunda iyi bir işçiliğin neticesinde meydana geldiği anlaşılmaktadır. Üzerindeki yazılar, hüsn-i hattın güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Günümüze ulaşan taş vakfiyelerin azlığı ve bu vakfiyenin ilk defa bilim dünyasına tanıtılmış olması ayrıca önem arz etmektedir. Bu vakfiye ile birlikte 19. Yüzyılda Muş'ta cereyan eden siyasi olaylar hakkında da yeni bilgiler verilmiştir.



Foto.3:Murat Paşa Camii, Medresesi ve Selim Paşa Tekke Kalıntıları

¹⁴ BOA, MVL. 592/7

Kaynaklar**Arşiv Belgeleri**

- BOA, A. DVNS. NŞN. d. 16, 17.Ca.1242 (17 Aralık 1826). s.154
 BOA, A. DVNS. NŞN. d. 16, 17.Ra.1201 (7 Ocak 1787) s.149
 BOA, A. DVNS. NŞN. d. 16, 22.Ca.1213, (1 Kasım 1798), s.156
 BOA, HAT 1229/47949-A, 3.Ca.1242 (3 Aralık 1826).
 BOA, HAT 520/25422.1225.(1810)
 BOA, HAT, 1227/47922, 1228 (1818)
 BOA, HAT, 791/36817-H, 11.Z.1237 (29 Ağustos 1822).
 BOA, HAT, 812/37250-K, 29 Z. 1241 (1825).
 BOA, MVL, 592/7-1, 28.R.1276 (24 Kasım 1859).
 BOA, ŞD, 2881/40-4,19.Z.1287 (12 Mart 1871)

Kaynak Esreler, Araştırma ve İncelemeler

- Akgündüz, Ahmet. (1986). “Eski ve Yeni Hukukumuzda Devletin Kurduğu Vakıflar”. *Vakıf Haftası Dergisi* (4), 235-246.
- Akyıldız, Yasin ve Ali Rıza Abay. (2017). “Vakıf Müessesesinin Gelişimi Ve Mahiyeti Tarihsel Bir Değerlendirme”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 15, 141-157.
- Berki, Ali Himmet. (1965). “Vakıfların Tarihi, Mahiyeti, İnkişafı ve Tekâmülü, Cemîyet ve Fertlere Sağladığı Faideler”. *Vakıflar Dergisi*, 6, 9-13.
- Cantay, Gönül. (1994). "Türklerde Vakıf ve Taş Vakfiyeler". *Vakıf Haftası Dergisi*, 11, 147-162.
- Çelikbağ Ekinci, Semanur ve Aynur Atmaca Can. (2017). “Osmanlı Şehrinin Araştırılmasında Bir Kaynak: Vakfiye”. Cil.10, Sayı. 29/1, *Kent Kültürü ve Yönetimi Hakemli Elektronik Dergi*, 48-74.
- Çetinaslan, Mustafa. (2014). “Taş Vakfiyeler ve Beyşehir Eşrefoğlu Camii'nin Taş Vakfiyesi”. *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-I*, 219-251.
- Ertem, Adnan. (1999). “Osmanlıdan Günümüze Vakıflar”. *Divan Dergisi Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları*, Sayı: 6. İstanbul, 111-112.
- Gencer, Fatih. (2011). “Merkezileşme Politikaları Sürecinde Yurtluk-Ocaklık Sisteminin Değişimi”. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt: XXX, Sayı. 49, 75-96.
- Gencer, Fatih. (2010). “Van Muhafızı Derviş Paşa İsyanı”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi, C. 29, S. 47, 197-216.
- Gencer, Fatih. (2019). Bitlis ve Muş'un Son Beyleri: Alaaddin Paşazadeler, Libra Yayınları, İstanbul
- Günay, Hacı Mehmet. (2012). Vakıf Maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt. 42, 479-486.
- Kılıç, Orhan. (1999). “Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar Üzerine Bazı Tespitler”. *OTAM*, Sayı 10, Ankara, 119-137.
- Kodaman, Bayram. (1986). *Osmanlı Devrinde Doğu Anadolu'nun İdari Durumu*. Anadolu Basın Birliği Yayınları, Ankara.
- Kur'anı Kerim Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı, <https://kuran.diyaret.gov.tr/> erişim tarihi: 01.04.2019.
- Kurt, Yılmaz. (1992). *XVI. Yüzyılda Adana Tarihi*. Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Şeker, Mehmet. (1993). “Vakfiyelerin Türk Kültürü Bakımından Özellikleri”. *Ege Ün. Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, VIII. İzmir, 1-18.
- Şen, Korkmaz. (2019). “Belgeler Işığında Hınıs Ulu Camii’nin Tarihlendirilmesi”. *Sanat Tarihi Dergisi*, 28 (1), 31.
- TDK. (1998). *Türkçe Sözlük*. Cilt:2. 1548. Ankara: Atatürk Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Tüfekçioğlu, Abdülhamid. (2000). “Medeniyet Tarihimizde Taş Vakfiyeler”. *Yüzüncü yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Van, sayı: 1, 33-51.
- Tütüncü, Mehmet. (Mayıs 2015). “Türkiye’de En Eski Türkçe Kitabe Eskişehir Seyitgazi İlçesinde Bulundu (Seyitgazi Kurd Abdal Vakfiyesi-1369 Yılı)”. *Düşünce ve Tarih Dergisi*, 16-23.
- Yurttaş, Hüseyin ve Zerrin Köşklü. (2017). “Erzurum İli Vakfiyelerinde Taş Özetler”. *Türk Dünyası, Dil ve Edebiyat Dergisi*, Sayı: 44, 355-379.



NADİR ŞAH'IN AFGANİSTAN SEFERİ VE BURADA KURDUĞU DÜZEN NADER SHAH'S AFGHANISTAN EXPEDITION AND HIS ORDER FOUNDED THERE

MUHAMMED BİLAL ÇELİK

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Assoc. Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Arts and Sciences, Department of History
bcelik@sakarya.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-8246-134X>

SAYED SHAFİQUA SADAT


Okt., Tahar Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Tarih Bölümü
Lecturer, Tahar University, Faculty of Education, Department of History
shafiq.sadat4321@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1046-7360>

Atıf / Citation

Çelik, M. B. - Shafiqua S. S. 2020. "Nadir Şah'ın Afganistan Seferi ve Burada Kurduğu Düzen".
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute. 67, (Ocak-
January 2020). 471-479

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 22.08.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 18.12.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4285>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

NADİR ŞAH'IN AFGANİSTAN SEFERİ VE BURADA KURDUĞU DÜZEN NADER SHAH'S AFGHANISTAN EXPEDITION AND HIS ORDER FOUNDED THERE

MUHAMMED BİLAL ÇELİK-SAYED SHAFİQULA SADAT

Öz

18. yüzyılın ilk yarısında bugünkü İran topraklarında tarih sahnesine çıkan Nadir Şah, başta İran tarihi olmak üzere Osmanlı, Kafkasya, Türkistan ve Hindistan tarihi üzerinde derin izler bırakmıştır. İz bıraktığı yerlerden biri de bugünkü Afganistan topraklarıdır. Nadir Şah, Hindistan'a kaçan Afgan yağmacıları geri almak için Muhammed Şah'a elçi gönderdi. Ancak Muhammed Şah'tan olumlu yanıt alamadı. Bunun üzerine Nadir Şah büyük bir ordu ile Hindistan seferine çıkmak için önce Afganistan toprakları üzerine yürüdü. 3 Şubat 1737'de Nadir Şah, bir birliği Sistan'da bırakıp Delhek ve Dilaram yolundan Kandahar'a doğru ilerledi. Gereşk Hisar'na vardığında garnizondaki Afganlar Nadir Şah'ın ordusuna direnince Avşarlı topçusu, hisarın yüksek duvarlarına ateş açıp Kandahar şehrini dört yandan kuşattı. On bir ay süren kuşatmanın ardından 10 Nisan 1737 tarihinde Kandahar zapt edildi. Kandahar'ı ele geçirdikten oğlu Rıza Kulu Han'ı Afganistan'ın kuzey topraklarını fethetmek için gönderdi. Nadir Şah Kandahar'ı fethettikten sonra 11 Haziran 1738 tarihinden itibaren sırasıyla Gazne, Kabil, Celalabad ve 4 Aralık 1738 tarihinde de Peşaver'i hâkimiyeti altına aldı. Bu fetih ile birlikte, bugünkü Afganistan topraklarında Özbekler ile Babürlüler arasındaki sonu gelmeyen çatışmalar sona ermiş, kabileler arasındaki anlaşmazlıklar çözümlenmiş, böylece halk huzur ve sükûna kavuşmuş, talan ve yağmalamalar ortadan kalkmıştır. Ayrıca, Nadir Şah, ülkede yaptığı imar ve iskân faaliyetlerinin yanı sıra, burayı bir ilim merkezi olması için de gayret sarf etmiştir. Bu makalede Nadir Şah'ın Afganistan'ı fethi ile sonrasında bölgede kurduğu idari ve sosyal düzen üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nadir Şah, Afganistan, Kandahar, Kabil

Abstract

Nadir Shah, appeared in the first half of the 18th century on the stage of history in today-Iran, left a deep impression on the history of Iran, Ottoman Turkey, Caucasus, Turkestan and India. One of the places where he left his mark is today-Afghanistan territory. Nader Shah sent ambassador to Muhammad Shah to reclaim the Afghan looters who had fled to India. However, Muhammad Shah did not respond positively. Thereupon Nader Shah marched on the territory of Afghanistan with a large army before going out to the expedition to India. On 3 February 1737, Nader Shah left a military unit in Sistan and proceeded to Kandahar through the road of Delhek and Dilaram. When the Afghans in the garrison resisted Nader Shah's army when he arrived at the Gereshk Fort, Afsharid artillery opened fire on the high walls of the fort and besieged the city of Kandahar. After the siege lasting eleven months, Kandahar was conquered on 10 April 1737. After conquering Kandahar, his son Reza Quli Khan was sent to conquer the Afghanistan's northern lands. After conquering Kandahar, Nader Shah took control of Ghazna, Kabul, Jalalabad, and Peshawar on 4 December 1738. Through this conquest, the endless clashes between the Uzbeks and the Baburids in today-Afghanistan ended, the disputes between the tribes were resolved, so that the people gained peace and tranquillity, and the plundering and looting were eliminated. In addition, Nader Shah, as well as the zoning and settlement activities in the country, has made an effort to become this place as a science centre. This article will focus on the administrative and social order established by Nader Shah in Afghanistan after the conquest.

Key Words: Nader Shah, Afghanistan, Kandahar, Kabul

Structured Abstract

Since the first half of the 18th century, Afsharid Nader Shah, who has taken over management in today's Iranian geography, has left a profound impression on the history of Iran, Ottoman Empire, Caucasus, Turkestan and India. One of the places where he left his mark was the territory of Afghanistan today. Nader Shah, the most powerful statesman in the Safavid Empire, sent ambassadors to Mohammed Shah, the ruler of India at that time, to take back the Afghan looters who had fled to India. However, Muhammad Shah arrested the ambassador and so Nader Shah's did not end up as Nader Shah requested. Nader Shah became angry and decided to embark an expedition to India with a large army. He first marched on the territory of Afghanistan to punish the Baburid Emperor, which reigned in India. In other words, Nader Shah had to pass through Afghanistan to seize India. Hence Nader Shah first removed the Galzais, who ruled a part of Iranian territory from the centre and south of the country in the winter of 1729. Due to the problems with the Ottoman Empire, he could not go further and had to turn west. Through his expeditions extending to Anatolia and Iraq, he put the Ottoman rule into quite a nuisance. Nader also prevented Russia from being a threat to Iran. He seized Herat, which is a part of today's Afghanistan. After Herat expedition, he was proclaimed as shah at the quriltai held in the Mogan Plain on March 8, 1736, in this way the Safavid State ended. On February 3, 1737, Nader Shah left a unit in Sistan and headed down the road from Delhek and Dilaram to Kandahar in western Afghanistan. When the Afghans in the garrison resisted the army of Nader Shah, the Afsarid artillery opened fire on the high walls of the fortress and besieged the city of Kandahar. Thus, after a 13-month siege, the city of Kandahar completely surrendered to Afsarid Nader Shah. Then he sent his son Reza-Quli Khan to the northern lands of Afghanistan (Andhuy, Balkh, Kunduz and Badakhshan) to conquer. After the conquest of Kandahar, Nader Shah took control of Zabil, Ghazna, Kabul, Jalalabad and Peshawar on December 4, 1738. With this conquest, the endless clashes between the Uzbeks and the Baburids in Afghanistan's territory ended, and the disputes between the Abdalis and Galzai tribes in Afghanistan were resolved, so that the people were at peace and tranquillity, and the plunder and pillage were eliminated. So much so that no one dared to plunder again. In addition, Nader Shah, as well as the reconstruction and settlement activities in the country, has made an effort here to become a science centre. Nader Shah built fortresses and caravanserais at certain distances in Kandahar and other provinces in the west of Afghanistan. The most important city established by Nader Shah is Naderabad City. As soon as Nader Shah captured Kandahar, he moved its people to the city he had just built.

After the conquest of Afghanistan, Nader Shah emigrated Afsharids from the Khorasan region of Iran to Kandahar, Ghazna, Herat and Kabul. Some of the Afsharids were settled in the settlements established in the Ghazna and Kabul in 1738 by the order of Nader Shah. During the reign of Nader Shah, the Afsharid Turks lived mostly through military service, civil service and trade.

The Afsharids in Kabul were also involved in trade, civil service and farming. After Nader seizing Kabul, Nader Shah moved north to Kabul and then emigrated 40 Azerbaijanid Turk families from the Qarabagh region in northern Iran to the Dasht-i Qalan region of Afghanistan to strengthen his rule. Later, Dasht-i-Qalan was named Qarabagh with the wishes of Azerbaijanid Turks there. In addition, Nader Shah, apart from these two tribes, moved the Bakhtiarids under the rule of Safavid Empire from Iran to Helمند and Zabil provinces of Afghanistan. The patronizing of the men of arts and sciences in Afghanistan is regarded as one of the main issues of the city when it is considered in terms of urbanism. Nader Shah institutionalized the places he conquered and strengthened the bureaucracy by establishing new offices and structures at the centre of his own state. He transferred this experience to the regions he conquered through the rulers and beys of the cities. Again in this period, we observe that the central administration in the state mechanism is strengthened especially through the payment of taxes to one office and the revitalization of trade routes. It is important for Nader Shah to revitalize the trade roads, to build inns and caravanserais on the roads in terms of trade and development. In this period, Afghanistan has achieved especially a commercial development and

the welfare of the people has increased and so their loyalties to the centre have increased. The castles and inns were also repaired to preserve the conquered places. On the other hand, by building large water channels and bridges, agriculture, which is the main source of livelihood of the people, has been tried to be developed, and these efforts became vital steps for the town planning and economic progress of the region. Although the period of Nader Shah was a painful process due to wars for Afghanistan, a favorable environment was created for the people with the order that was established when the region was conquered.

Giriş

Afganistan toprakları esas itibarıyla tarih boyunca pek çok büyük devletin ilgisini çekmiş, dolayısıyla bu devletler buraya sahip olmaya özel önem vermişlerdir. Bu devletlerden, mesela Büyük İskender'in Makedonya Krallığı, İskitler, Sâsânîler, Emevîler, Sâmânîler, Gazneliler, Selçuklular, Moğollar ve Timurlular yeniçağ dönemine kadar Afganistan topraklarına sahip olmuşlardır. Bu döneme kadar işgal altında da olsa nispeten tek idare altında kalan bugünkü Afganistan ülkesi, ne var ki, 16. yüzyılım başından itibaren kuzeyi Buhara Hanlığı (1500-1920), batısı ve güneyi Safevîler (1501-1736), doğusu da Babürlü Devleti'ne (1526-1858) tabi olarak varlığını sürdürmüştür. Bu parçalı yapı Nadir Şah'ın işgaline kadar neredeyse hiç bozulmadan devam etmiştir.

Pek çok tarihî kaynakta Asya'nın son büyük fatihi olarak tavsif edilen Nadir Şah, hükümdar olduğu dönemde (1736-1747) İran, Osmanlı ülkesi, Hindistan ve Batı Türkistan tarihinde derin izler bırakmıştır (Alpargu, Çelik 2009: 512). İz bıraktığı yerlerden biri de bugünkü Afganistan topraklarıdır.

Nadir Şahın Afganistan'a Yürümesi

1729 yılının kış mevsiminde Galzaylar'ı İran'ın merkez ve güneyinden uzaklaştıran Nadir'in¹ sıradaki hedefi esasında Hindistan'dı. Ancak Osmanlı Devleti ile yaşanan sorunlar onun önce batıya yönelmesine sebep oldu. Bir yandan Irak, bir yandan da Kars'a kadar uzanan seferlerle Osmanlı yönetimini oldukça sıkıntıya soktu. Bunun yanı sıra Rusya'nın da İran için bir tehdit olmasını engelledi (Olson 1975; Pour 1977; Ateş 2001). Müteakiben Moğan Ovası'nda toplanan kurultayda 8 Mart 1736 tarihinde şah ilan edilmesiyle de Safevi Devleti sona ermiş, İran tarihinde yeni bir Türk hanedanı iktidara gelmiştir (Özcan 2006: 276; Fraser 1742: 118-119; Lockhart 1938: 96-104).

Nadir, Osmanlı Devleti ile dinî problemler haricinde meseleleri belli bir düzeyde çözüme kavuşturursa da kesin darbeyi vuramamıştı. 1736 yılına geldiğinde ortam esasında bunun için gayet uygundu ve Rusya da Nadir Şah'a yardımcı olma konusunda hazırды. Ancak o güne kadar hem iç hem de dışarıda yapılan savaşlarda ülke halkı büyük sıkıntıya maruz kalmıştı. Osmanlı ile kalkışılacak kapsamlı bir savaş için hem yeni bir enerjiye/morale, hem de paraya ihtiyaç vardı. Nadir Şah bunu çözümenin en pratik yolu olarak kendisine Hindistan'ı seçmişti. Oraya başarılı bir sefer gerçekleştirebilirse, devletin ve ordunun hem morali hem de parası artacaktı (Axworthy 2006: 177-178). Ancak oraya ulaşabilmesi için Afganistan topraklarını aşması gerekmektedir. Ayrıca bu topraklarda yaşayan kabileler ülkesine büyük sıkıntılar yaşattığından onları kesin olarak sorun olmaktan çıkarmak emelindeydi (Lockhart

¹ Afganların Safevîlerin son döneminde İran'ı işgal girişimleri için bkz. Floor 1998; Lockhart 1958; Lockhart 1938: 35-45. 18. yüzyılın ilk yarısında Afganistan'ın en önemli iki kabilesi olan Abdalilerle Galzayların kökeni Halaçlara dayanır. Bu dönemde Galzaylar Bâbürlülüler, Abdaliler ise Safevîler ile ittifak halindeydiler. Bkz. Saray 1988: 405.

1938: 112). Esasında Nadir 1729 yılında bugünkü Afganistan'ın bir parçası olan Herat'ı 1729'da ele geçirmiş (Axworthy 2006: 81-82), bu ülkeye yönelik ilk kazanımını da gerçekleştirmişti. Müteakiben bölgedeki ilk fetih hareketini Kandahar eyaletinden başlatmak isteyen Nadir Şah 1732 yılının yaz mevsiminde Kandahar hükümdarı Hüseyin Sultan'a karşı bir ordu göndermeyi planlamıştı. Ancak 1736 yılının sonbaharına kadar, Osmanlı Devleti ile mücadeleler, Moğan Ovası'nda taç giymesi gibi meselelerle meşgul olduğundan bu ülkeye düzenleyeceği seferi ertelemek durumunda kalmıştır (Şafik 1388 hş: 49-52; Mervi 1364 hş.: 127-129).

Nadir Şah İran'da Bahtiyarilerle savaşırken ordu için erzak hazırlamaya başlamıştı. 3 Şubat 1737'de Nadir Şah, İmam Verdi Bey Gerehlu Avşar'a vekâlet vererek bir grup özel savaşçıyı Sistan'da bırakıp Delhek ve Dilaram yolundan Kandahar'a doğru ilerledi (Necmi 1382 hş.: 84). Ayın 18'inde Gereşk mevkiinde Afgan ordusuyla karşılaştı. İki ordu arasında gerçekleşen korkunç savaşta Afganlar geriye çekilerek dağıldılar. Böylece Kandahar'ın Gereşk bölgesi Nadir Şah'ın eline geçti.

Daha sonra Nadir Şah, Babaali Bey ile Köse Ahmedlu'nun oğlu Kalbali Han Avşar'a Hezarcat ve Zemindaver bölgelerine doğru ilerlemesini emretti. Ayın 22'sinde Nadir Şah ordusunu Hilمند Gölü'nden geçirip Kandahar şehrine yöneldi. Nadir Şah'ın kuvvetlerinin şehre yaklaştığını öğrenen Kandahar eyaletinin komutanı Hüseyin Han Hotekî, Kandahar çevresinden asker toplamaya ve savaşa hazırlanmaya başladı (Larudi 1383 hş.: 112-113.). Bunun üzerine Nadir Şah'ın ordusu Ergendab Nehri'ne vardı. Bu durumu öğrenen Hüseyin Han, Nadir'in ordugâhını perişan etmek için gece yarısında süvarileriyle Ergendab Nehri'den geçip saldırı düzenledi. Ancak Afganlar kayıp vererek hiç bir şey elde edemedi geri döndüler. Bundan sonra, Nadir Şah Kandahar şehrini top ateşine tuttu. 12 Nisan 1737'de, Galzayların lideri Hüseyin, büyük kızı Zeyneb'i bir grup Afgan ileri gelenleriyle Nadir Şah'ın huzuruna gönderdi ve bağışlanmayı talep etti (Necmi 1382: 88; Axworthy 2006: 185-186). Nadir Şah onun gönderdiklerini kabul edince şehrin kapıları Avşarlı Devleti'nin ordusuna açıldı. Birkaç gün sonra Hüseyin Hotekî ile Galzay önderlerinin tamamı Babaveli kapısının önünde Nadir Şah'ın eteğini öptüler. Nadir Şah da Hüseyin'i ve yanındakileri öldürmekten vazgeçti ve hapisteki Zülfikar Han Abdalî'yi serbest bıraktı. Sonrasında Nadir Şah, Hüseyin, Zülfikar ve Ahmed Han Abdalî'yi aileleri ile birlikte Mazenderan'a sürgün etti (Mervi 1364 hş.: 504; Esterabadi 1341 hş.: 113-115.).

Böylece on üç ay süren kuşatmanın ardından Kandahar şehri tamamen Nadir Şah'ın eline geçti. Eski şehre yakın bir mahalde kendi ismini verdiği bir şehir inşa ettirdi (Özcan 2006: 277). Kandahar şehrinin halkı Nadirabad'a göç ettirildikten sonra Şah eski şehrin yerle bir edilmesi emrini verdi. Nadir Şah'a sığınan Tohi aşiretinin önderi Eşref Sultan, tekrar aşiretinin başına geçti ve şehrin civarındaki araziler bu aşirete verildi. Daha sonra Gereşk, Zemindaver ve Bost hisarlarını ele geçirmek amacıyla komutanlar gönderildi. Ardından Nadir Şah'ın emriyle Afganistan'ın güneyindeki Kelat ve Zabil şehirlerini fethetmek için harekete geçen Fethali Han oradaki Afganlarla savaşarak şehirleri ele geçirdi. Bu gelişmelerden sonra Nadir, bölgeden ordunun işine yarayabilecek bir grup Galzay ve Abdalî gencini ordusuna asker olarak kaydetti. Ardından da Zabil ve Ergendab şehirlerinden de 6.000 kişiyi Hindistan seferine katkı sağlamaları için ordusuna dâhil etti (Farhang 1993: 130).

Afganistan'ın batı bölgesindeki Kandahar'ın fethini müteakip Avşarlı kuvvetleri Gazne şehrini ele geçirmek amacıyla yola çıktı. Kabil eyaletinin güneybatısındaki Gazne

vilayetinde, Kabil valisi Nasır Han'ın desteğiyle Afganlar, Nadir Şah'a karşı askerî hazırlıkta bulunmaktaydı (Mervi 1364: 100). Bu durumu haber alan Nadir Şah topçu birliğinin de dâhil olduğu büyük bir orduyla Gazne üzerine yürüdü.² Gazne şehri Nadir Şah'ın kuvvetlerine karşı koyamadı. Nadir, Gazne topraklarında ordusuyla ilerleyişine devam etti ve ordusu, üç koldan Gazne'deki kalelere saldırdı (Necmi 1382 hş.: 94-95). Ancak Kabil Eyaleti'nden Nasır Han komutasındaki Babürlü ordusu, Gazne'nin Nadir Şah'ın eline düşmemesi için Afganlar'ın yardımına geldi. Bunun üzerine Nadir Şah, Nasır Han'ın kuvvetlerini etkisiz hale getirmek için 6.000 Avşar süvarisini iki topla beraber Hayırmendabad bölgesinden düşman kuvvetlerine doğru gönderdi. Kendisi süvarileriyle, Tarnak Nehri'nde Hacı Han öncülüğünde 4.000 süvarinin ulaşmasını bekledi. Nadir Şah, Hacı Han kuvvetleriyle birleşip Zabil'deki diğer kuvvetlerini de yanına alarak Gazne şehrinin dışında cephe alan Nasır Han ve Afganlar üzerine yürüdü. Taraflar arasında gerçekleşen çatışmanın sonucunda Nasır Han'ın kuvvetleri yenilse de Afganlar direnmeyi sürdürdü (Mervi 1364 hş.: 556-559).

11 Haziran 1738'de Nadir'in ordusu güney ve batıdan Gazne şehrine saldırdı. Bunun üzerine şehrin komutanı Musa Han, şehri terk etse de şehrin dışında bulunan 600 Afgan askerî savaşıma başladılar. Ama bir sonuç alamadan geri çekildiler. Bunun üzerine Nadir Şah, sivil halkın şehrin kapılarını açarak teslim olmasını istedi. Kaçış yolu bulamayan şehir halkı Nadir Şah'a teslim oldu. Bu arada Nasır Han, bir grup askerîyle birlikte Kabil'e kaçıyordu.³ Nadir Şah Gazne eyaletini kontrol altına aldıktan sonra Nasır Han'ın peşine düşerek Kabil'e yöneldi. Bu arada Şah'ın öncüleri, Şirdehan Çölü'nün yakınındaki Aluhek'te küçük Afgan topluluklarına rastladılar. Nadir Şah'ın kuvvetlerinin saldırılarına dayanamayan Afganlar, çöle giden tüm yolları silahlı piyade topluluklarıyla kapattı. Bunu öğrenen Nadir Şah, süvari kuvvetlerini çölün 6 kilometre uzağında bir araya getirerek, bölge halkından birkaç kişinin yardımıyla 1.000 piyade askerî ve dört top ile birlikte başka yolla çöle doğru ilerledi. Nadir Şah'ın piyade kolları çöle varır varmaz Afganlar hisarlarından ateş etmeye başladı. Nadir Şah büyük kayıp vermesine rağmen Kabil'in Şirdehan bölgesini ele geçirdi (Larudi 1383 hş.: 128-129; Seyyidi 1385 hş.: 49). Bunu duyan Babürlü askerleri Kabil'e doğru kaçarak Peşaver-Kabil kuvvetlerinin komutanı Nasır Han'a, Nadir Şah'ın ordusunun ilerlediğini aktardılar. Babürlü sarayından Nasır Han'a, ne şekilde olursa olsun Nadir'in saldırısına engel olması emri verilerek yardımcı kuvvetler gönderileceği belirtildi. Ancak Babürlü Devleti Nasır Han'a hiçbir yardım ulaştırmadığından, Nasır Han, Kabil garnizonunu, oğlu Şirze Han'a emanet ederek kendisi Peşaver'e geçti (Mervi 1364 hş.: 563-565). Şirze Han, Rahim Han Afgani'nin, bir grup ulemanın ve şehrin büyüklerinin yardımıyla Kabil halkını Nadir Şah'a karşı savaşıma yönlendirdi. Ama bir sonuç alamayınca Nadir Şah'a bir grup Afgan'ı gönderip şehir halkının beyaz bayraklarla yakında dışarı çıkıp şehri teslim edebileceklerini ilettiler. Ancak bir gün geçtiği halde şehir teslim olmayınca, Nadir Şah şehre saldırı düzenledi (Hanway 1346 hş.: 187-189). Ertesi gün Şirze Han, kuvvetiyle şehrin kalesinden çıkıp Nadir Şah'a karşı savaşa girişti. Ancak başarılı olamayıp geri çekildi. Akşam olunca Nadir Şah'ın fermanıyla ordusu şehrin en sağlam ve en

² Nadir'in Kandahar şehrinin dışındaki savaş kalesi olarak kurduğunu ve askerî garnizon olarak kullanılan Nadirabad ile Gazne arasında 380 kilometre vardı.

³ Kabil, Gazne şehrinin 125 kilometre doğusunda bulunur. Burası Hayber Boğazı'nın anahtarı ve geniş Hindistan ülkesinin tek kale ve geçididir. Kabil şehri üç yandan dağlarla çevrili olup orduların geçebileceği tek güzergâh, nehirdir. Kabil Nehri bu yoldan şehre girerek doğuya yönelir. Şehrin güneydoğusundan güneybatısına kadar surlardan kurulmuş olan duvar, doğudaki dağlardan nehre katılır; bir başka köşeden ise batıdaki dağlara uzanır.

büyük askeri kalesi olan Okabin Kalesi'ne doğru ilerledi. Okabin Kalesi'nin yakınlarında taraflar arasında yaşanan şiddetli bir çatışmada Afganlar kayıp verdi. Savaşın on ikinci gününe gelince Kabilliler, şehrin büyüklerinden bir grubu Nadir'in huzuruna göndererek aman dilediler.

Kabil eyaletini tamamıyla ele geçiren Nadir Şah'ın askerleri, müteakiben 115 kilometrelik Kabil-Celalabad yolunu aştılar. Nadir Şah, 9.000 süvari ve 2000 piyadeyi baskın yapmak ve Celalabad komutanı Mir Abbas'ı tutuklamak üzere Celalabad'a gönderdi. Bu kuvvetler, Celalabad yakınlarına varınca şehirde bulunan Mir Abbas, yakınları ve şehrin bir grup ileri geleniyle kaçarak dağlara sığındı. Müdafaasız kalan Celalabad şehri, Nadir Şah'ın kuvvetleri tarafından kısa sürede fethedildi. Bu sırada bir elçilik heyeti Hindistan'dan Nadir Şah'ın yanına gelerek Babürlü hükümdarı adına kendi topraklarına yapılan saldırının nedenini ona sordular. Nadir Şah, alaycı bir gülümsemeyle, bunun cevabını bizzat Babürlü Devleti'nin başkentinde vereceğini söyledi ve onları bunu anlatmaları için Muhammed Şah'a, Delhi'ye geri gönderdi (Seyyidi 1385 hş.: 56).

Nadir Şah Celalabad'ı tamamen ele geçirdikten sonra ordusuna Hayber Ovası'na doğru ilerleme emrini verdi. Karşısına çıkacak olan yolları keşfetmek için öncü birlik olarak ilerleyen Hacı Han Bey, Barik-Abe'nin yakınında çadırını kurdu. Süvarilerin birinci grubu, Peşaver'e üç kilometre mesafedeki Hacı Han'ın yardımına vardıktan hemen sonra şehri fethetmek amacıyla harekete geçtiler. Nadir Şah, ordunun peşinden piyadelerin de Peşaver'e doğru hemen yola çıkmasını emretti (Necmi 1382: 103). 1738 yılının sonuna doğru süvariler Deka'yı savaşmadan ele geçirdi.

22 Kasım 1738 tarihinde Babürlü Nasır Han, büyük bir ordu ile Cemrud'un güneyine giden tüm yolları korumaktaydı (Seyyidi 1385 hş.: 57). Bunun üzerine Nadir Şah 4 Aralık'ta bir bölük süvari ve Afgan birlikleri ile beraber hızla tek alternatif güzergâh olan Seçube yoluyla Hayber Boğazı'na harekete geçip düşman ordusunu çevreledi. Nadir Şah, Peşaver şehrinin halkına eğer teslim olurlarsa can ve mallarına zarar gelmeyeceğine dair teminat verip mektup gönderdi. Böylece 10 Aralık 1738'de Peşaver halkı, şehrin kapılarını direnmeden Nadir Şah ordusuna açarak teslim oldu. Nadir Şah da teslim olanlara karşı şefkatli davranıp zarar vermeme sözünü tuttu. Böylece Bedeşhan dışında bütün Afganistan'ı ele geçiren Nadir Şah, ordusuyla Babürlü Devleti'nin topraklarında ilerleyerek Karnal denilen bölgede Şah Cihan kuvvetleriyle karşılaşmıştır.

Nadirabad Şehri

Nadir Şah Afganistan'ın batı topraklarını ele geçirdikten sonra Kandahar eyaletinde ve çevresinde ticareti⁴ geliştirmek için bölgede kaleler ve belirli mesafelerde kervansaraylar kurdu. Nadir Şah'ın emriyle kurulan şehirlerden en önemlisi Nadirabad Şehri'dir (Şafik 1388 hş.: 251). Bu şehir, Kandahar'ın Pencvayı ilçesinin kuzeyinde kendi askerleri ve bölgenin mimarları tarafından taşlar ve balçık kullanılarak altı ayda yapıldı. Şehrin içerisinde bulunan kaleler savunma; şehrin çevresindeki evler de Abdalî Kabilelerini yerleştirmek amacıyla kullanılmıştır. Nadir Şah Hindistan seferinin son hazırlıklarını bu şehirde yapmıştır. Ayrıca Hindistan seferinden zaferle dönen Nadir Şah Buhara seferine çıkmak üzere

⁴ Nadir Şah'ın hâkimiyeti döneminde Afganistan ticareti transit, ithalat ve ihracat alanlarında Hindistan, Çin, İran, Mâverâünnehr ve Osmanlı Devleti ile yeniden geliştirildi. Bu dönemde Afganistan'ın ticareti birkaç bin at ve deveden oluşan kervanlarla canlı bir şekilde devam etti.

Nadirabad'da iki hafta ordusu ile birlikte konaklamıştır. Ahmed Şah Dürranî döneminde Kandahar şehrinin nüfusunun çoğalmasıyla, şimdiki Kandahar Şehri kurulunca Nadirabad şehri itibarını kaybederek gün geçtikçe harabeye dönüşmüştür. Şu an Nadirabad şehriden kalan izler rahatlıkla görülebilmektedir. Bununla birlikte Nadir Şah'ın Hindistan seferini kazandıktan sonra Kandahar'a gelirken yanına büyük miktarda servet, mücevher, ilim ve sanat adamlarını almış ve bunlardan bir kısmını Kabil, Kandahar ve Herat şehirlerinde bırakmıştır.⁵

Nadir Şah Avşar'ın Afganistan Topraklarına Yaptırdığı Göçler

Nadir Şah'ın Afganistan'a yaptırdığı göçlere, ilk olarak Kandahar Eyaleti'ni ele geçirmesi sırasında rastlanmaktadır. Nadir Şah, Kandahar Eyaleti'ni ele geçirmek amacıyla öncelikle 600 kişilik Avşar Türkü'nü,⁶ asker olarak İran'ın Horasan bölgesinden Afganistan'a getirmiştir. Kandahar Eyaleti ele geçirildikten hemen sonra da onlardan bir kısmını Herat Eyaleti'nde yerleştirilmek üzere buraya gönderdi. Herat'ta yaşayan Avşar Türkleri, geçimlerini çiftçilik ve ticaretle sağlıyorlardı. Geri kalanı ise 1738 yılında Nadir Şah'ın emriyle Gazne ve Kabil Eyaletlerinde kurulan ev ve yerleşim merkezlerine yerleştirildi (Saray 2002: 14; Büyükbaş 2006: 23). Nadir Şah döneminde Avşar Türkleri çoğunlukla askerlik, memurluk ve ticaretle hayatını sürdürmüşlerdir.

Kabil'de olan Avşarlılar da ticaret, devlet memurluğu ve çiftçilik ile uğraşmaktaydılar.⁷ Nadir Şah, Kabil Eyaleti'ni ele geçirdikten sonra Kabil'in kuzeyine doğru ilerledi ve sonra hâkimiyetini güçlendirmek amacıyla İran'ın kuzeyinde bulunan Karabağ bölgesinden 40 Azeri ailesini Afganistan'ın Deşt-i Kelan bölgesine göç ettirdi. Daha sonra Deşt-i-Kelan, oradaki Azerilerin istekleri ile Karabağ ismiyle adlandırıldı. Ayrıca Nadir Şah bu iki boyun dışında 1732 yılında Safevî Devleti hâkimiyeti altında olan Bahtiyarileri de, İran'dan Afganistan'ın Helمند ve Zabil illerine göç ettirmiştir (Estrabadi 1341: 377).

Afganistan'ı isyanlar, iç karışıklıklar ve siyasi istikrarsızlık zamanlarında fetheden Nadir Şah, seleflerinden farklı bir tavır takınarak şehirleri imar etmeye yönelmiş, ilmî ve kültürel anlamda mühim gelişmelere imza atmıştır. Yukarıda değinmiş olduğumuz bu gelişmeler, Nadir Şah döneminde tecrübeli bir devlet bilincinin oluştuğuna işaret etmektedir. Adli yapıda sert yaptırımların uygulanması, toplumsal birlik ve düzeni oluşturmada mühim unsurlardan biri olmuştur. Nadir Şah, Afganistan'ın ilmî ve entelektüel gelişimini önemseyerek, bu toplumsal düzen içerisinde ciddi atılımlar yapmıştır. Bölgede İslâmî ve diğer ilimlerin gelişimi için birçok öğrenci yetiştirilmiş, âlim görevlendirilmiştir. Hatta müzik

⁵ Hindistan'dan getirdiği servet ve ganimetlerle ilgili detaylı bilgiler için bkz. Sevinç 2011: 18-19.

⁶ Bugün Afganistan'da yaşayan Avşarlar, Türklerin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Savaşlarda başlarına geçirdikleri kırmızı külahlardan dolayı "Kızılbaş" olarak adlandırılan bu grup, Türkçe ile Farsça'nın Deri şivesine yakın bir dille konuşurlar. Çoğu Şiiliğe mensup olan Avşar Türkleri, günümüzde daha çok Afganistan'ın başkenti Kabil'in Kart-i Avşar denilen bir yerleşim merkezinde diğer soydaşlarıyla beraber yaşamaktadırlar. Avşarlar'ın genel nüfusa oranı 1917 yılında Amerikan Kongresi Federal Araştırma Birimi tarafından yapılan Afganistan Ülke Araştırmasına göre %1 olarak ifade edilmektedir. Araştırmanın yapıldığı yıl, ülkenin nüfusu 19,5 milyon olduğuna göre Avşarlar'ın o zaman 105 bin civarında olduğu söylenebilir.

⁷ Nadir Şah Avşar'ın kumandanlarından birisi olan ve daha sonra Afganistan Hükümeti'ne geçen Ahmed Şah Dürranî zamanında sarayında çok fazla güç ve etki elde etmişlerdir. Emir Abdurrahim devrinde devlete ihanet ile suçlanarak bütün mal mülküne el konulmuş ve onlara eziyet edilmiştir. Bkz. Büyükbaş 2006: 23.

alanında dahi gelişmelerin olması, entelektüel gelişime verilen önemi ifade etmesi açısından değerlidir.

Afganistan'da ilim ve sanat ehlinin sahiplenilmesi, şehircilik açısından değerlendirildiğinde, şehrin aslını oluşturan hususlardan sayılır. Tarihî veriler bize, Nadir Şah'ın almış olduğu vergileri, yerinde hizmet olarak halka sunduğunu nakletmektedir. Fethettiği yerleri kurumsallaştıran Nadir Şah, kendi devletinin merkezinde de yeni divanlar ve yapılar kurarak bürokrasiyi güçlendirmiştir. Bu tecrübeyi de şehirlerin yöneticileri ve beyleri aracılığıyla fethetmiş olduğu bölgelere aktarmıştır. Yine bu dönemde, özellikle vergilerin tek bir yere ödenmesi ve ticaret yollarının tekrar canlandırılmasıyla, devlet mekanizmasında merkezî iradenin daha da güçlendiğini müşahade ediyoruz. Nadir Şah'ın ticaret yollarına tekrar canlılık kazandırması, yollar üzerinde hanlar ve kervansaraylar inşa ettirmesi, ticarete ve kalkınmaya verilen önemi göstermesi açısından önem arz eder. Bu dönemde özellikle Afganistan ticari bir gelişim sağlamış ve halkın refah seviyesi yükselerek merkeze olan bağlılığı artmıştır. Kaleler ve hanlar da onarılarak fethedilen yerlerin muhafaza edilmesi düşünülmüştür. Bu da bölgede kalıcı olmak istemenin bir işareti olarak karşımıza çıkar. Diğer yandan büyük su kanalları ve köprüler inşa edilerek devletin/halkın temel geçim kaynağı olan tarımın geliştirilmeye çalışılması, bölgenin imarı ve iktisadi kalkınması açısından hayati adımlar olmuştur. Nadir Şah devri, Afganistan için önce savaşlarla sancılı bir süreç olsa da, bölge alınınca kurulmaya başlanan düzenle halk için elverişli bir ortam oluşmuştur.

Sonuç

Asya tarihinin en dikkat çeken hükümdarlarından biri olan Nadir Şah, büyük bir cihangir olarak pek çok yere sefer düzenleyerek fütihat gerçekleştirmiştir. Fethettiği yerlerden biri de bugünkü Afganistan ülkesidir. Nadir Şah Afganistan'da yaptığı fetihler kuru bir işgal ve ganimet anlayışından ibaret olmamıştır. Onun Afganistan'a yürümesi de esas itibarıyla Hindistan'a kaçan Afgan yağmacıları yakalamak içindi. Bu işi diplomatik yolla yapmak istedi ama Hindistan Şahı Muhammed, Afganları Nadir'e iade etmedi. Bunun üzerine Nadir Şah önce Afganistan topraklarına yöneldi. Nadir Şah mücadelelerinde insanların kanının dökülmesini istemiyordu. Çünkü Kandahar'ı fethederken Afganlarla barış yaptı; ayrıca Gazne halkıyla da aynı şekilde barış yaptı ve Afganlardan ordusuna asker kaydettirdi.

Nadir Şah, Afganistan'ı kendisine tabi kıldıktan sonra burada pek çok imar ve iskân faaliyetleri gerçekleştirmiş, önemli yatırımlar yapmış, bölgenin entelektüel seviyesini artırmak için de fethedilen diğer bölgelerden pek çok bilim insanını buraya yönlendirmiştir. Bunun yanı sıra İran'dan Avşarları ve Bahtiyarileri Afganistan topraklarında yerleştirmiştir.

Kaynaklar

- Alpargu, M., M. Bilal Çelik (2009). Nadir Şah'ın Batı Türkistan Seferi ve Sonuçları. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 29, 511-530.
- Ateş, Abdurrahman (2001). *Avşarlı Nadir Şah ve Döneminde Osmanlı-İran Mücadeleleri*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Axworthy, M (2006). *The Sword of Persia: Nader Shah, From Tribal Warrior to Conquering Tyrant*. London: I. B. Tauris.
- Büyükbaş, M. (2006). *Amerika Birleşik Devletleri'nin Afganistan'a Müdahalesi ve Afganistan'da Oluşturulan Yeni Yönetim Yapısı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Farhang, M. E. (1993). *Afganistan Der Penc Karn-i Ahir*. Meşhed: İrfan.
- Floor, W. M. (1998). *The Afghan Occupation of Safavid Persia, 1721-1729*. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes.
- Fraser, James (1742). *The History of Nadir Shah, formerly called Thamas Kuli Khan, the present Emperor of Persia; to which is prefixed a short History of the Moghol Emperors*. Londra: W. Strahan.
- Hanway, Jonas (1346 hş.). *Zindegi-i Nadir Şah*. tr. İsmail Devlet Şahî, Tahran: Bengah-i Tercüme Neşr-i Kitab.
- Larudi, N. (1383 hş.). *Nadir: Piser-i Şemşir*. Tahran: Dünya-yı Kitab.
- Lockhart, Laurence (1938). *Nadir Shah: A Critical Study Based Mainly Upon Contemporary Sources*. London: Luzac & Company.
- Lockhart, Laurence (1958). *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mirza Mehdihan Esterabadî (1341 hş.). *Dürre-i Nadiri*, ed: Seyid Cafer Şehidî, Tahran. Şirket-i İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi.
- Muhammed Kazım Mervî (1364 hş.). *Alemara-yı Nadiri*. ed: Muhammed Emin Riyahî, Tahran: İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi.
- Necmi, N. (1382 hş.). *Nadir Şah: O'kab-i Kelat*. Tahran: Gotenberg.
- Olson Robert W. (1975). *The Siege of Mosul and Ottoman-Persian Relations 1718-1743: A Study of Rebellion in the Capital and War in the Provinces of the Ottoman Empire*. Bloomington: Indiana University.
- Özcan, Azmi (2006). "Nadir Şah", *DİA*, 32, 276-277.
- Pour, Ali Djafar (1977). *Nadir Şah Devrinde Osmanlı İnan Münasebetleri*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarih Kürsüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Saray, M. (2002). *Afganistan ve Türkler*. Ankara: ASAM Yayınları.
- Saray, Mehmet (1988). "Afganistan". *DİA*, 1, 401-408.
- Sevinç, T. (2011). Nadirşah'ın 1738-1739 Hindistan Seferi ve Sonuçları. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24, 13-35.
- Seyyidi, A. (1385 hş.). *Nadir Şah Avşar Horasani*. Kabil: Saadet.
- Şafik, R. (1388 hş.). *Nadir Şah*. Tahran: Veliasr.



ŞİA'NIN SİYASALLAŞMA SÜRECİNDE SEYYİD KIVÂMEDDİN MARÂŞÎ SAYYID GHAVAM AL-DİN MARASHI IN THE POLITICISATION OF SHIA

DERYA COŞKUN

Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Asst. Prof. Dr. Erzurum Technical University, Faculty of Letters, Department of History

derya.coskun@erzurum.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-7161-5430>

Atıf / Citation

Coşkun, D. 2020. "Şîa'nın Siyasallaşma Sürecinde Seyyid Kıvâmeddin Marâşî". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 481-491

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi- *Received Date* : 09.08.2019

Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 23.11.2019

Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020

 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4249>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

ŞİA'NIN SİYASALLAŞMA SÜRECİNDE SEYYİD KIVÂMEDDİN MARÂŞÎ SAYYID GHAVAM AL-DİN MARASHI IN THE POLITICISATION OF SHIA

DERYA COŞKUN

Öz

Şia, XIV. yüzyıl başlarında etkin bir ideoloji olarak Horasan'da görülmeye başlamış bu çerçevede çeşitli isyanlar ve siyasi teşekküller vasıtasıyla varlığını hissettirmiştir. Serbedâriler tarafından Horasan'da tohumları atılan ve zamanla filizlenerek Mâzenderân coğrafyasına kadar etkisini sürdüren bu akım, dinî içerikli siyasi yapılanmaların oluşmasına öncülük etmiştir. Bu siyasallaşma Horasan'da Serbedâriler tarafından kendini göstermiş sonraki süreçte de Mâzenderân'da Marâşîler'in bünyesinde vücut bulmuştur. Şia'nın özellikle Mâzenderân'da siyasi bir kimlik kazanmasındaki otorite, Seyyid Kıvâmeddin Marâşî'dir. Bu bağlamda makale dinî bir kimlik olarak ortaya çıkan Şia'nın Seyyid Kıvâmeddin Marâşî tarafından siyasallaşma sürecini konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Şia, Mâzenderân, Seyyid Kıvâmeddin, Marâşîler, İdeoloji.

Abstract

Shia began to be noticed as an active ideology in Khorasan in the beginning of the XIVth century and made its presence felt through various rebellions and political organisations. Seeded by the Sarbadars in Khorasan, sprouted in time and expanding its influence up to the region of Mazandaran, this movement pioneered the formation of political organisations with a religious content. Although this politicisation showed itself by the Sarbadars in Khorasan, it eventually came into being among the Marashis in Mazandaran. The authority who ensured that Shia gained a political identity especially in Mazandaran is Seyed Ghavam Al-Din Marashi. In this context, the present article addresses Seyed Ghavam's politicisation of Shia that initially emerged as a religious identity.

Key Words: Shia, Mazandaran, Sayyid Kıvâmeddin, Marashis, Ideology.

Structured Abstract

Shia is known as a school that emerged after the division between people upon the death of Prophet Muhammad. Administrators who are subject to this school take office not by election but on the condition that they are descended from Ali's lineage. It was considered a result of the Shia belief that the people who wanted to get rid of the Mongol oppression in the 14th century in the Khorasan lands united around this school and rebelled against the oppressions and then lived independently by establishing a state. This movement, which was seeded by the Sarbadars in Khorasan, sprouted in time, spread its influence up to the land of Mazandaran, and led the formation of religious-political structures. Although this politicization was initiated by the Sarbadars in Khorasan, it was embodied among the Marashis in Mazandaran. Sayyid Ghavam al-Din Marashi was the authority who enabled Shia to secure a political identity, especially in Mazandaran. Considering the path he followed, it is obvious that he took the Sarbadars as an example. Sayyid Ghavam al-Din, who wanted to place Shia at the foundation of the state he established in Mazandaran, always tried to keep his religious influence alive in this sense. Making efforts to spread his teachings in the Mazandaran region after he received education from Shaikh Hassan Juri, he gained the love of people and centralised and politicized Shia by establishing a state in the name of the Marashis. There were many independent families in the land of Mazandaran during this period. One of them was the Kiyas. They were in conflict with the Sayyids and with the Marashis because of the latter's stern attitude to their belief. Then, a war called "Perçin-i Celâlek Mar" took place between the Dervishes and the Kiyas. Kiya Afrasiyab Chelavi's hard attitude towards the people caused people to turn to Sayyid Ghavam al-Din. During the war, the disciples of Sayyid Ghavam al-Din used a cotton field of a woman from Mazandaran, digging a ditch in front of the fenced field, pouring water into it and then soil into the water to ensure that the trench was filled with mud. As Kiya Afrasiyab Chelavi fell into this trap and was defeated, the winning party was the dervishes. After the war, Kiya Afrasiyab Chelavi and his three sons were killed and the Chelavi army fell apart. Religion-based problems between the Kiyas and Marashis did not persist for long; in fact, these two political establishments reached such a point where they would not hesitate acting together in their interests. When Kiya Afrasiyab Chelavi tried to eliminate Bavandid Fakhr al-Dawla Hasan, he wanted to get a fatwa from Sayyid Ghavam al-Din in order to justify his act, and this was the clearest evidence that the Kiyas tended to Shia only when political interests necessitated this. Despite this fact that was not welcomed by other states, Sayyid Ghavam al-Din issued a fatwa confirming that Fakhr al-Dawla Hasan was guilty. Although Sayyid Ghavam al-Din wanted to remain in the background of the governance, he was accepted as the supreme authority within the state. It is for this reason that Kiya Afrasiyab Chelavi first went to Sayyid Ghavam al-Din upon the problems he had with his opponents. Kiya Afrasiyab Chelavi regretted the fatwa he received due to the social pressure; thus he turned to Sayyid Ghavam al-Din in repentance. His desire was to avoid being marked as an unwanted person by the society and to increase his power in this way. The fact that Kiya Chelavis as one of the most important dynasties of Mazandaran also pledged allegiance to Sayyid Ghavam al-Din increased the latter's influence over the people, many of whom had become lined up to become his disciples. Kiya Afrasiyab Chelavi's opponents could not understand why he had requested such a fatwa in the first place and they criticised it as contrary to the sharia. The approval of this fatwa was probably influenced by the social and political conditions of Mazandaran. The fact that the entertainment and adultery addiction of the Bavandid rulers, who had ruled seven hundred years in Mazandaran, caused them to be destroyed internally was accepted as the most obvious evidence of this social disorder. Sayyid Ghavam al-Din preferred to move aside only to deal with religious affairs, leaving the state governance to the sole control of his sons. Increasing the frequency of his sermons for the adoption of Shia by the masses, he was not really an administrative identity anymore. In his sermons, he defended a religious basis for politics. Another reason why Sayyid Ghavam al-Din did not want to be active in the administration was that he did not have a strong and ambitious executive identity. After establishing the state, therefore, he wanted to leave the administration to his eldest son Sayyid Abdullah, but he, like

his father, stated that he wanted to deal with religious affairs and requested that the right of administration be given to one of his brothers. Thereupon, Sayyid Ghavam al-Din appointed one of the younger brothers, Sayyid Kamal al-Din, as ruler, while Sayyid Reza al-Din was appointed as commander in Amol. Thus, the state administration was divided among the sons of Sayyid Ghavam al-Din, ensuring that there was an administrator at the centre. In order to support his sons, Sayyid Ghavam al-Din provided religious motivation to the soldiers involved in the wars and encouraged them to win the war. Considering it the most important duty to preach in order ensure that Shia spread to large masses, he was always aware that the pressures brought about by social disturbances could only be overcome through riots, and he always encouraged people in this regard. In Mazandaran, Shia was accepted by the majority of the people and Sunnism was maintained by a small mass especially among the scholars. Sayyid Ghavam al-Din's activities in support of Shiism are closely related to Zaydism because he was seen as a reflection of Zaydi ideology in Mazandaran.

1. Giriş

Bir kişi etrafında toplanıp ona tabii olarak onu desteklemek anlamına gelen Şîa, Sünnilikle beraber İslam dininin ana mezheplerinden biri olarak bilinmektedir (Öz 2010: 111). Bir hayli acı olaylar sonucunda ortaya çıkmış olan bu akım, özellikle Hz. Muhammed'in ölümü sonrasındaki siyasi karışıklıklar dönemiyle yakından ilgilidir. Hz. Muhammed'in ölümü ve akabinde halifenin kim olacağı meselesi üzerine yaşanan kaos, Şîa'nın siyasi tartışmaların ortasında filizlenmesine neden olmuştur. Şîa'ya göre Hz. Muhammed'in amcasının oğlu ve damadı olan Hz. Ali, Hz. Muhammed'in vefatından sonra, onun yerine geçebilecek tek kişi olarak kabul edildiğinden (Onat 1997: 81-82) ilk üç halifenin meşruiyeti de inkâr edilmiştir (Kaymal 2017: 173). Bu bağlamda değerlendirildiğinde mezheplerin siyasi nedenlere bağlı olarak ortaya çıktıkları görülmektedir. Elbette bu duruma ayakta kalabilmek için siyasi bir kılıf da gerekmektedir ki bu durum, Şîa'nın siyasallaşma sürecini zorunlu hale getirmiştir. Hz. Ali'nin Fâtima'dan olan küçük oğlu Hz. Hüseyin'in kardeşleri ve aile fertleriyle birlikte, Emevi halifesi Yezid bin Muaviye'nin Kûfe valisi Ubeydullah bin Ziyad'ın birliklerince çölde on gün susuz bırakılarak Kerbelâ'da vahşi bir şekilde katledilmesi Şîa'nın siyasallaşma sürecindeki en önemli olaylardan biridir. Hz. Hüseyin'in türbesinin bulunmasından dolayı Irak'ta bir şehir manasına da gelen Kerbelâ, asıl bilinirliğini bu korkunç olay vasıtasıyla kazanmanın yanı sıra Şîî olsun Sünni olsun tüm Müslümanların kalbinde onulmaz yaralar açmıştır (Özarslan 2016: 52). Emeviler ve Abbasiler tarafından Hz. Ali'nin neslinden gelmiş olanların görmüş oldukları zulüm, yöneticilere ve devlete olan güveni derinden sarsmıştır (Üstün 1993: 375).

Şîa, devlet yöneticisinin seçimle başa geçmesine karşı olmakla beraber imamet¹ anlayışını benimsemektedir. Bu nedenle dünyevi ve uhrevi nizamı sağlamak için (Akyol 1999: 138) bir imama ihtiyaç duyulmuş (Onat 1992: 89) bu kişi din ve dünya işlerini yürütmek, ilahi hükümleri korumak ve toplumu yönetmek için görevlendirilmiştir (Köseoğlu

¹ Şîa, devlet başkanlarını başka bir deyişle de imamlarını seçim yoluyla belirleme ritüelini reddeder. Çünkü bu ideolojiye göre imam adı, kişiye Allah tarafından verilen ruhanî bir mevkidir. İmanın belirlenmesinin halka, kamuoyuna, herhangi bir şuraya devredilememesinin nedeni imametî, nübüvvet ile eş değer olarak görülmesinden ileri gelmektedir. İmamların peygamberler ile aynı niteliklere sahip olduklarına inanmak, beraberinde imamları da Allah'ın tayin etmesi gerektiğine inanmayı öngörmektedir. Bu nedenledir ki Şîilerin gözünde on iki İmam'ın sözleri ve fiilleri, Hz. Muhammed'in sünneti gibi kıymetlidir. Hatta İmamlar Allah'tan ilham alırlar ve asla yanılmazlar. Şîa'da on iki İmam'a itaat etmek, Allah'a itaat etmek ile eş değerde olup İmamet, Şîa'da bir iman meselesidir (Özarslan 2005: 45-46; Fıgıllı 1986: 159-160).

1997: 95). Bu özellikler Şîî imamlarının bir hükümdar gibi hareket etmesinin de önünü açmıştır. Böylece Şîa, bazı toplumlar tarafından hareketli yapıya sahip bir ideoloji olarak kabul edilmiştir. Bu hareketli yapı Şîa'nın sınırlarını aşmasına hatta siyasetin içinde sözü geçer ölçüde değer görmesini sağlamıştır. Bunun en belirgin örneğini XIV. yüzyıl Horasan'ında Şîa temelli ortaya çıkan Serbedârî hareketiyle görmek mümkündür. Serbedârîlerin siyasallaşmasındaki ilk destek, Şîa ve ona sıkı sıkıya bağlı olan halktan gelmiştir. Sonraki dönemde ise Mâzenderân coğrafyasında görülmeye başlayan din odaklı bu ideoloji, Seyyid Kıvâmeddin Marâşî tarafından Marâşîler adında kurulan devletin kanatları altında yerini bulmuştur.

2. Seyyid Kıvâmeddin Marâşî'nin Kişiliği ve Şîa İdeolojisi

Âmûl yakınlarında bulunan Dâbu'da doğan Seyyid Kıvâmeddin'in soyu, Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin ve torunu Zeynelâbidine dayandırılmaktaydı (Hâfız Ebrû III, 1380: 313; Mirhând V, 1339: 599; Handmîr III, 1362: 337). Onun ataları, aslen Anadolu'daki Maraş şehrinden göç ederek İran'da bulunan Kazvin ve Mâzenderân bölgesine yerleşen Marâşîler'di². Marâşîlerden öne çıkan isimlerden biri olan Seyyid Kıvâmeddin bin Abdullah Marâşî, Mir-i Bozorg unvanı ile anılmaktaydı (Hâfız Ebrû I, 1380: 83; Rençber 2015: 79). İlk dini eğitimini doğduğu şehirden almış olan Seyyid Kıvâmeddin, Serbedârîlerin³ dini liderlerinden biri olan Şeyh Hasan Cevrî'nin fikirlerinden etkilenmiş ve onun yolundan gitmeyi tercih etmişti. Şeyh Hasan Cevrî'nin Şîa'yı kabul ederek bu akıma yönelik vaazlar verip geniş kitlelerce bu mezhebi benimsetme çabası her ne kadar Horasan'da başlamış olsa da o, hocası Şeyh Halife'nin memleketi olan Mâzenderân'da da Şîa'nın sosyal reformist yapısının kabul görmesini istemişti. Bu istek onun müritlerinden biri olan ve onun ölümünden sonra şeyhlik payesi alan Seyyid İzzeddin Sovgandî⁴ zamanında gerçekleştirmişti. Seyyid İzzeddin Sovgandî dini lider olarak başa geçtikten sonra öğretilerini gerek Sebzevâr gerekse Mâzenderân'da yaymaya başlamıştı. Bu nedenledir ki Marâşîler'in dini alt yapıları Serbedârîlerinki ile aynıdır. Seyyid Kıvâmeddin Şeyh Hasan Cevrî'nin ölümü sonrasında Seyyid İzzeddin Sovgandî'nin vaazlarını dinlemeye devam etmişti. Öyle ki bu akımın Mâzenderân'da sistemli bir şekilde yayılmasını ve kabul görmesini sağlayan kişi de Seyyid Kıvâmeddin Marâşî olmuştur. Seyyid Kıvâmeddin, şeyhinden aldığı irşad icazesinin ardından Âmûl'e gelerek halk tarafından kıymetli bir şahsiyet olarak kabul görmüştü (Mehcurî II, 1380: 15; Şehristanî 1375: 118).

² XIV. ve XVI. yüzyıllar arasında İran'ın Mâzenderân bölgesinde hüküm sürmüş bir hanedan olarak bilinen Marâşîler, aynı bölgede yaşayan Kiyâlarla çeşitli mücadeleler içine girerek siyasi varlıklarını uzun süre korumayı başarmışlardır. Şîa temelli kurulan bu devlete Timur, son vermiştir (Özgüdenli 2003: 37-38).

³ Serbedârîler, Horasan'ın Sebzevâr şehrini merkez edinerek kurulmuş bir devlet olup zamanın yöneticilerine karşı faaliyetlerde bulunarak Serbedârî hareketinin Horasan kolunu oluşturmuşlardır. Sosyal adalet ve eşitliği sağlamak amacıyla çıkmış oldukları yolda kendileriyle aynı kaderi paylaşan topluluklar için örnek teşkil eden Serbedârîler, kökenleri itibarıyla anne tarafından Bermekîlere; baba tarafından ise İmam Hüseyin'e (a.s) dayandırılmış İran asıllı bir devlettir (Emin 1382: 32; Eminzâde 1384: 69; Manz 1997: 46; Coşkun 2019: 102).

⁴ Seyyid İzzeddin Sovgandî, Sâri şehrinin seyitlerinden olan Seyyid Kıvâmeddin'in babası olarak ifade edilmektedir. Fakat bu bilginin doğruluğu şaibelidir. O, Serbedârî hükümdarlarından Hoca Tâceddin Ali b. Şemseddin Çeşmî zamanında yaşamış olduğu bir takım olumsuzluklar nedeniyle Seyyid Kıvâmeddin'i de yanına alarak Mâzenderân'a gitmiştir (Devletşah 2011: 363; Ajend, 1985:109; Semerkândî I, 1974: 146-147; Hândmîr III, 1362: 325-326; Bausani 2002: 230; Coşkun 2016: 26).

Seyyid Kıvâmeddin, Şîilerin sekizinci imamı olarak kabul edilen İmam Rıza'nın türbesini ziyaret etmek için Meşhed'e doğru yola çıkmıştı (Ajend 1985: 226). Onun bu ziyareti yapmasındaki amaç, Şîa'yı temel alarak siyasi bir yapı oluşturmaktı. Zira siyasi bir teşekkül kurmak için toplumun desteğini almak hayati önem taşıyordu. Bu nedenle Şîa üzerine öğretilerde bulunarak halkı etrafında toplamayı başaran Seyyid Kıvâmeddin, tıpkı Serbedârî devletinin kuruluşunda olduğu gibi devrimci bir yol izlemiş ve Marâşîler adında bir devlet kurmayı başarmıştı. Seyyid Kıvâmeddin'in Şeyh Hasan Cevrî'nin ölümünden önce 1340-42 yıllarında Tus'un beldelerinden Meşhed'e yapmış olduğu yolculuk, burada Şeyh Hasan Cevrî ve Baba Hilâl gibi Şîî imamlarıyla tanışmasına vesile olmuştu. Bu durum sürecin hızlı bir şekilde ilerlemesini sağlamıştı (Handmîr III, 1362: 337).

Meşhed, müritlik kavramının yoğun olarak görüldüğü yer olduğundan şehrin bütün siyasi ve dinî işleri, şeyhlerin sorumluluğu altındaydı (Marâşî 1850: 328). Müritleriyle Seyyid İzzeddin Sovgandî'nin yanında yaklaşık kırk gün boyunca kalan Seyyid Kıvâmeddin, burada dervişlerin yakın davranışlarına mazhar olmuştu. Kırk günün sonunda Mâzenderân'a giden Seyyid Kıvâmeddin bir süre burada kaldıktan sonra Horasan'a doğru yola çıkmıştı. Bu yolculuk muhtemelen 1348-1358 yılları arası bir tarihte yapılmıştı. Zira bu tarihlerde Hoca Vecihüddin Mesud öldürülmüş ve Serbedârî Devleti siyasi çalkantılar içine girmişti (Ajend 1985: 271). Seyyid İzzeddin Sovgandî'nin yanında kaldığı süre zarfında dervişlerin yakın ilgisini gören Seyyid Kıvâmeddin, Dervişler Teşkilatı'nın işleyişinden ve devrimci fikirlerinden etkilenmişti. Bunun yanı sıra Hüseyinî Sâdât el-Gûrî'nin Dervişler Teşkilatı'nın düşünce yapılarına açıklık getirmesi açısından önemli olan aşağıdaki beyitleri, Seyyid Kıvâmeddin'i Zeydî ideolojisinin devamı olan Mâzenderân'da şeyhlik yapmaya başlamasına ayrıca bir etki sağlamıştı.

*Bu ferahlattıcı yol gaflette olanlar için değil
Ona layık olan ancak nurla dolu gönüller içindir
Bu yol Allah'a inananların yoludur
Riyakârların ve sarhoşların yolu değil
Onun sevdasından cümle âlem karışmış
Onun denizinde bu kötü kalplilere yer yok
Bu gördüğün gâfil dilenciler
Kendini beğenmiş bencillerdir, geç bunları
Mana (maneviyat)ehlini talep et
Zinhar suret (dünya) ehline itibar etme
O kadar ki bu virane dünyanın hayranı oldular
Bülbüllerin ötmesinden mest oldular ki
Kendilerini hepten kaybettiler
Bir lokma fazla ekmek uğruna dinlerinden ve dünyalarından da oldular
Laflarla o lokmayı elde etmek için tuzak kurdular
Hâşâ, Allah'tan bir iz bile bulamadılar
Şan şöhret uğruna şereflerini verdiler
Mahşer gününde en büyük düşmanları kendi riyakârlıkları oldu
Kendilerine gelenek kıldıkları bu yolu, yol sandılar
Din adamlarının mezhebiyle gidilen yolu geride bıraktılar
Bu ikiyüzlü ve sadece dünya peşinde olan dilencilerden uzak dur*

*Eğer mana ve maneviyat istiyorsan Allah'ın yolundan git
 Bu yolda özgür ruhlu bir kula sığın
 Hüseyinî'den bu öğüdü dinle ve öğren
 Maneviyat yolunda gayret et, ta ki
 Benim söylediklerimi kendi içinde duyuncaya kadar
 Gönül kapısında akif ol ey delikanlı
 Benim babamdan hatırladığım sır budur
 Bizim yaygaramız artık bir işe yaramaz
 Eğer bir deniz gördüysen hemen içine bir kayık at
 Eğer denizin her yerinde bu kayıklar olursa
 Bu gemiyi hızlıca götürürsün yolun sonuna kadar
 Gün gelir ki ne deniz kalır ne de senin kayığın
 O zaman da senin muhitini parlatan bir mücevher var
 Sonra hepsinin gönülden olmuş ve gönülsüz bir âlemi görürsün
 Ki hepsi denizi istiyorlar fakat hepsi sahildeler
 Ey sakî şarap ver ki bunların hepsi efsaneydi
 Ne söylediysem o meyhanenin vasfı idi
 Kendinden geçen birine şarap verilirse*

Bu şarabın içildiği meyhanede, yüz camın karşılığı bir arpadır” (Marâşî 1850: 335-336).

Beyitlerin yapısına bakıldığında sosyal adalet ve manevi duyguların yüceliği göze çarpmaktaydı. Özellikle dünya malına ve değerlerine tamah edilmemesine dikkat çeken bu edebi parça, Seyyid Kıvâmeddin'i derinden etkilemişti. Bu nedenle Seyyid Kıvâmeddin Marâşî, Seyyid İzzeddin Sovgandı'den de almış olduğu feyz ile Âmûl'e gelmiş ve burada ibadetle meşgul olmuştu (Handmîr III, 1362: 337). Seyyid Kıvâmeddin yaklaşık on yıl sonra Seyyid İzzeddin Sovgandı'yi tekrar ziyarete gitmişti. Fakat bu sırada Serbedârî Hoca Ali Şemseddin Çeşmî'nin dervişlere karşı olumsuz bir siyaset izlemesi nedeniyle Sovgandı'nin Mâzenderân'a gitmek üzere yola çıktığını öğrenmişti. Bu yolculuk esnasında Sovgandı, yaşlı olması hasebiyle yol şartlarına dayanamayarak hayatını kaybetmişti. Bu olay sonrasında Seyyid Kıvâmeddin Mâzenderân'a tamamen yerleşerek burada dervişlik ve sûfilik icra etmeye başlamıştı. (Hâfız Ebrû I, 1380: 313; Mirhând V, 1339: 599; Handmîr III, 1362: 337). Bu sayede birçok mürit kazanan Seyyid Kıvâmeddin, zamanla bu coğrafyada tek güç haline gelmişti (Ajend 1985: 272; Neseb 1382: 166; Bausani 2002: 230).

Seyyid Kıvâmeddin'in gerek Şeyh Halife'nin gerekse Şeyh Hasan Cevrî'nin Şîa öğretilerini kendine rehber edindiği muhakkaktır. Bu nedenle Seyyid Kıvâmeddin'in öğretileri onların öğretilerinin devamı niteliğinde olup (Marâşî 1850: 344; Ajend 1985: 275) öğretilerin manevi boyutunu İsnâaşeriyye oluşturuyordu. Bu iki şeyh imamı arasındaki etkileşimin diğer bir nedeni de her iki şeyhin de Mâzenderânlı olmasıydı. Bu bağlamda verdiği vaazlarda din ve devletin ayrılmaz bir bütün olduğu gerçeğini savunan Seyyid Kıvâmeddin (Ajend 1985: 273-275) bu konuya göstermiş olduğu özeni şu ifadelerle anlatmaktadır:

Ben postnişinlik ve fakirlik kulübesinin köşesine çekilmekten başka bir şey istemem. Sizleri, doğru yolda olduğumuz sürece namaz ve salâvat vakitlerinde

hayır dualarımla anacağım. Cenab-ı Allah'tan başarılar elde etmenize yardımcı olmasını diliyorum ve dileyeceğim.

Hz. Seyyid Efendi, inci saçan sözcüklerle öğütler ve vaazlar buyurdu. Evlatlar, Allah'ın eşiğine niyaz ettiler, dua etmeye ve Fatiha okumaya başladılar ve dediler ki: *Devleti ihtişam sahibi yapan şeyhimizin bize vermiş olduğu öğütler bizi memnun etti. Sonra şükranlarını sundular, ihlâsla ve Allah'ın adına yemin ederek dediler ki: Asla ve hâşâ o Hazretin buyurduğu emirden çıkmayız. Kim ki senin hükmüne karşı çıkarsa, üzümlü ağacının dalları gibi çağın zulmüne maruz kalıp ezilecek, üzümlü gibi...* (Marâşî 1850: 306).

3. Seyyid Kıvâmeddin Marâşî'nin Yöneticiliği

Marâşîlerin ilk hükümdarı, kurucusu da olması hasebiyle Seyyid Kıvâmeddin Marâşî idi. Şeyhlik payesi aldıktan sonra Âmul'un Dâbu köyüne gelen Seyyid Kıvâmeddin (Şehristani 1375: 119-120) burada halk tarafından sevilmiş ve saygı görmüştü (Mehcuri 1380: 15; Şehristanî 1375: 118).

Seyyid Kıvâmeddin, dinî nüfuzunu siyasi bir teşekkülle taçlandırmadığı sürece belirli bir kesime hitap etmekten öteye geçemeyeceğini biliyordu. Bu dönemde Mâzenderân coğrafyasında birbirinden bağımsız birçok aile bulunuyordu. Bunlardan biri de Seyyid Kıvâmeddin Marâşî ile sorun yaşamaları nedeniyle önem taşıyan Kiyâlar⁵ idi. Kiyâ Çelâvî Efrâsiyâb'ın seyitlere ve onların inançlarına karşı sert tutumu ve akabinde meydana gelen Perçin-i Celâlek Mâr Savaşı⁶ Seyyid Kıvâmeddin Marâşî'nin dinî öğretilerini, siyasi bir yapıyla taçlandırmasının önünü açmıştı (Manz 2013: 165).

Kiyâlar ve Marâşîler arasında yaşanan din temelli sorun uzun süre devam etmemiş hatta bu iki siyasi teşekkül, çıkarları doğrultusunda ortak hareket etmekten de geri durmamışlardı. Kiyâ Çelâvî Efrâsiyâb'ın Bâvendî Fahrüddeve Hasanı, ortadan kaldırmak için girişimde bulunduğu (Merçil V, 1992: 216) sırada bu olayı meşrulaştırmak adına Seyyid Kıvâmeddin'den fetva almak istemesi, siyasi çıkarlar söz konusu olduğunda Kiyâların Şîa'ya eğilim gösterdiklerinin en açık kanıtıydı. Diğer devletler tarafından hoş karşılanmayan bu

⁵ Mâzenderân'da hüküm süren Kiyâlar, Kiyâ Çelâvîler ve Kiyâ Celâlîler olmak üzere iki farklı bey tarafından yönetilmişlerdir. Kiyâ Çelâvîlerin hükümdarı Çelâvî Efrâsiyâb'dır. Ondan sonra da oğlu İskenderî Şeyhî, yönetimi devralmış ve Çelâvîler varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir. Kiyâ Celâlîler'in yöneticisi ise Celâlî Ahmed Ecel'dir (Semerkandî I, 1974: 305; Hândmîr III, 1983: 338; Rabino 1928: 142; Ajend 1985: 247-248)

⁶ Perçin-i Celâlek Mâr Savaşı, 760-61/1359 yılında Dervişler ve Kiyâlar arasında yaşanan düşmanlık neticesinde meydana gelmiştir. Marâşî eserinde bu savaş sırasında dervişler ordusunun üç kişiden oluştuğunu Kiyâ Çelâvî Efrâsiyâb'ın ise ihtişamlı bir orduya sahip olduğunu yazmaktadır. Bu ifade akla pek uygun değildir. Zira üç kişinin ihtişamlı bir orduya kafa tutması yahut savaşması mümkün olmamakla beraber sayısı bu kadar az tarafın savaşılmadan bertaraf edilmesi söz konusu olabilmektedir. Kiyâ Çelâvî Efrâsiyâb'ın halka karşı sert tutum içinde olması, insanların Seyyid Kıvâmeddin'e yönelmesine neden olmuştur. Bu durum Seyyid Kıvâmeddin cephesinde önemli bir gelişmedir. Savaş sırasında Seyyid Kıvâmeddin'in müritleri Mâzenderânlı bir kadının pamuk tarlasını kullanmışlardır. Çitle kuşatılmış tarlanın önüne bir hendek kazarak içine su dolduran müritler, suyun içine de toprak boşaltarak hendeğin çamurla dolmasını sağlamışlardır. Böylece Kiyâ Çelâvî Efrâsiyâb'ın ordusunun buradan geçişi zorlaşmış dervişler de çitlerin arkasına geçerek siper almışlardır. Kiyâ Çelâvî Efrâsiyâb, hazırlanan bu tuzağa düşerek yenilmiş kazanan taraf dervişler olmuştur. Savaşın ardından Kiyâ Çelâvî Efrâsiyâb ve üç oğlu öldürülmüş ve Çelâvî ordusu dağılmıştır (Marâşî 1850: 346-349; Ajend 1985: 290; Şehristanî 1375: 129-131; Coşkun 2019: 488).

duruma rağmen⁷ Seyyid Kıvâmeddin, Fahrüddeve Hasan'ın suçlu olduğunu tasdik eden bir fetva vermişti. Marâşî eserinde konuya şu şekilde açıklık getirmektedir:

Delâilıyla Kiyâ Çelâvî Efrâsiyâb Âmül'un âlimleri ve fakihlerinden Bâvendî Melik Fahrüddeve Hasanî'nin katledilmesine dair fetva aldı, sonra bu fetva, Seyyid Kıvâmeddin'in mühürleriyle damgalandı (Marâşî 1850: 268; Ajend 1985: 279).

Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere Seyyid Kıvâmeddin, her ne kadar yönetici kimliğiyle anılmak istememişse de devletlerarası ilişkilerde üst merci olarak kendisi görülmüştür. Kiyâ Çelâvî Efrâsiyâb'ın muhalifleri tarafından yaşadığı sorunlar neticesinde ilk olarak Seyyid Kıvâmeddin'in yanına gidişi de yine bu bakış açısının sonucudur⁸.

Kiyâ Çelâvî Efrâsiyâb, çevrenin baskısı dolayısıyla aldığı fetvadan pişman olmuş ve Seyyid Kıvâmeddin'in yanına gitmek suretiyle ondan tövbe almıştı⁹. Kiyâ Çelâvî Efrâsiyâb'ın bu şekilde davranmasında toplum tarafından istenmeyen bir kişi kimliğinden kurtulmak istemesi etkili olmuş ve o, gücünü bu şekilde arttırmaya çalışmıştı. (Marâşî 1850: 341-343; Ajend 1985: 280). Mâzenderân'ın önemli hanedanlarından Kiyâ Çelâvîlerin de Seyyid Kıvâmeddin'e biat etmesi, onun halk üzerindeki nüfuzunun daha da artmasını sağlamıştı¹⁰. Halk, Seyyid Kıvâmeddin'in müridi olmak için adeta sıraya girmişti (Şehristanî 1375: 122-123; Hakikât 1363: 257). Kiyâ Çelâvî Efrâsiyâb'ın muhalifleri onun neden böyle bir fetva çıkardığını anlayamamışlar ve bu durumun şeriata aykırı olduğunu ileri sürmüşlerdi. Bu fetvanın onayında muhtemelen Mâzenderân'ın içinde bulunduğu sosyal ve siyasi şartlar etkiliydi (Ajend 1985: 279). Zira Mâzenderân'da yedi yüz yıl hüküm sürmüş olan Bâvendîler'in başına geçen hükümdarlar eğlence ve zinaya fazlasıyla düşkünlerdi. Onların bu tutumları devletin içten bir çöküş yaşamasına neden olmuştu¹¹.

Seyyid Kıvâmeddin Marâşî, Kiyâlarla yaşadığı siyasi çatışmaların bir neticesi olarak Şîa temelli Marâşîler adında bir devlet kurmuştu¹². O, devletin yönetimi oğullarının tekeline bırakarak (Şehristanî 1375: 135-137; Mir Caferî 1383: 23) sadece dinî işlerle ilgilenmek için bir kenara çekilmek istiyordu. Bu nedenle Seyyid Kıvâmeddin, Şîa'nın geniş kitleler

⁷ Kiyâ Çelâvî Efrâsiyâb'ın damadı Larcan hükümdarı Zemândâr Kiyâ Hasan, kayın pederini şeriat kuralları çerçevesinde tövbe etmesi için uyarmıştır. Bu sırada Seyyid Kıvâmeddin, Serbedârîlerin Şîi ideolojisinden etkilenerek dünyevi öğretilerini geliştirmiş böylece Mâzenderân halkının gönlüne girmeyi başarmıştır. Bu durumu fark eden Kiyâ Çelâvî Efrâsiyâb, toplum gözünde değer görmek amacıyla onun müridi olmuştur. (Marâşî 1850: 267; Ajend 1985: 277-278).

⁸ Seyyid Kıvâmeddin, Kiyâ Çelâvî Efrâsiyâb'ın saçını kendi eliyle tıraş etmiş dervişler külahını başına takarak onu kendi müridi yapmıştır. Onun tıraş edilmesi Mâzenderân hakkında belirgin olarak görülen bir olaydır. Özellikle Mâzenderân erkekleri başlarında kâkûle benzer saç bırakmaktaydılar. Hatta bu kâkûle de *Kolâk* adı verilmekteydi. Bu kâkûle sahip kişilere de *Kolâlekdâr* denilmiştir. *Kolâlekdârlar* kâkûlleri ile övünürlerdi. Mâzenderân da din adamları, seyitler haricinde hükümdar ve emirlerin de içinde bulunduğu tüm Mâzenderân halkı kâkûl biçiminde saç bırakmışlardır. Bazıları bu kâkûllü örtüyör bazıları da *Kolâbend* adında bir baş bağı takmışlardır (Marâşî 1850: 188, 341).

⁹ Marâşî eserinde, Kiyâ Çelâvî Efrâsiyâb'ın Seyyid Kıvâmeddin'e yönelmesindeki nedeni onun içinde bulunduğu siyasi çıkmaza bağlamaktadır (Marâşî 1850: 340-341).

¹⁰ Seyyid Kıvâmeddinin Şîa üzerine icraatlarının Zeydîlik ile yakından bir bağlantısı vardır. O Zeydî ideolojisinin Mâzenderân'daki yansımaları olarak görülmüştür (Ruhanî 1369: 96).

¹¹ Bâvendî hanedanı feodallerden oluşuyordu ve bu kişiler halkın elinde bulunan her şeyi alıyorlardı. Bunun yanı sıra siyasi boşluktan kaynaklı oluşan devlet içi savaşlar ve veba salgınlarının halkı güçsüz bırakması Mâzenderân'ın on üç yıl boyunca yağmalanmasına neden olmuştu (Marâşî 1850: 267,317).

¹² Şeyh Hasan Cevrî, Canikurbanlı Muhammed Ali Beyk'e yazdığı mektupta siyasi işlere bulaşma niyetinde olmadığını söylemişse de sonraki süreçte siyasetin içinde yer aldığı görülmektedir (Marâşî 1850: 328-334; Mîrhând V, 1339: 609-613).

tarafından benimsenmesi için verdiği vaazları (Hakikât 1363: 261; Şehristanî 1375: 133) her geçen gün arttırmıştı. Onun yönetimde faal olmak istememesinin başka bir nedeni de güçlü ve hırslı bir yönetici kimliğinin olmamasıydı. Bu sebeptendir ki o devleti kurduktan sonra yönetimi büyük oğlu Seyyid Abdullah'a bırakmak istemiş fakat oğlu da babası gibi dinî işlerle ilgilenmek istediğini belirterek yöneticilik hakkını kardeşlerinden birine devretmek istemişti. Bunun üzerine Seyyid Kıvâmeddin, oğullarından Seyyid Kemaleddin'i yönetici olarak tayin etmiş diğer oğlu Seyyid Rızaüddini de Âmul'de emir olarak görevlendirilmişti (Şehristanî 1375: 135-137; Mir Caferî 1383: 23). Böylelikle merkezde bir yönetici olmak kaydıyla devlet yönetimi Seyyid Kıvâmeddin'in oğulları arasında taksim edilmişti.

Seyyid Kıvâmeddin, oğullarına destek olmak amacıyla savaşlarda yer almış askerlere dinî bir motivasyon sağlayarak onları, savaşı kazanmaları hususunda cesaretlendirmişti. Şîa'nın geniş kitlelere ulaşması konusunda vaazlar vermeyi en önemli görevi sayan Seyyid Kıvâmeddin (Hakikât 1363: 261; Şehristanî 1375: 133), sosyal bozuklukların getirmiş olduğu baskıların üstesinden gelebilmenin ayaklanmalar vasıtasıyla olabileceğini savunmuş halkı hep bu çerçevede örgütlemişti. Mâzenderân'da Şîa, halkın çoğunluğu tarafından kabul görmüş Sünnilik ise özellikle âlimler arasında az bir kitle tarafından sürdürülmüştü (Ajend 1985: 277).

4. Sonuç

Şîa, Hz. Muhammed'in ölümü sonrasında halkın itilafa düşerek birbirinden ayrışması sonucu ortaya çıkmış bir ekoldür. Bu ekole göre yöneticiler seçimle yönetici olamazlardı. Onların idareci olmasını sağlayan en önemli kıstas, Hz. Ali'nin soyundan gelmiş olma zorunluluğuydu. Tohumlarını Horasan topraklarında atan bu akım, Mâzenderân'a değin etkisini sürdürmeyi başarmış böylece geniş kitlelerce tanışma imkânı bulmuştur. Bu bağlamda değerlendirildiğinde denilebilir ki Şîa, toplumların siyasal, sosyal ve iktisadî etkileri altında kalarak şekillenmiş bir inanç biçimidir. Özellikle girdiği her coğrafyada siyasî bir kimlik kazanarak hızlı bir şekilde halk arasında yayılmayı başaran bu ideoloji, devletlerarası ilişkilerde önem verilen bir olgu olarak kabul edilmiştir. Zira siyasî ilişkilerde fetva yönetiminin kullanılmasıyla herhangi bir olayı meşrulaştırma durumu, Şîa'nın siyasî bir zeminde hızla ilerlemesini sağlamıştır. Bu sebeptendir ki Şîa, sadece dinî kimliğiyle kısıtlı kalmamış siyasetle birleşerek farklı bir boyut kazanmıştır. Bu bağlamda Şîa'nın siyasallaşmasında etkili bir otorite olarak karşımıza Marâşîlerin kurucusu Seyyid Kıvâmeddin Marâşî çıkmaktadır. Onun izlediği yola bakıldığında Serbedârileri örnek aldığı ortadadır. Tıpkı onlar gibi Mâzenderân'da kurmuş olduğu devletin temelini Şîa'yı yerleştirmek isteyen Seyyid Kıvâmeddin, bu anlamda dinî nüfuzunu her zaman canlı tutmaya çalışmıştır. Şîa, bir ideoloji olarak siyasetle harmanlanmak suretiyle ustaca siyasî teşekküllerin yapısı içinde rol oynamıştır.

Kaynaklar

- Akyol, Taha. (1999). *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Ajend, Yakûb. (1363hş./1985). *Kıyam-ı Şîi Serbedâran*. Tahran.
- Bausani, A. (2002). "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İran'da Din". (Trc. Mustafa Uyar). *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 223-231.
- Coşkun, Derya. (2016). *Serbedârî Devletinin Siyasî, İçtimaî ve İktisadî Tarihi (1336-1382)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, Erzurum.
- Coşkun, Derya. (2019). "Bir Sürgün Hikâyesi: Maverâünnehir'deki Marâşiler", *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi/ International Journal of Historical Researches*, 4/1, Bahar/Spring, 101-116.
- el-Marâşî, Seyyid Zahîrüddîn b. Nasîriddin b. Kemaliddin el- Hüseyinî. (1266hş./1850). *Tarih-i Tâberistan ve Rûyan ve Mâzenderân*. Sn. Petersburg: Dâren Bernhârd Basımı.
- el-Semerkândî, Devletşah b. Alâüddevele Bahtışan Elgazî. (2011). *Tezkiretu 'ş-şuêrâ*, Çev. Necati Lugal. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Emin, Seyyid Alinakî. İntişârât-i Ümid Mehr. Sebzevar. (1382). *Târîh-i Sebzevar*. (Düzenleyen: Seyid Hasanî Emin). Tahran: İntişârât-i Dâiretu'l Maârif-i İslamî.
- Eminzâde, Ali. (1384). *Conbeşha-i Şîi der Târîh-i İran*.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. (1986). *İmamîye Şiası*. İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Hâfız Ebrû, Şehabeddin Abdullah b. Lutfullah b. Abdürreşid. (1380hş.). *Zübdetü't-Tevârîh*. (Düzenleyen. Kemâl Hac Seyyid Cevâdi). III. Tahran: İntişârât-i Vûzarât-ı Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî.
- Hakikât, Abdurrafi. (1363). *Tarih-i Conbiş-i Serbedârân ve Diger Conbişha-yi İraniyan der Kurun-u Heştom Hicri*. Tahran: İntişarat-ı İlmi.
- Hândmîr, Gıyaseddin Hândmîr b. Hâce Humâmüddîn Muhammed b. Hâce Celaleddin Muhammed el Huseynî. (1362hş.). *Târîh-i Habîbu's-siyer fî Ahbâr-i Efrâd-i Beşer*. Neşr. M. N. Debirsiyakî). III. Tahran: Kitapfurûş Hayyam.
- Kaymal, Cansu. (2017). "Şîa'da İmamet Meselesi ve Egemenlik". *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Bilecik Şeyh Edebali University Journal of Social Sciences Institute*. 2/1 Haziran/June, 172-195.
- Köprülü, Fuad. (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köseoğlu, Nevzat. (1997). *Devlet (Eski Türker'de, İslam'da ve Osmanlı'da)*. İstanbul: Ötüken Yayıncılık.
- Manz, Beatrice Forbes. (2013). *Timurlu İran'ında İktidar, Siyaset ve Din*. (Çev. Dilek Şendil). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Manz, Beatrice Forbes. (1997). "Military Manpower in Late Mongol and Timurid Iran". *Cahiers d'Asie Centrale L' héritage Timouride: Iran-Asie Centrale-İnde, XVe-XVIIIe siècles*, 3/4, 43-55.
- Mehcuri, İsmail. (1380hş.). *Tarih-i Mâzenderân*. II. Tahran: İntişarat-ı Tus.
- Merçil, Erdoğan. (1992). "Bâvendiler". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. V. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları. 214-216.
- Mir Caferi, Hüseyin. (1383). "Hamle be Mâzenderân ve Avamil-i Sûküt-u Marâşî". *İsfahan Üniversitesi Edebiyat ve İnsani İlimler Fakültesi Dergisi*. XXXVI-XXXVII (Bahar-Yaz), 17-36.

- Mîrhând, Seyyid Hamidüddin Muhammed b. Burhaneddin Handşah b. Kemaleddin. (1339.) *Târih-i Ravzatu's-safâ*. (Neşr. A. Perviz). V. Tahran.
- Neseb, Hüseyin Muradî. (1382hş.). "Devlet-i Serbedârân ve Tahvilât, Siyasî, İçtimâî ve Ferhengî der Garen Hoştem". *Târih der Ayna-i Pejuheş*. 4, 143-166.
- Onat, Hasan. (1992). "Şii İmamet Nazariyesi" (Kuleyni, Kummi ve Tusi'nin Görüşleri Çerçevesinde). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 32, 89-110.
- Onat, Hasan. (1997). "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)". *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, 79-118.
- Öz, Mustafa. (2010). "Şîa", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. XXXIX. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları. 111-114.
- Özarslan, Selim. (2005). "Şîa'nın Dini Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları". *Kelam Araştırmaları*, 3(1), 41-60.
- Özarslan, Selim. (2016). "Kerbela Olayının Şii İnançlar Üzerindeki Etkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 21/36, 52-71.
- Özgüdenli, Osman Gazi. (2003). "Maraşiler". XXVIII. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Petroushevsky, I. P. (1355hş.). *Keşâverzi ve Münesabât-i Erzî İnan der Ahdî Moğol*. (Trc. Kerim Keşâverz). II. Tahran: İntişârât-i Nil.
- Rabino, H. L. (1928). *Mazandaran and Astrabad*. London.
- Rızavî, Resul. (1386). "Mehdeviyet der Miyan Serbedârân", *Mecelle-i Meşrukî Mevud*. 3/Payız, 99-110.
- Ruhanî, Seyyid Kazım. (1369). "İnikâs-ı Nizhet-i Serbedârân der Cihan-ı İslam". *Keyhân-ı Endişe*. XXX, 95-120.
- Semerkandî, Kemâlu'd-dîn Abdu'r-rezzâk. (1974.) *Matlâu's-sâdeyn ve Mecma'u'l-bahreyn*. (Neşr. Adulhuseyn Nevâî). I. Tahran.
- Şahin, Mustafa. (2018). *Serbedâriler Darağacının Gölgesinde Kurulan Bir Devlet*. İstanbul: İdeal Kültür ve Yayıncılık.
- Şehristanî, Seyyid Muhammed Ali. (1375hş.). *Serbedârân-ı Horasan ve Mâzenderân*. Tahran: Çaphane-i Sitare.
- Üstün, İsmail Safa. (1993). "İmamiye Şîa'sında Otorite Problemi Âyetullah Hûmeyni'nin Velâyet-i Fakih Kavramı". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. İslami İlimler Araştırma Vakfı. 375-382.



HAÇLI TARİHİ YAZIMINDA PIERRE L'ERMITE:
SIRADAN BİR KEŞİŞ Mİ, HAÇLI SEFERİNİN MİMARİ Mİ?
PIERRE L'ERMITE IN THE HISTORIOGRAPHY OF THE CRUSADES:
AN ORDINARY MONK OR ARCHITECT OF THE CRUSADE?

SERKAN ÖZER

Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Assist. Prof. Dr. Erzurum Technical University, Faculty of Letters, Department of History


serkan.ozer@erzurum.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-4079-9454>

Atıf / Citation

Özer, S. 2020. "Haçlı Tarihi Yazımında Pierre L'ermite: Sıradan Bir Keşiş mi, Haçlı Seferinin Mimarı mı?". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 493-522

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 01.08.2019
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 27.11.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4277>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

HAÇLI TARİHİ YAZIMINDA PIERRE L'ERMITE:
SIRADAN BİR KEŞİŞ Mİ, HAÇLI SEFERİNİN MİMARİ Mİ?
PIERRE L'ERMITE IN THE HISTORIOGRAPHY OF THE CRUSADES:
AN ORDINARY MONK OR ARCHITECT OF THE CRUSADE?

SERKAN ÖZER

Öz

Birinci Haçlı Seferi'nin en ateşli vaizi olan Pierre L'ermite, Haçlı kronistlerinden Albertus ve onun eserini referans alan Willermus tarafından ilgi çekici rivayetlerle Haçlı seferinin mimarı olarak gösterilmiştir. Pierre'in Kudüs'e hac ziyaretinde bulunduğu, İsa'nın emriyle Kudüs patriğinden yardımlarını talep eden bir mektup olarak döndüğü ve nihayet Roma'da papa ile görüşerek onu Haçlı seferine teşvik ettiği mezkûr yazarlar tarafından çok canlı bir şekilde tasvir edilmiştir. Zaman içinde iyice zenginleştirilip süslenen bu kayıtlar, XIX. yüzyıl boyunca telif edilen eserlerde de tam karşılığını bulmuş - istisnaları olmakla birlikte- uzunca bir süre Pierre L'Ermite'in Haçlı seferini organize ettiğine inanılmıştır. Ancak Papalığın uzun bir süreden beri fikri altyapısını hazırladığı Haçlı seferinin sıradan bir keşişe mal edilmesini anlamak mümkün değildir. Nitekim yapılan araştırmalar, etkili bir vaiz olan Pierre'in Papalığın bir politikası olan Haçlı seferinde yalnızca Haçlı ordularının öncülerine komuta eden başarısız bir lider olduğunu ortaya koymuştur. Bu makalede, Albertus ve Willermus'un kayıtları dönemin kaynakları ile karşılaştırılmış ve modern yazım da incelenerek Pierre L'Ermite'in Haçlı seferindeki konumu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Birinci Haçlı Seferi, Pierre L'Ermite, Papa II. Urbanus, Albertus, Willermus, Anna Komnena, Haçlı Tarihi Yazımı.

Abstract

Pierre L'ermite, the most enthusiastic preacher of the First Crusade, was shown as the architect of the Crusade with interesting narrations by Albertus, one of the crusade chronist and Willermus, who took his work as reference, Pierre's pilgrimage to Jerusalem, that he returned receiving a letter asking for help from the Patriarch of Jerusalem by Jesus' order, and that finally he encouraged the Pope for the Crusade by meeting with him in Rome were depicted vividly by the aforementioned authors. These records, enriched and adorned over time, corresponded exactly in the Works written through the 19th century, and Pierre L'Ermite has long been believed to have organized the Crusade despite some exceptions. Yet, it is not possible to understand that the Crusade which the Papacy prepared its intellectual infrastructure for a long time is attributed to an ordinary monk. Indeed, the studies have shown that Pierre, an influential preacher, was an unsuccessful leader in the Crusades, commanding only the pioneers of the Crusade armies. In this article, the records of Albertus and Willermus have been compared with the sources of the period and the role of Pierre L'Ermite in the Crusade has been attempted to be determined examining modern works as well.

Key Words: The First Crusade, Pierre L'Ermite, Pope Urbanus II, Albertus, Willermus, Anna Komnena, The Historiography of the Crusades.

Structured Abstract

According to Albertus, who had an important place in the authorship of the history of the Crusades, and Willermus, who enriched his narratives, Pierre L'Ermite, who led the People's Crusade, made a pilgrimage visit to Jerusalem. Pierre, having witnessed the suffering here, met with the Pope on return to his country and encouraged him to organize a Crusade. Anna Komnena, daughter of Emperor Alexios Komnenos, presented Pierre, who was appointed to preach for the Crusade by the Pope as the architect of the Crusade. However, examining the sources of the First Crusade requires us to approach cautiously regarding these narratives and to ask some questions: Did Pierre L'Ermite make a pilgrimage visit to Jerusalem? Did he meet the Pope? Did Pope appoint him to preach? Was Pierre L'Ermite, who was brought into focus by aforementioned writers, a successful leader?

In this article, the narratives of Albertus, Willermus and Anna Komnena which caused the misposition of Pierre L'Ermite were examined. Thus, Pierre L'Ermite, who was described as an ordinary Crusader and even an unsuccessful leader in the sources of the First Crusade, was presented as the organizer / architect of the Crusade in the works of the aforementioned authors and this narration influenced the writing of later history. Both the writers of the period and some of the modern historians who did not filter the narratives of these writers through a healthy criticism repeated these data. Thus, two different narrations, both positive and negative, emerged according to the information of referenced source.

The Pierre L'Ermite character, who inspired / mentored the Pope is more attractive for modern researchers. This is clearly seen in the literature formed in XIXth century. Even, modern writing was not satisfied with the information in the resources and went beyond it. However, both resources of the First Crusade and modern competent researches accurately define the roles and effects of the Pope, the Crusaders and Pierre L'Ermite. Therefore, while considering the policy of the papacy, which was complicated by large and varied programs, the belief that an ordinary priest like Pierre L'Ermite organized the Crusade did not coincide with historical reality. Besides, it cannot be claimed that the papacy acted with a purely religious feeling. The Crusade was a unique opportunity for the papacy to realize its large-scale plans, including the Normans, Byzantium, Turks, and Eastern Christianity. In this case, it is a historical fact that Pope Urbanus II implemented the Crusade / Holy War project, which was developed as a policy of the Catholic Church and of which Pope Gregorius VII prepared the intellectual infrastructure but could not realize for various reasons. For this reason, it is unlikely that an ordinary and unsuccessful monk with a very limited domain / target audience would be able to initiate such a large movement.

This study defends the need to turn to the resources of the First Crusade for Pierre L'Ermite, whose whole activity was known before and during the Crusade, and claims that the narratives of Albertus and Willermus were imaginary products enriched by oral tradition. The main arguments underlying this claim are the main resources of the First Crusade. As stated above, the resources of the period describe all the important characters of the Crusade in a way that that avoid any doubt in terms of their role and effect. Therefore, in this study, the works of the two aforementioned authors were compared with the authors of the period, modern writing was examined and it was concluded that Pierre L'ermite never played the role and effect mentioned.

The historian Albertus, who was not a witness of the Crusade and wrote his work on the basis of reports from the east and reports reaching Europe is the resource of narratives. Studies show that Albertus used Antakya Saga in his narratives about Pierre L'Ermite. This attitude of Albertus shows the strong influence of oral tradition on historiography. However, there is no doubt that Albertus did not prefer such writing based solely on this resource. As a matter of fact, the author, who was also German, took a racist stance in the dispute between Henry IV and Pope Urbanus II and pushed the role of the Pope and his representative, Adhemar to the background. In other words, it can be argued that the author had a political attitude on this issue. Regarding the subject, Willermus did not refute these interesting narratives and even made them more consistent. On the other hand, Anna Komnena's

political attitude was more explicit. While skeptical about the intentions of the Normans, whom the Byzantine had been at war for many years, the author mentioned Pierre L'Ermite's initiation of the Crusade and sincere piety. Anna Komnena did not mention the pope's name in any way due to the religious disputes prevailing in the period.

Today, it is not possible to avoid the suspicion caused by Albertus in the studies of the Crusades. Although Pope Urbanus II was the architect of the expedition, and it is understood that this work was the project of the Catholic Church, the researchers do not forget expressing the possibility of Pierre L'Ermite. However according to the general acceptance, Pierre L'Ermite never made a pilgrimage visit to Jerusalem, never met with the Pope, started preaching after the Pope's call to the Crusade, his area of influence was limited and failed when leading People's Crusade and sent his followers to death.

Giriş

Pierre L'Ermite (1050 / 1053 - 1115), gerek kişiliği ve görüntüsü gerekse Haçlı seferindeki faaliyetleri dolayısıyla çok ilgi çekici bir karakterdir. Kimine göre sıradan, hırpani kılıklı ve pis bir keşiş; kimine göre ise “azizler” mesabesinde olan Pierre L'Ermite'i özel kılan hususiyet etkileyiciliği ve hitabet yeteneğidir. Nitekim geniş kitleleri peşinden sürükleyerek Avrupa'da, Haçlı seferi hususunda büyük bir coşku oluşturmuş olması bunun en bariz göstergesidir. Haçlı seferine kadarki hayatı hakkında pek bilgimizin bulunmadığı Pierre L'Ermite'in Frank Krallığı'nın batısında yer alan Amiens şehrinde dünyaya geldiği bilinmektedir. Onunla tanışmış olan tarihçi ve din adamı Guibert de Nogent de bu konuda Amiens'te doğduğu ve yalnız bir şekilde keşiş hayatı yaşadığı dışında herhangi bir bilgi vermemektedir. Dolayısıyla Guibert ve diğer yazarların tasvirleri Haçlı seferinin propaganda aşamasına aittir. Guibert'in anlatımına göre Pierre, ayak bileklerine kadar uzanan keşişlere özgü bir kıyafet giymekte, başında bir kukuletası bulunmakta, bolca şarap ve balık tüketmekte ve neredeyse hiç ekmek yememektedir. Yani çirkin ve çelimsiz biri olan Pierre'in görünüşü pek iyi bir intiba uyandırmamaktadır. Ancak yazarın deyişleriyle büyümlü bir yapısı bulunan, yapıp söyledikleriyle yarı ilahi imiş gibi görünen Pierre, bindiği katrının tüyleri bile kutsal kalıntı (relic) addedilip saklanan biriydi. Bu bilgileri teyit eden Haçlı yazarı Radulphus Cadomensis de onun koyu tenli, sert ruhlı, ayakları çıplak, kısa boylu ve zayıf ince yüzlü olduğunu ve keşişlere özgü eski püskü bir elbise giydiğini kaydetmektedir.¹ Kaynaklar,

¹ Guibert of Nogen, *The Deeds of God Through the Franks*, <http://pdfbooks.co.za/library>, (Erişim Tarihi: 09.01.2019), s. 41; Albertus Aquensis (Albert of Aachen), *Historia Ierosolimitana (History of the Journey to Jerusalem)*, Tran. Susan B. Edgington, Oxford University Press, New York 2007, s. 3; *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği -Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına Kadar- (I-VIII. Kitaplar)*, Haz. Ergin Ayan, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016, s. 44; Radulphus Cadomensis (Ralph of Caen), *The Gesta Tankredi of Ralph of Caen - A History of the Normans on the First Crusade*, Tran. Bernard S. Bachrach, David S. Bachrach, Hampshire 2005, s. 103; Ayrıca Bkz. Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, I, Çev. Fikret İşıltan, TTK, Ankara 1998, s. 88-89; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, Dünya Yay., İstanbul 2004, s. 11; Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, Çev. Ekin Duru, Say Yay., İstanbul 2014, s. 61; Pierre'in hayatını yazanlar, onun asil bir ailenin oğlu olarak 1050 veya 1053'te dünyaya geldiğini, askerî hayatının çabuk sonlandığını, ünlü bir Norman ailesinden gelen Beatrix de Roussi ile evlendiğini; Pierre adında bir oğlu, Aleide (veya Alix) adında bir kızının dünyaya geldiğini ve nihayet evliliklerinin üçüncü yılında eşi Beatrix'in öldüğünü kaydetmektedirler. Özel hayatına dair bilinenlerin trajik olduğu, özellikle eşinin ölümünün onun ruhi yapısını çok derinden etkilediği ve bu yaşananlardan sonra keşişliği tercih ettiği de ifade edilmektedir. Stelios Vasilis Perdios, *Peter the Hermit: Straddling the Boundaries of Lordship, Millennialism, and Heresy*, Iowa State University (Unpublished Master Thesis), Iowa 2012, s. 7-8; B. K. Peirce, *The Recovery of Jerusalem*, Massachusetts Sabbath School Society, Boston 1851, s. 44; J. Sydney Jones, *The Crusades: Biographies*,

hitabeti çok güçlü olan ve gittiği her yerde insanları peşinden sürükleyen Pierre'e karşı Haçlı seferleri esnasındaki vaazlarında büyük bir saygı olduğu, onun etkili vaazlar vererek geniş kitleleri sefere kazandırdığı ve oluşan heyecanda büyük pay sahibi olduğu noktasında birleşmektedirler. Hatta Pierre, insanlar üzerinde o derece saygı uyandırmıştı ki Guibert "ben başka hiçbir kimsenin bu derece onure edildiğini hatırlamıyorum" diye yazmakta; muahhar tarihçi ve Sur Başpiskoposu Willermus Tyrensis ise "ufak tefek ve dış görünüşü çirkin olmakla beraber zayıf vücudu oldukça kuvvetliydi. O, aslında hayat dolu, keskin bakışlara sahip ve büyüleyici belagati asla aksamayan biriydi" kaydını düşmektedir.²

Haçlı öncülerine klavuzluk ederken saygınlığını bir noktaya kadar muhafaza eden Pierre L'Ermite, dinî taassupla bir araya gelen farklı ırklara mensup insanlar üzerindeki kontrolünü liderlik vasfı ve tecrübesi bulunmadığından çok kısa bir süre sonra kaybetti; bu da Balkanlar'da çok zayıf verilmesine, Bizans'ın nefretinin körüklenmesine ve nihayet Anadolu'da Türkler karşısında korkunç bir hezimete uğranılmasına neden oldu. Aslında Pierre L'Ermite'in bütün hikâyesi etkili vaazlarla geniş kitleleri peşinden sürüklemesi; sırasıyla Balkanlar, Bizans ve Selçuklu arazilerini yağmalayan ve Türkler tarafından imha edilen çapulculara liderlik etmesi; Antakya kuşatmasında rezilce ordudan kaçması ve itibarını kurtarması için -Antakya'da Haçlıları kuşatan- Musul Valisi Kürboğa'ya elçi olarak yollanmasından ibarettir. En azından Birinci Haçlı Seferi'nin ana kaynaklarında Pierre L'Ermite'in hayat hikâyesi bu aşamalardan oluşmaktadır. Ancak Birinci Haçlı Seferi'nin en tafsilatlı eserini yazmış olan Albertus Aquensis ile ondan yararlanan Willermus'un eserlerinde ve bu iki yazarı esas alan araştırmalarda Pierre L'ermite çok iyi bir lider, ideal bir Haçlı, hatta Haçlı seferinin mimarı olan yarı ilahi biri olarak sunulmaktadır. Yine İmparator Aleksios Komnenos'un kızı Anna Komnena da Bizans'a verdikleri tüm zarara rağmen Pierre ve yanındaki kalabalığın samimi dindarlığına -farklı bir maksatla da olsa- değinmekte ve Pierre'i Haçlı seferini organize eden kişi olarak göstermektedir. Bu durumda karşımıza ilki Birinci Haçlı Seferi'nin muasır kaynaklarındaki; ikincisi muahhar kaynaklardaki olmak üzere iki farklı Pierre L'Ermite anlatımı çıkmaktadır. Peki, gerçekte bir Haçlı olarak Pierre L'Ermite nasıl bir profil çizmiştir? Ya da bir lider midir, eğer "karizmatik" bir lider olarak kabul edilebilirse başarılı bir lider midir? Daha da ötede Albertus ve Willermus'un iddia ettikleri gibi Pierre L'Ermite, Haçlı Seferinin "fikir babası" veya "mimar" mıdır? Bu sorulara sıhhatli cevaplar bulmak için önce Pierre L'Ermite'in Birinci Haçlı Seferi'ndeki faaliyetlerini bütüncül olarak değerlendirmek gerekmektedir.

1. Birinci Haçlı Seferi'nde Pierre L'Ermite

1.1. Halkın Haçlı Seferi ve Pierre L'Ermite

Haçlı Seferleri Tarihi'nde, Papa II. Urbanus'un (1088-1099) Clermont Konsili'nde yaptığı Haçlı seferi çağrısının ardından vaazlarına başlayan ve geniş halk kitlelerini etrafında toplayan Pierre L'Ermite'in liderlik ettiği grupların Avrupa'dan Anadolu'ya kadar olan maceralı yolculuklarına "Halkın Seferi" adı verilmektedir. Papanın hareket günü olarak ilan

Thomson Gale, USA 2005, s. 164; Edward Gibbon ise karısının soylu olmakla beraber yaşlı ve çirkin olduğunu yazmaktadır. Edward Gibbon, *The Crusades (A.D. 1095 - 1261)*, London 1869, s. 10-11.

² Guibert, *age*, s. 41; Willermus, *age*, s. 44; Albertus, *age*, s. 3-5; Salim Koca, yalın ayak, eşek sırtında insanları Haçlı seferine davet eden Pierre L'Ermite'in deccale olan benzerliğine dikkat çekmektedir. Salim Koca, "Haçlı Seferleri Sebep ve Sonuçları Bakımından Nasıl Değerlendirilebilir?", *Akademik Bakış*, X/ 20 - 2017, s. 21.

ettiği 15 Ağustos 1096 tarihini beklemeyerek yola çıkan bu kalabalıkların faaliyetleri hakkında hemen her kaynakta ayrıntılı bilgiler bulunmakta; her türlü düzen ve disiplinden mahrum olan yolculuklarında yağma ve katliamlar öne çıkmaktadır. Öyle ki Balkanlar'daki çatışmalarda kayıplar veren Haçlılar, aynı taşkınlıkları Bizans başkentinde de devam ettirmek istemiş; ancak Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos (1081-1118), kontrolü zor olan bu kalabalıkları Anadolu yakasına geçirerek Civetot'ta bir karargâha yerleştirmeyi tercih etmişti. Bu sırada Pierre L'Ermite ile görüşen ve kendisine bol ihşanlarda bulunan Aleksios, onun gerçek bir lider, yanındakilerin de savaşçı olmadığını farkına vararak düzenli ordular gelinceye kadar Türklerle savaşa girmemelerini tavsiye etmişti. Ancak bu uyarılara rağmen Türkiye Selçuklu Devleti arazisinde yağma ve katliamlarını sürdürmek istemeleri Halkın Seferi'nin trajik sonunu getirdi ve Anadolu topraklarında Hıristiyanlar da dâhil önlerine çıkanları katlederek yağmaya girişen İtalyan kökenli Rinaldo kumandasındaki İtalyan ve Almanlar, Selçukluların bir tuzağı olduğu görülen Kserigordon Kalesi'ni ele geçirdiklerinde Türkler tarafından kuşatıldılar. Haçlıların bir kısmı ihtida ederken bir kısmı esarete yollandı, kalanlar ise kılıçtan geçirildi. Sultan I. Kılıç Arslan'ın casuslarının Haçlıların bol ganimet elde ettiği yönünde yaydıkları yalan haber, ordugâhtakilerin hırsını artırdı. Yola çıktıklarında gerçeği öğrenen Haçlılar, bu defa intikam hırsıyla yabancı oldukları Selçuklu arazisinde tedbirsizce ilerlemeye başladılar ve nihayet Drakon Köyü yakınlarında Türklerin pususuna düşerek imha edildiler (21 Ekim 1096). İmparator Aleksios, gemiler yollayarak kaçmayı başaran kılıç artıklarını toplatırken; seferin lideri Pierre L'Ermite Aleksios'un yanında başkentte bulunuyordu.³ Pierre L'Ermite'in vaazlarıyla harekete geçen diğer gruplar ise Almanya topraklarında Yahudileri hedef aldılar ve mallarını gasbettikleri binlerce Yahudi'yi kılıçtan geçirdiler.⁴ Bu bakımdan Pierre'in takipçilerinin Haçlı seferine herhangi bir katkısı bulunmadığı gibi tüm zararları da Hıristiyanlara ve Yahudilere dokundu.⁵

Görüldüğü üzere Haçlı ordularının öncülerine liderlik eden Pierre L'Ermite, başarısız olmuş ve taraftarlarını kaybetmiştir.⁶ Bundan sonraki faaliyetlerinde de başarısız olmasına

³ Anna Komnena, *Alexiad (Anadolu'da ve Balkan Yarımadası'nda İmparator Alexios Komnenos Dönemi'nin Tarihi, Malazgirt'in Sonrası)*, Çev. Bilge Umar, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1996, s. 306-307; *Anonim Haçlı Tarihi (Gesta Francorum et Aliorum Hierosolymitanorum)*, Çev. Ergin Ayan, Selenge Yay., İstanbul 2013, s. 52-54; Peter Tudebodus, *Bir Tanığın Kaleminden Birinci Haçlı Seferi Kudüs'e Yolculuk*, Tercüme ve Notlar: Süleyman Genç, Kronik Kitap, İstanbul 2019, s. 60-64; Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi -Kutsal Toprakları Kurtarmak-*, Çev. İcan Bihter Barlas, IQ Kültür Sanat Yay., İstanbul 2009, s. 57; Albertus, *age*, s. 13-45; Willermus, *age*, s. 58-69; Guibert, *age*, s. 41-45; Ordericus Vitalis, *The Ecclesiastical History of England and Normandy*, III, Tran. Thomas Forester, London 1853, s. 78-80, 84-86; Runciman, *age*, s. 95-103; Işın Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, TTK, Ankara 1996, s. 21-23; Frederic Duncalf, "The Peasants' Crusade", *The American Historical Review*, XXVI / 3 - 1921, s. 440-453.

⁴ Albertus, *age*, s. 51-53; Willermus, *age*, s. 72; Runciman, *age*, s. 104-109; Emrullah Kaleli, "Haçlı Seferleri Zamanında Avrupa'da Antisemitizm (1096-1190)", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XIII / 1 - 2013, s. 23-26.

⁵ Haçlıların Hıristiyan halka zulmünü Anna Komnena "(...) ana kucağındaki süt bebeklerini ya sakat ettiler ya da şişlere takip ateşte kızartılar; yaşı ileri insanları ise her çeşit işkenceden geçirdiler" sözleriyle dile getirmektedir. Komnena, *age*, s. 306.

⁶ Pierre'in taraftarlarına karşı kazanılan zafer, I. Kılıç Arslan'ı yanıltmış ve sultan, düzenli orduların gelişine dair bazı haberler almış olmasına rağmen yine de hazinesini, çocuklarını ve eşini İznik'te bırakarak Malatya'yı kuşatmaya gitmişti. Sultan, Haçlıların hiç bir zaman İznik'e ulaşamayacaklarını veya bir tehdit oluşturamayacaklarını düşünüyordu. Dolayısıyla halkın seferinin konuya tek katkısı, Kılıç Arslan'ı yanıltmasıdır diyebiliriz. Demirkent,

rağmen kaynaklar, kimi zaman tarihi gerçeklikten uzaklaşarak tamamen önemsiz biri haline gelen Pierre'e itibar kazandırma gayretine düşmüş ve seferin başarısızlığını "dizginlenemeyen" kitlelere⁷ mal ederek kontrol sağlamanın güçlüğüne vurgu yapmıştır.⁸ Örneğin bu başarısızlığı görmezden gelen Willermus, Pierre hakkında "(...) çok zeki bir adam olarak, büyük bir belagatle ve ağır sözlerle konuştu ve batının en değerli ve büyük prenslerinin ardından kendisini takip edeceklerini imparatora anlattı. Böylesine cesurca ve muhteşem konuşması üzerine sadece sarayın ileri gelenleri hayretler içinde kalmadı, bizzat imparator da ona hayran kaldı"⁹ demektedir. Ancak Aleksios'un, saraya çağrılan Pierre ve takipçilerinden etkilendiğine dair herhangi bir kayda yer vermeyen muasır kaynaklar, aksine hırsızlıkta sınır tanımayan bu kitlenin korku uyandırdığını kaydetmişlerdir. İmparatorun bunların savaşçıdan ziyade çapulcu oldukları hissine kapılarak Türklerle savaşa girmemeleri gerektiği tavsiyesinde bulunması da bunun açık kanıtıdır.

1.2. Antakya Kuşatmasında Pierre L'Ermite

Bu başarısız hareketin sonrasında İstanbul'a ulaşan asiller komutasındaki düzenli orduların İznik'in zaptında (19 Haziran 1097)¹⁰ Bizans'ın yanında yer almaları ve ardından Eskişehir Savaşı'nda Sultan I. Kılıç Arslan'ı mağlup etmeleriyle (1 Temmuz 1097)¹¹ zorlu Anadolu yolculuğu başladı.¹² Ancak Anadolu'da yaşadıkları sıkıntıların kat be kat fazlası, onları Antakya önlerinde bekliyordu. Antakya'da yaşanan kıtlık, kötü hava şartları ve depremle mücadele etmek durumunda kalan Haçlıların morali, Kürboğa'nın Antakya'yı kurtarmak için büyük bir orduyla yola çıktığı haberiyle daha da bozuldu. Haçlılar, her ne kadar Kürboğa Antakya'ya ulaşmadan şehri zapt etmiş olsalar da yaşadıkları sıkıntılar sonrasında da devam etti.¹³

Haçlı Seferleri, s. 29; Runciman, *age*, s. 136; Amin Maalouf, *Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*, Çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2007, s. 24.

⁷ Steven Runciman, bunların sayısının 20 bin civarında olduğunu kabul etmektedir. Runciman, *age*, s. 267; Haçlıların sayısı konusunda abartılı ifadeler kullanan Anna Komnena ve Ioannes Zonaras ise Haçlı seferini "yığinsal / kitlesel bir göç hareketi" olarak tanımlamışlardır. Zira Haçlılar yanlarına ailelerini de almışlardı. Komnena, *age*, s. 303; Ioannes Zonaras, *Tarihlerin Özeti*, Çev. Bilge Umar, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2008, s. 169.

⁸ Ancak Willermus'un, bazı kasıtlı ve kötü kişilerin dizginleri Pierre'den almak için onun yokluğunu fırsat bildiklerine dair kaydı, bir otorite sorunu olduğunu düşündürmektedir. Willermus, *age*, s. 66.

⁹ Willermus, *age*, s. 65; Willermus'u esas alan Michaud'un anlatımı da abartılıdır. J. F. Michaud, *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*, Haz. Güray Kırpık, Lotus Yay., Ankara 2011, s. 116.

¹⁰ Komnena, *age*, s. 325-329; Anonim Haçlı Tarihi, s. 67-70; Peter Tudebodus, *age*, s. 77-79; Fulcherius, *age*, s. 65-67; Raimundus Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te -Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi-*, Yay. Haz., Süleyman Genç, Yeditepe Yay., İstanbul 2019, s. 58-61; Albertus, *age*, s. 93-127; Willermus, *age*, s. 117-128; Radulphus, *age*, s. 39-41; Guibert, *age*, s. 54-57; Ordericus, *age*, s. 93-98; Aydın Usta, *Haçlı Seferlerinde Kuşatma*, Yeditepe Yay., İstanbul 2015, s. 66-77; Runciman, *age*, s. 136-139; Demirkent, *Sultan I. Kılıç Arslan*, s. 25-28.

¹¹ Anonim Haçlı Tarihi, s. 71-74; Peter Tudebodus, *age*, s. 79-83; Fulcherius, *age*, s. 68-71; Raimundus, *age*, s. 64-66; Komnena, *age*, s. 332-333; Albertus, *age*, s. 131-137; Willermus, *age*, s. 129-133; Radulphus, *age*, s. 44-47 vd.; Guibert, *age*, s. 57-60; Ordericus, *age*, s. 99-102; Runciman, *age*, s. 142-143; Demirkent, *age*, s. 28-30.

¹² Bkz. Anonim Haçlı Tarihi, s. 76, 80-81; Fulcherius, *age*, s. 71-72; Peter Tudebodus, *age*, s. 90-91; Albertus, *age*, s. 139-141; Willermus, *age*, s. 134-135; Guibert, *age*, s. 61, 65; Ordericus, *age*, s. 107; Runciman, *age*, s. 144-147.

¹³ Anonim Haçlı Tarihi, s. 88, 121-122; Fulcherius, *age*, s. 78-80; Raimundus, *age*, s. 74-76, 108; Peter Tudebodus, *age*, s. 97, 130, 136; Albertus, *age*, s. 217, 299-301; Willermus, *age*, s. 177-178, 244-245; Radulphus, *age*, s. 79-81, 83-86, 97 vd.; Guibert, *age*, s. 69, 94-95; Ordericus, *age*, s. 133; İslam kaynakları da Antakya'da yaşanan kıtlığa değinmekte ve Antakya'yı alan Haçlıların yaşanan şiddetli açlıkta hayvanlarını, ağaç yapraklarını hatta leşleri bile

Antakya önlerindeki bu sıkıntılı günlerde –daha önce de İspanya’ya düzenlenen bir seferden kaçan- Wilhelm Carpentarius (Marangoz / Dülger Wilhelm) ile beraber tekrar sahneye çıkan Pierre L’ermite, Haçlı karargâhındaki erzaktan çalarak kaçmış, ancak peşlerine düşen Haçlı liderlerinden Bohemond’un yeğeni Tankred tarafından yakalanarak ordugâha getirilmişti. Pierre’in üzerine fazla gidilmeyip hareketi kolayca bağışlanırken Wilhelm, Bohemond’un çadırı önünde bekletilip aşağılandıktan ve bir daha kaçmayacağına yemin ettirildikten sonra affedildi.¹⁴ Fakat bu olay, “Pierre L’Ermite Efsanesi”nin adeta sonu olduğundan Haçlı seferinde bu kadar ön plana çıkmış birinin bu rezilliği unutturulmaya çalışılacak ve itibarını kurtarması¹⁵ için şerefli bir görevle Antakya’da Haçlıları kuşatan Kürboğa’ya elçi olarak yollanacaktı. Pierre ve Wilhelm’in firarına yazarların bir kısmının hiç değinmediği, bir kısmının ise sadece Wilhelm’in kaçışına yer verdiği görülmektedir. Örneğin Radulphus ile Albertus sadece Wilhelm’in kaçışını anlatmışlar ve Radulphus, kötü koşulların sebep olduğu cinnet halinin ordudan kaçışları normalleştirdiğinin altını çizmiştir. Fakat Radulphus’un, tafsilatlı bir Tankred övgüsü olan eserinde Wilhelm ve Pierre’i geri getiren Tankred’e dair bir şey yazmaması dikkat çekicidir.¹⁶

Haçlı yazarları, tüm itibarını kaybeden Pierre’in Kürboğa’ya gönderilen elçilik heyetinde yer almasını çok önemsemektedirler. Örneğin Albertus, liderlerin Kürboğa’ya elçi yollamaya karar verdiğini, ancak bu çok şedid ve gururlu adamla konuşmaya cesaret edecek birini bulamadıklarını kaydetmektedir. Tereddüt etmeden Kürboğa’ya elçi olmayı kabul eden Pierre’e methiyelerine devam eden yazar, bu defa “bedeni küçük, ruhu büyük” bu adamın Haçlı liderlerinin elçisi olarak Tanrının koruması altında nasıl korkmadan Kürboğa’nın çadırına doğru yürüdüğünü tasvir etmektedir.¹⁷

Anonim Gesta yazarı tarafından da “güvenilir” olarak tarif edilen Pierre ve tercümanlık yapacak olan Herluin’e Haçlı liderleri, konuşacakları konusunda talimat vermişlerdi. Buna göre Kürboğa’ya götürülen mesajda altı çizilen ilk husus, Kürboğa’nın niçin Hristiyanlara ait topraklarda bulunduğuydur.¹⁸ Akabinde Pierre, “yoksa siz –bizim inandığımız ve umduğumuz gibi- buraya vaftiz olmak için mi geldiniz?” diyerek Kürboğa’yı Hristiyan olmaya davet etmektedir.¹⁹ Bu konuyu detaylandıran Albertus, Kürboğa’nın dininden vazgeçerek Hristiyan olması durumunda Haçlı liderlerinin Antakya’yı teslim

yediklerini rivayet etmektedir. İbnü’l-Kalânîsî, *Zeylu Târîhi Dimaşk*, Tah. H. F. Amedroz, Leyden 1908, s. 136; İbnü’l-Esîr, *İslam Tarihi*, X, Çev. Abdülkerim Özeydin, Bahar Yay., İstanbul 1987, s. 230; Nuveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb fi Fumûni’l-Edeb*, XXVIII, Tah. Necîb Mustafa Fevâz-Hikmet Kaşlı Fevâz, Beyrut 2004, s. 163; Sibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtu’z-Zamân fi Tevârîhi’l-Âyân*, XIX, Tah. Muhammed Enes el-Hinn, Kamil Muhammed el-Harrat, Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, Beyrut 2013, s. 491-492; Runciman, *age*, s. 170-171, 182-183.

¹⁴ Anonim Haçlı Tarihi, s. 89-90; Peter Tudebodus, *age*, s. 98-99; Guibert, *age*, s. 70-71; Ordericus, *age*, s. 112; Runciman, *age*, s. 171.

¹⁵ Steven Runciman’a göre Pierre’in elçiliğe seçilmesi, kaybettiği itibarını geri kazandırma gayretine yöneliktir ve Pierre’in bu görevi cesaretle kabul etmesi, ona eski şöhretini kazanma yolunda yardımcı olmuştur. Runciman, *age*, s. 189; Heinrich von Sybel ise Pierre’e verilen bu fırsatı, kaynakların büyütüp süsleyerek sundukları kanaatindedir. Heinrich von Sybel, *The History and Literature of Crusades*, Chapman and Hall, London 1861, s. 350.

¹⁶ Radulphus, *age*, s. 85-87; Albertus, *age*, s. 305.

¹⁷ Albertus, *age*, s. 317; Willermus da Pierre için “kısa boylu ama büyük ruhlu” tanımlamasında bulunmuştur. Willermus, *age*, s. 258.

¹⁸ Anonim Haçlı Tarihi, s. 127-128; Peter Tudebodus, *age*, s. 140-141; Fulcherius, *age*, s. 87; Willermus, *age*, s. 257-258; Ayrıca Bkz. Guibert, *age*, s. 98-99; Radulphus, *age*, s. 103; Ordericus, *age*, s. 135.

¹⁹ Anonim Haçlı Tarihi, s. 127; Peter Tudebodus, *age*, s. 141; Ordericus, *age*, s. 135-136.

ederek onun askeri olmaya ve onu efendileri kabul ederek hizmet etmeye hazır olduklarını da eklemektedir.²⁰ Kürboğa, Hristiyan olmayı kabul etmezse yaşanacak savaşın niteliği yani -kaynaklar değişik rakamlar zikretse de- belli miktarda genç askerin düellosundan çıkacak sonuca göre hareket edecekleri vurgulanmaktadır. Buna göre rehinelere ve yeminler verildikten sonra yaşanacak savaşta Hristiyanlar zafer kazanamazlarsa, Antakya'yı onarıldıktan sonra barış içinde ve hiçbir şeye zarar vermeksizin kendi topraklarına geri dönecekler; buna karşılık Türkler yenilirse barışçıl bir şekilde geri çekilecek, şehri ve bu toprakları Haçlılara bırakacaklar; böylece bu iki büyük ordu yok olmayacaktı. Ancak Kürboğa bunu kabul etmezse ertesi gün savaşa hazır olmalıydı.²¹

Kürboğa'nın aynı üsluptaki cevabı çok ilgi çekicidir:

*(...) mümkün olan en kısa sürede geri dönün ve liderlerinize deyin ki, şayet hepsi Türk olmak (Müslüman olmak) isterler ve Allah'a dizlerini büküp secde ederler ve onun şeriatına tabi olurlarsa biz onlara şehirler ve kalelerle beraber bu arazileri ve daha fazlasını vereceğiz, böylece piyade olmaktan kurtulup, hepsi bizler gibi şövalye olacaklar ve onlara deyin ki, onları daima en yakın dostlarımız olarak kabul edeceğiz. Aksi takdirde, öldürüleceklerini veya zincire vurularak Horasan'a götürülüp, sonsuza kadar çocuklarımıza köle olarak hizmet edeceklerini bilmelidirler.*²²

Anonim Gesta'yı destekleyen Albertus da Kürboğa'nın kibirli bir şekilde genç erkek ve kızların hizmetçi olarak hayatta bırakılacağı, yetişkin erkek ve evli kadınların kafasının vurulacağı, yaş ayrımı yapılmadan esir edilenlerin zincir ve prangalara vurularak esarete yollanacağı cevabını verdiğini kaydetmektedir.²³ Willermus ise anlaşmayı kabul etmeyen Kürboğa'nın, Haçlıları savaşarak değil açlığa mahkûm ederek yenmek niyetinde olduğunu rivayet etmektedir.²⁴

Elçilik olayına ilgi duyan Radulphus'un eserinde ise Pierre, sanki Tanrı'nın ordusundan kaçan korkak adam kendisi değilmiş gibi sağlam bir duruş sergilemekte ve tehditlerini sıralamaktadır. Yazarın ifadesine göre hırpani kılıklı Pierre'i gören Türkler, bu sefil adamın barış dilemek için geldiğini ve Kürboğa'nın ayaklarına kapanacağını sanmışlarsa da beklenenin aksine Pierre, çok dik bir duruş sergilemiş ve korkusuzca konuşmuştu. Ancak aynı üslupla cevap veren Kürboğa, "Haçlıların leşlerini köpeklere atacağını" dile getirmiş ve Hristiyanlık davetini de "Petrus ve İsa benim için ne ifade ediyorlar?" diyerek reddetmiştir.²⁵ Son olarak, konuyla ilgili herhangi bir detay vermeyen görgü tanığı Raimundus Aguilers, "(...) mağrur Kürboğa, yanlış da olsa doğru da olsa şehrin ve Frenklerin efendisi olmayı arzuladığını söyleyip Pierre L'Hermit'e zorla önünde boyun

²⁰ Albertus, *age*, s. 319.

²¹ Albertus, *age*, s. 319; Radulphus, *age*, s. 103; Willermus, *age*, s. 258; Fulcherius, *age*, s. 87; Ebru Altan'ın değerlendirmesine göre perişan haldeki Haçlıların Kürboğa'ya meydan okuyacak durumları yoktu ve Haçlılar, Kürboğa'ya ancak anlaşmak için heyet göndermiş olabilirdi. Ebru Altan, *Antakya Haçlı Prinkepsliği Tarihi Kuruluş Devri (1098 - 1112)*, TTK Ankara 2018, s. 77.

²² Anonim Haçlı Tarihi, s. 127-128; Peter Tudebodus, *age*, s. 142.

²³ Albertus, *age*, s. 319.

²⁴ Willermus, *age*, s. 258.

²⁵ Radulphus, *age*, s. 103-104.

eğdirtti”²⁶ derken; tüm bu uzun ve renkli tasvirleri boşa çıkararak XII. yüzyıl İngiliz tarihçisi William of Malmesbury, Kürboğa'nın gelen haberciyi (Pierre kast ediliyor) bir cevapla bile onurlandırmamak için satranç oynamaya devam ettiğini ve onu geldiği gibi kovduğunu kaydetmektedir. Malmesbury'nin ifadesine göre bu elçilik dolayısıyla Kürboğa, sadece şunu gözlemlemiştir: “Franklerin gururu sona erdi.”²⁷

Pierre L'Ermite nasıl bir duruş sergilemiş olursa olsun Kürboğa'dan olumlu bir cevap almayı başaramadı. Albertus'un kaydına göre Pierre şehre dönünce Haçlı liderleri etrafını sararak Kürboğa'nın ne söylediğini öğrenmek istediler. Kürboğa'nın gücüne güvenerek savaş istediğini anlatan Pierre'i konuşturmayarak bir kenara çeken Aşağı Lorraine Dükü Godefroi de Bouillon, aklıktan kırılan insanlar iyice korkuya kapılacakları için onu detay vermemesi konusunda uyardı. Nihayet aklıktan ölmektense savaşarak ölmenin daha iyi olduğuna karar veren liderler, savaş hazırlıklarına başladılar.²⁸ Kaynakların ifadesine göre keşfedilen Kutsal Mızrak'ın verdiği moral ile şehirden çıkan ve savaşmaktan başka çareleri olmayan Haçlıları Kürboğa'nın hafife alması ve emirler arasındaki anlaşmazlıklar neticesinde Türkler beklenmedik bir bozgun yaşamışlardır.²⁹

Antakya'daki elçiliğinden sonra Kudüs'te karşımıza çıkacak olan Pierre L'Ermite'in bu zaman diliminde nasıl bir konuma sahip olduğu veya neler yaptığı hakkında kaynaklara pek bir şey yansımamıştır. Ancak onun hala alt tabaka insanlarla bir arada olduğu ve onlar nezdinde itibarlı addedildiği de görülmektedir. Nitekim Antakya Şansonu geleneğini esas alan metinlere göre Antakya'da vuku bulan yamyamlık hadiselerinde yine Pierre L'Ermite'in adı geçmekte ve özellikle insan eti yiyerek hayatta kalmaya çalışan kesim, Pierre'den fikir almaktadır. Şöyle ki Antakya kuşatmasında yalın ayak, üstü başı yırtık, pis bir görüntüye sahip olan ve Tafurlar³⁰ (dilenciler) olarak isimlendirilen insanların Pierre L'Ermite'i ziyaretleri anlatılmaktadır. Haçlı seferleriyle ilgili çalışmaları bulunan Emrullah Kaleli'nin aktardığı bu ilginç bilgilere göre,

(...) kendileri için bir çıkış yolu arayan Tafurları temsil eden bir delege grubu yanlarında kralları olduğu halde Pierre l'Ermite'in çadırını ziyaret ederek, bir rivayete göre ondan eşeğini yemek için kendilerine verilmesini, diğer bir rivayete göre de açıklıklarını nasıl dindirecekleri hususunda akıl almak istediler. Eşeğini kurtarmak kaygısı ya da Haçlılar üzerindeki bir süredir yitirmiş olduğu saygınlığını yeniden kazanmanın beklentisiyle Pierre l'Ermite onlara

²⁶ Raimundus, *age*, s. 112.

²⁷ William of Malmesbury, *Chronicle of the Kings of England: From the Earliest Period to the Reign of King Stephen*, Tran. J. A. Giles, London 1847, s. 381; yazarın kullandığı *pride* kelimesi *gurur*, *kibir*, *onur*, *ihtişam*, *şeref*, *haysiyet* gibi türlü manalara gelmektedir.

²⁸ Albertus, *age*, s. 321.

²⁹ Anonim Haçlı Tarihi, s. 129-133; Fulcherius, *age*, s. 89-90; Raimundus, *age*, s. 113-117; Peter Tudebodus, *age*, s. 142-146; Willermus, *age*, s. 261-271; Radulphus, *age*, s. 104-113; Guibert, *age*, s. 100-102; Ordericus, *age*, s. 136-142; İbnü'l-Esir, *age*, s. 230-231; Nuveyri, *age*, s. 163-164; Azîmi, *Azîmi Tarihi, Selçuklularla İlgili Bölümler (H. 430-538= 1038/39-1143/44)*, Metin, Çeviri, Notlar ve Açıklamalar: Ali Sevim, TTK, Ankara 2006, s. 37; Anna Komnena, Kutsal Mızrak'ı bulan Pierre Bartholomaeus ile Pierre L'Ermite'i karıştırmaktadır. Komnena, *age*, s. 341-342.

³⁰ Emrullah Kaleli, “Haçlı Seferlerinde Yamyamlık Hadiseleri”, *Turkish Studies - Historical Analysis*, XIV / 2 - 2019, s. 224.

ölü Türklerden bazılarını yemelerini tavsiye etti. O, bu önerisini İncil'den alıntılar yaparak ve Hristiyanlığa uygun olduğunu söyleyerek güçlendirdi.

Hiç tereddüt etmeden öldürülmüş olan Türklerin etini yemeye başlayan Tafurlar, Türklerin olan biteni fark etmesi üzerine onları daha da kızdırmak için mezarlardan yenilerini çıkardılar. Liderler, yaşananlara müdahale etmedikleri gibi Godefroi, Tafurların kralına en iyi şaraplarından bir şişe yolladı.³¹

Bu kayıtlar, Pierre L'Ermite'in hala belli bir kesim için sözüne itibar edilen bir kişi olduğunu gösterse de Raimundus'un rivayeti, onun Haçlı liderlerinin nazarında hala halkın reisi olarak görüldüğünü vurgulamaktadır. Arka Kalesi kuşatmasında Haçlıların yoksulluğunun devam ettiğini belirten yazar, sözlerine şu şekilde devam etmektedir: "(...) bu yüzden büyük çoğunluğun yoksul ve mecalisiz kalmasından dolayı herkes, tüm savaş ganimetlerinin onda birini vermeye çağrıldı. Resmi dağıtım şu şekilde olacaktı: dörtte biri ayinleri yöneten papazlara, dörtte biri piskoposa, yarısı ise yoksulların, kilise mensuplarının ve halkın yetkili nezaretçisi olan Pierre L'Hermit'e. Buna mukabil, Pierre bu toplamdan eşit olarak kilise mensuplarına ve halka verecekti."³²

1.3. Kudüs Kuşatmasında ve Sonrasında Pierre L'Ermite

Pierre L'Ermite'i şerefli bir konuma yükseltmek isteyen yazarlar, onu son olarak Kudüs'te birkaç kez karşımıza çıkarırlar. Bunlardan Albertus, Kudüs kuşatmasında susuzlukla kıvranan Haçlıların 8 Temmuz'da Zeytin Dağı'na dua etmeye çıkıklarını anlatırken burada halka vaaz eden Pierre ve daha sonra Kudüs Patriği seçilecek olan Arnulf'un, Haçlılar arasındaki anlaşmazlıkları giderdiklerini zikretmektedir.³³ Aşağıda detayları verileceği üzere Pierre'in Kudüs'e hac ziyaretinde bulunduğunu ve Kudüs'ü kurtarmak için bir Haçlı seferi temin edeceğine söz verdiğini rivayet eden Willermus ise Kudüs işgal edildikten sonra onu Kudüs'te daha önce görmüş olan insanların Pierre'e şükranlarını sunduklarını kaydetmektedir.³⁴ Bu olay sonrası kaynaklarda bir kez daha onure

³¹ Kaleli, agm, s. 226; Harold Lamb, *Haçlı Seferleri -Demir Adamlar ve Azizler-*, Çev. Gaye Yavuzcan, İlgü Kültür Sanat Yay., İstanbul 2010, s. 171-172; Sybel, *age*, s. 51-53; Ahmet Refik Altınay, *Haçlılar (1095-1291)*, Haz. Güray Kırpık, Ötügen, İstanbul 2007, s. 49-50; Râşid Erer, *Türklerle Karşı Haçlı Seferleri*, Kaknüs Yay., İstanbul 2002, s. 48-49; William of Malmesbury'nin çok sarıh bir şekilde Haçlıların Antakya'da insan eti ile beslendiklerini kaydetmesine karşılık Willermus, Bohemond'un karargahtaki casusları ortaya çıkarmak için hileye başvurarak casusların yenmek üzere kızartıldığı söylentisini yaydığını ve aslında herhangi bir yamyamlık hadisesinin yaşanmadığını iddia etmektedir. Krş. Malmesbury, *age*, s. 380; Willermus, *age*, s. 187-188; Antakya kuşatmasındaki yamyamlık, Maarretünnümân'da da tekrarlandı ve bu kez tüm kaynaklar açlığın verdiği cinnetle hareket etmek şeklinde açıkladıkları bu yamyamlığı çok sarıh bir şekilde kaydetmekten çekinmediler. Fulcherius, *age*, s. 96; Anonim Haçlı Tarihi, s. 142; Peter Tudebodus, *age*, s. 158; Raimundus, *age*, s. 142; Guibert, *age*, s. 136; Albertus, *age*, s. 375; Radulphus, *age*, s. 116; Maalouf, *age*, s. 50-51; Willermus, Maarretünnümân'daki yamyamlığın söylenti olduğunu ima etmektedir. Willermus, *age*, s. 293; Haçlıların yamyamlıklarıyla ilgili Bkz. Kaleli, agm, s. 217-231.

³² Raimundus, *age*, s. 157.

³³ Albertus, *age*, s. 413-415; Raimundus Aguilers, burada vaaz edenler arasındaydı ve bunu eserinde kaydetmektedir. Ancak yazar, Pierre L'Ermite'ten bahsetmemektedir. Raimundus, *age*, s. 197; Ayrıca Bkz. Runciman, *age*, s. 219; Conor Kostick, *The Siege of Jerusalem Crusade and Conquest in 1099*, Continuum International Publishing Group, New York 2009, s. 98.

³⁴ Willermus, *age*, s. 368; Sybel, *age*, s. 284-285; Conor Kostick'in tabiriyle etrafını saranların, Türkler karşısında yaşanan hezimetten ve seferin başarıya ulaşmasında papanın belirleyici rolünden haberleri yoktu. Kostick, *age*, s. 133.

edilen Pierre L'Ermite, Kudüs'ün zaptı üzerine harekete geçen Fâtımî ordusuyla Askalân'da yaşanan savaşta (12 Ağustos 1099) Hıristiyanların galip gelmesi için düzenlenen ayini - Arnulf ile birlikte- Kudüs'te idare etmekle görevlendirildi.³⁵

Son olarak Askalân Savaşı sırasında karşımıza çıkan Pierre L'Ermite'in bundan sonraki hayatı hakkında kesin bilgilere sahip değiliz. Bu konuda Steven Runciman, "hareketin ileri gelen şahsiyetlerinden sadece en işe yaramaz olanı, Pierre l'Hermite, Filistin'de kalmıştı. Pierre'in Kutsal Ülke'de hiçbir önem taşımayan hayatı hakkında hiçbir bilgimiz yoktur ve zaten o da 1101 yılında Avrupa'ya dönmüştür" derken;³⁶ Haçlı seferi sonrasında akıbetinin belli olmadığını dile getiren Fransız tarihçisi Jean Flori ise Pierre'in Avrupa'daki hayatına dair yazılanların birkaç tartışmalı belgeye dayanan bir geleneğin ürünü olduğunu hatırlatıyor. Buna göre Avrupa'ya pek çok kutsal kalıntıyla dönen Pierre, Belçika'nın Huy Kasabası'nda Neufmoutier Manastırını kurdu ve alçakgönüllülük ve pişmanlık içinde hayatını burada tamamladı (1115).³⁷

2. Albertus, Willermus ve Anna Komnena'nın Eserlerinde Pierre L'Ermite

Kaynaklarda Pierre L'Ermite'in Haçlı seferi macerası bu minvalde anlatılmaktadır. Dikkat edilirse aşağıda kayıtlarını incelediğimiz Albertus, Willermus ve Anna Komnena da genel anlatıma büyük ölçüde katılmaktadırlar. Zaten papanın çağrısı sonrasında oluşan coşkudan Pierre'in taraftarlarının Drakon Vadisi'nde imha olunmasına kadarki rivayetlerde kaynaklar küçük farklar dışında birbirinden pek uzaklaşmamakta; sadece kötü bir imaj oluşmaması için bazı noktalarda yazarlar sükût etmektedir. Albertus, Willermus ve sefere katılmış olan Fulcherius Carnotensis gibi yazarların Pierre'in Antakya'da ordudan kaçışına değinmemeleri ya da Latin, Ermeni ve Süryani kaynaklarının her olumsuz gelişmede Bizans imparatorunun ihanetine yer vermeleri, bu cümledendir.³⁸

Albertus, Willermus ve Anna Komnena'nın eserlerindeki belirgin farklılıklar, papanın Clermont'taki çağrısının öncesine dairdir. Nitekim dönemin kaynaklarında faaliyetleri sabit olmasına rağmen tarihçi Albertus, Pierre'i Haçlı seferinin fikir babası olarak sunmakta; muahhar yazarlardan Willermus ise onun kayıtlarını detaylandırıp kurgusunu daha tutarlı hale getirerek Pierre L'Ermite'in popüleritesini artırmaktadır. Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos'un kızı Anna Komnena ise temelde bu iki yazara katılmakla beraber farklı bir amaçla da olsa o da papayı devreden çıkararak Pierre L'Ermite'i övmektedir.

³⁵ Anonim Haçlı Tarihi, s. 160; Peter Tudebodus, *age*, s. 189; Albertus, *age*, s. 459; Guibert, *age*, s. 128; Ordericus, *age*, s. 184; Runciman, *age*, s. 228.

³⁶ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II, Çev. Fikret İşıltan, TTK, Ankara 1992, s. 3.

³⁷ Jean Flori, "Peter the Hermit", *The Crusades An Encyclopedia*, I, (Ed. Alan V. Murray), Oxford 2006, s. 948; J. F. Michaud, *The History of the Crusades*, I, Eng. Tran. W. Robson, New York 1853, s. 247; Perdios, *age*, s. 25; Kostick, *age*, s. 159; William Denton, "The Crusades and the Papacy", *The Historians' History of the World*, VIII, (Ed. Williams, Henry Smith), Hooper & Jackson, London 1908, s. 357; Jones, *age*, s. 164; James M. Ludlow, *The Age of the Crusades*, Charles Scribner's Sons, New York 1914, s. 138; Asbridge, *age*, s. 125; Erer, *age*, s. 62; Pierre döndüğünde vaazlarını hatırlayanlar, onu kutsal bir adam gibi karşıladılar. Fakat o, bir daha vaaz vermedi ve Haçlı seferi hakkında da konuşmadı. Lamb, *age*, s. 278.

³⁸ Anonim Haçlı Tarihi, s. 56-60 vd., 69-70; Peter Tudebodus, *age*, s. 64, 67-68 vd.; Raimundus, *age*, s. 52-53, 61-62; *Anonim Süryani Vakayinamesi (I. ve II. Haçlı Seferleri Vakayinamesi)*, Notlar: H. A. S. Triton, Çev. Vedii İlmen, Yaba Yay., İstanbul 2005, s. 10; Emrullah Kaleli, *Haçlı Seferleri Zamanında Bizans ve Batılılar (1096-1204)*, Gece Kitaplığı, Ankara 2017, s. 296-297; Bu olgu, Willermus'un eserinin tamamına sirayet etmiştir.

Albertus'un tafsilatlı anlatımına göre Amiens'li bir keşiş olan Pierre (Peter the Hermit), insanları Haçlı seferine ilk teşvik eden kişidir. Yüksek hitabeti ve inandırıcılığı ile insanlar üzerinde etkili olmuş ve Haçlı seferinin önemli bir vaizi haline gelmişti. İlk olarak piskoposlara, başrahiplere, rahiplere ve keşişlere, sonra da asillere ve tüm insanlara Haçlı seferini vaaz eden Pierre'in çağrısı birçok günahkâr üzerinde etkili olmuş; sahte sofular, zâniler, katiller, hırsızlar, yalancı şahitler, soyguncular, kısacası her kesimden insan bu davete cevap vermişti.

Peki, Pierre niçin bu yolculuğu vaaz etmiş ya da bu konuda ilham verici olmuştu? Aslında bu yolculuğun başlamasından birkaç yıl önce dua etmek için Kudüs'e giden Pierre, Kutsal Mezar Kilisesi'nde kötü şeylere şahit oldu ve bu yanlışlıkların öcünü almak için Tanrı'ya yalvardı. Akabinde Kudüs Patriği Simeon'u bulan Pierre, ona kâfir ve kötü insanların kutsal yerleri kirletmelerine; müminlerin buralardan çıkarılmalarına; kiliselerin ahır olarak kullanılmasına; Hristiyanların dövülmesine; kutsal hacıların aşırı vergilerle soyulmasına ve kâfirlerin şiddet eylemlerinden sıkıntı yaşamasına niçin izin verdiğini sordu. Patrik, yaşananları engellemek için güçleri olmadığını, ya yüksek miktarlar ödeyerek hayatlarını devam ettireceklerini ya da infazlarla hayatlarının kılalacağını dile getirerek "elçimiz olarak senle çağrı yapan bize, Hristiyanlardan yardım gelmezse tehlikelerin bir gündün diğerine daha da büyüyeceğini bekliyoruz" dedi. Bunun üzerine Pierre, Kutsal Mezar'ın kurtuluşu ve kutsal yerlerin temizlenmesi için geri döneceğine, önce papaya sonra da Hristiyan halklarının tüm liderlerine, krallara, düklere, kontlara ve krallıkta yer alan şeflere esaretlerinin bütün sefilliğini ve yaşadıkları zorlukların dayanılmaz doğasını anlatacağına söz verdi.

Karanlık çökerken Kutsal Mezar Kilisesi'ne giden Pierre, orada bitkin bir şekilde dua etti ve uyuyakaldı. Bu çelimsiz ve fani adama lütufta bulunarak bir vizyonda görünen İsa, "Peter (Pierre), Hristiyanların en sevgili oğlu" diye söze başladı ve sonra görevini açıkladı: uyanıp patriğimizi (Kudüs) görmeye gideceksin ve ondan görevimize dair kutsal haç mühürlü bir mektup alacaksın. Hızlıca memleketine dönecek, halkımıza ve kutsal mekânımıza reva görülen kötü niyetli eylem ve adaletsizlikleri ifşa edeceksin. Kudüs'teki kutsal mekânların temizlenmesi ve tekrar ibadete açılması için inançlı yürekleri harekete geçireceksin; bu sayede cennetin kapıları seçilen ve çağrılan bu insanlara açılacak.

Günün ilk ışıklarında tapınaktan çıkarak patriği bulan Pierre, ondan ilahi görevine dair mektubu istedi ve ülkesine dönmek için müsaade aldı. Büyük bir endişe ile denizi geçerek Bari'ye ulaştı ve buradan Roma'ya gitmek üzere hareket etti. Roma'da papayı bulan Pierre, kutsal mekânların kâfirler tarafından kirletilmesiyle ilgili olarak Tanrı ve patrikten aldığı görevi açıkladı. Pierre'in anlattıklarını dikkatle dinleyen papa, derhal harekete geçti; Alpler'i aşır Verzellaus şehrine geldi. Le Puy'da ve Frank Krallığı'nın tüm batısında konsillerin düzenlenmesi gerektiğini ilan eden papa, daha sonra Auvergne'deki Clermont'a doğru yola çıktı. Papanın tavsiyesini ve ilahi emri duyan Frank Krallığı'ndaki tüm piskoposlar, dükler, kontlar, sınıf ve rütbe fark etmeksizin tüm büyük prensler Tanrı adına Kutsal Mezar'a masraflarını kendilerinin karşılayacakları bir sefer düzenleyeceklerine söz verdiler. Oluşan bu güçlü kutsal ittifak, bu sırada meydana gelen büyük bir depremle Tanrı tarafından da onaylandı. İnsanlar depremi farklı krallık ordularının (Frank Krallığı, Lombardlar, Almanlar, İngilizler ve Danimarkalılar) harekete geçmesi gerektiği şeklinde yorumladılar.³⁹

³⁹ Albertus, *age*, s. 3-9.

Willermus ise olay kurgusu olarak Albertus'u tekrar etmekle birlikte bazı farklı noktalara da değinmiştir. Örneğin patrik, açıkça Pierre aracılığıyla batıdan yardım istemekte ve “Grek imparatorluğu bize daha yakın ve akraba olmasına ve size göre daha fazla zenginliklere sahip bulunmalarına rağmen hesaba katamıyoruz. Onların bütün gücü sizin gibi kardeşim, birkaç yıl içerisinde imparatorluğun yarısını kaybettiklerini duymuşsunuzdur”⁴⁰ diyerek Bizans'ın etkisiz durumuna vurgu yapmaktadır. Buna rağmen her iki yazarın kaydında değişmeyen husus, Pierre'in Kudüs'ten yardım isteklerini anlatan bir mektupla dönmesidir. Ancak Albertus, Pierre'in İsa'nın emri üzerine gidip mektubu patrikten aldığı bildirirken Willermus, Pierre'in patrikten mektup yazmasını İsa rüyasından önce isteğini kaydetmektedir.⁴¹

Albertus'un rivayetlerini detaylandıran Willermus, Avrupa'ya dönerek Papa ile görüştüğünü ifade ettiği Pierre'in daha sonraki faaliyetlerini anlatırken Albertus'tan ayrılmakta ve Pierre'i bambaşka bir konuma taşımaktadır. Yazarın kaydına göre Pierre, böylesi önemli bir görevle gelip kendisini bulduğu sırada Papa II. Urbanus, selefi VII. Gregorius (1073-1085) zamanından beri papalık makamını gasbetmiş olan Guibert ile uğraşıyordu.⁴² Ancak yine de Pierre'i dinledikten sonra ona, “zamanı geldiğinde tutacağı yardım sözünü” verdi. Pierre ise papanın herhangi bir hamlesini beklemeden derhal Haçlı seferi çağrısına başlayarak insanları bu teşebbüste yer almaya ikna etti. Willermus, rivayetinin devamında Pierre'i öyle bir noktaya getiriyor ki papa da onun açtığı yoldan yürüyen ve adeta “Pierre'e projesinde yardımcı olan” biri olarak görünüyor:

*Fakat o (Pierre), prensler nezdinde ektiği tohumlarla tatmin olmayıp, kendi projesi için halkın alt tabakalarının dinî şevkini de ateşledi. O, sadık bir elçi olarak bütün ulusların krallıklarına koştu ve yoksulları haberdar edip, dikkatlerini çekti. Ve Rabb, onun inanç gayretini öyle takdir etti ki, teşebbüsleri nadiren sonuçsuz kaldı. Ve gecikmeden onu dağlar arasında takip eden papanın bu konuda ona önemli katkıları olmuştu. Böylece o, bir öncülük görevi yapmış ve önceden zihinleri kolayca kazanabilmeyi sağlamıştı.*⁴³

Anna Komnena'nın hikâyesi ise ilahi bir müdahalenin vukuu hariç, ilk ikisinden tamamen ayrılmaktadır. Buna göre Kudüs'e gitmek için yola çıkan Pierre L'Ermite, Türklerden kötü muamele görmüş ve amacına ulaşmadan zorlukla ülkesine dönmek zorunda kalmıştı. Bunu sindiremeyen Pierre, bu yolculuğu tekrar denemek istemiş ancak tek

⁴⁰ Willermus, *age*, s. 45.

⁴¹ Albertus, *age*, s. 7; Willermus, *age*, s. 45.

⁴² Kilise içinde bir çatışma vardı ve Ravenna Başpiskoposu Guibert, Papa VII. Gregorius ile çatışma halinde olan Alman İmparatoru Heinrich'in (1084-1105) desteğini sağlayarak papalık makamını gasbetmişti. Urbanus, papa seçildikten sonra da bu durum devam etti ve Urbanus, makamına kavuşabilmek için epeyce mücadele vermek zorunda kaldı. Hatta olaylara şahit olan Fulcherius'un kaydına göre Haçlılar, doğuya harekete geçtikleri sıralarda bile Urbanus ve Guibert taraftarları çatışıyorlardı. Willermus, *age*, s. 47-48; Fulcherius, *age*, s. 54-56, 60; William of Malmesbury, hem bu çatışmaya hem de Haçlı seferinin başlangıcına dair ilginç bir kayıt düşmüştür. Buna göre Urbanus, 1095 yılında Alpler'i geçerek Fransa'ya gelmişti. Yolculuğunun görünürdeki sebebi, Guibert'i yenmek ve dağların bu tarafındaki kiliselerde otoritesini kurmaktı. Ancak papanın Bohemond'un tavsiyesiyle Avrupa'nın tamamını Asya'ya düzenlenecek bir sefer için harekete geçirmek niyeti bilinmiyordu. Bunun sonucunda papa Roma'ya; Bohemond ise İlyria ve Makedonya'ya hâkim olacaktı. Malmesbury, *age*, s. 356.

⁴³ Willermus, *age*, s. 48.

başına yolculuk yapamayacağına karar vererek vaazlarına başlamış ve Kudüs'e büyük bir yolculuğun yapılmasını temin etmişti. Vaazlarında insanlara şu şekilde sesleniyordu: "Tanrısal bir ses, bana, Fransa'daki tüm kontların önünde şunu duyurmamı buyurmuştur ki, (kontların) her biri, Kutsal Mezar'da saygı duası etmek için yurtlarından ayrılmalıdır ve hem bütün güçleriyle, hem de içlerinin bütün ateşiyle, Kudüs'ü Agarenos'lardan (Türklerden) kurtarmayı, kendilerine görev edinmelidir."⁴⁴

Peki, mezkûr yazarlar neden böyle bir hikâyeye ihtiyaç duymuşlardır? Zira bu kayıtlarda pek çok soru işareti ve açmaz bulunmaktadır. İlk akla gelen soru, Pierre L'Ermite gerçekten Kudüs'e bir hac ziyaretinde bulunmuş mudur? Görüldüğü üzere Albertus ve Willermus'un, onun Kudüs ziyaretini çok canlı tasvir etmelerine karşın Birinci Haçlı Seferi'ne katılarak eserlerini kaleme alan yazarların hiç biri böyle bir olaydan kesinlikle bahsetmemişlerdir. Anna Komnena da onun bir hac teşebbüsünde bulunduğunu ancak bunu başaramayıp dönmek zorunda kaldığını kaydederek şüpheleri artırmıştır. Ayrıca Alexiad'daki kayıtlarda en dikkat çeken husus, Pierre'nin kurnazlığıdır. Zira tek başına yapamadığı bir yolculuğu, daha geniş bir katılımı Türklerden zarar görmeden gerçekleştirmek istemesi ve bunun dünya tarihine damga vuran büyük bir olaya evrilmesi, tam bir başarıdır. Rivayetlerdeki tanrısal ses ise dinî duygulara hitap ederek olayı ilahi bir menşee dayandırmak çabasının ortak bir motiftir.

Yaşadığı iddia edilen hac zorlukları, tüm kaynaklara yansımış olmakla beraber Albertus ve Willermus'ta abartılı bir yere sahiptir. Albertus, anlatımına Kudüs'e yapılan hac ziyaretleri esnasındaki zorlukları ve Müslüman hâkimiyetinde yaşayan Hıristiyanların acınası halini tasvir ederek başlarken; Willermus, İslam fetihlerini ve Hıristiyanların gördükleri zulmü uzun uzadıya anlatmıştır.⁴⁵ Buna karşılık muasır kaynaklar, Kudüs'ün kurtarılmasına ve Türklerin yükselen gücünün genel manada Hıristiyanlığı tehdit etmesine yoğunlaşmışlardır. Bu noktada Kudüs'ün kurtarılması için Pierre L'Ermite'e Haçlı seferini vaaz etme yetkisini kimin verdiği sorusu önemlidir. Zira muasır kaynaklar Pierre'in, papanın Haçlı seferi çağrısı sonrasında vaazlarına başladığını kaydederken; Albertus ve Willermus, papanın, Pierre ile görüşükten sonra harekete geçtiğini ısrarla bildirmektedir.⁴⁶

⁴⁴ Komnena, *age*, s. 303; Ermeni ve Süryani kaynaklarının konuya bir katkılarının bulunmadığı, genel olarak kişi ve olayları birbirine karıştırdıkları görülmektedir. Örneğin Süryani Mihail'in Albertus ve Willermus'un kayıtlarına benzeyen rivayeti ilgi çekici olmakla beraber teyidi mümkün değildir: "Bu zamanda **Saint Gilles** adlı bir Frenk kontu, mukaddes yerlerde dua etmek üzere Kudüs'e geldi. O, Hazreti İsa'nın türbesine girdiği vakit, ondan muayyen vergiden fazlasını talep ettiler. O, bunu vermeyince, dövdüler ve bir güzünü çıkardılar. Prens, çıkan gözünü alıp cebine koydu, beraber Roma'ya götürdü, bütün kontlara gösterdi ve onları Hazreti İsa uğruna tahrik etti." Süryani Mihail, *Süryani Patrik Mihail'in Vakayinamesi (1042-1195)*, Çev. Hrnt D. Andreasyan, TTK'da Yayınlanmamış Nüsha 1944, s. 44; Aynı olayı kaydeden Müverrih Vardan, isim vermeden "Frenk milletinden bir kont" ifadesini kullanıyor. Müverrih Vardan, "Türk Fütuhât Tarihi (889-1269)", Çev. Hrnt D. Andreasyan, *Tarih Semineri Dergisi*, I / 2, İstanbul 1937, s. 186-187.

⁴⁵ Albertus, *age*, s. 7; Willermus, *age*, s. 27-43.

⁴⁶ Haçlı seferi propagandasında dinî motifler öne çıkarılmış ve Doğu Hıristiyanlarının sözde Müslüman zulmü altında buldukları dile getirilerek insanlar sefere ikna edilmiştir. Ancak İslam hâkimiyetinde yaşayan Hıristiyanların durumunun kötü olmadığı bilinen bir gerçektir. Bkz. Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, I, s. 16-17 vd.; Ergin Ayan, "Fatimiler, Selçuklular ve Haçlılar Arasında Kudüs", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, II / 1 - 2019, s. 1-12; Claude Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, Çev. Mustafa Daş, Yeditepe Yay., İstanbul 2010, s. 17, 19; Peter M. Holt da Haçlı seferine vesile olacak bir sebebin bulunmadığını; zaman zaman Ortodoks Hıristiyanların şüpheleri üzerlerine çektiklerini ancak diğer kilise mensuplarının daha iyi durumda olduklarını; hatta

Ancak Pierre'i seferi organize etmesi için bizzat İsa'nın görevlendirmiş olduğunu kabul etmek, papanın ikinci plana itilmesi anlamına gelir. Bu durumda Papa Urbanus'un çabalarıyla⁴⁷ hayata geçirildiği bilinen Haçlı seferinde başka bir "organizatör" karşımıza çıkar ve Willermus'un da dediği gibi Pierre'e "projesinde yardım eden" bir papa ile karşılaşırız. Buna karşılık trajik hikâyesini bildiğimiz Pierre, ana kaynaklar ve birçok araştırmada bu kadar sivrilmemekte; sebep ve sonuçlarıyla Ortaçağa damga vuran böylesi bir olayda Papa Urbanus, sefere liderlik eden asiller ve papanın temsilcisi sıfatıyla Le Puy Piskoposu Adhemar de Monteil öne çıkmaktadır. Nitekim Albertus ve Willermus'un aksine ana kaynaklar, bizzat papanın başpiskopos, piskopos ve papazları yanına alarak Alpler üzerinden harekete geçtiğini ve heyecan uyandıran vaaz ve nasihatlerde bulunduğunu yazmakta; Pierre L'ermite'in faaliyetlerini bundan sonrasına tarihlemektedirler.⁴⁸

Bu çelişkiler, Haçlı seferi fikrinin doğuşuna biraz daha yakından bakmayı gerekli kılmaktadır, çünkü basit bir keşişin projesi olmadığı açık olan böylesi bir büyük olayın tarihi altyapısı önemlidir. Tarih yazımında Haçlı seferlerinin fiilen Papa Urbanus'un Clermont'taki çağrısıyla başladığı kabul edilmektedir. Ancak Albertus ve Willermus'un bu işi başlatan kişi olarak Pierre'i göstermeleri bir kenara bırakıldığında Papa Urbanus'un dahi orijinal bir fikir beyan ettiği iddia edilemez. Zira 900'lü yılların başından beri faaliyet gösteren Cluny Tarikatı'nın hacıları finanse etmesi ve güvenli bir yolculuk için menziller kurması, Hristiyanların Kudüs ile olan bağlantılarını koparmamalarını ve Kudüs'ü kurtarma fikrinin taze tutulmasını sağlamıştı.⁴⁹ Bunun yanı sıra İspanya'da başarıyla hayata geçirilen "reconquista (yeniden fetih)" hareketi de Kutsal Savaş fikrinin şekillenmesine katkı sağlamış ve bu başarıların doğuya teşmiline zemin hazırlamıştı.⁵⁰ Ayrıca Bizans İmparatoru VII. Mikhael ve Papa VII. Gregorius haberleşmesi de bu konuda güzel bir örnektir: Türklerin Anadolu'ya yerleşmesi ile zor günler yaşayan Bizans'ın 1074'te batıdan ücretli asker talebinde bulunması üzerine Papa VII. Gregorius, askerî yardım vaadinde bulunarak kiliseler arasındaki ayrılığı ortadan kaldırmak istemişti. Papa'nın imparatora "bizzat kendisinin kumanda edeceği bir orduyla Doğu Hristiyanlarını Müslümanların zulmünden kurtarmayı taahhüt etmesi" ve buna karşılık imparatorun, papalığın her türlü siyasi otoritenin üzerinde olduğunu ilanı, atılan önemli adımlardı. Ancak bu girişim, Alman Kralı IV. Heinrich'in muhalefeti dolayısıyla hayata geçirilemedi.⁵¹ Bizans'ın en büyük zaaflarından olan ücretli

bunların Bizans hâkimiyeti yerine Selçukluların tercih ettiklerini bildirmektedir. P. M. Holt, *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakın Doğu*, Çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2003, s. 16.

⁴⁷ Bizans'ın Kudüs konusunda hassasiyetinin bulunmadığı bir ortamda Papalık, Müslümanlara karşı kutsal bir savaş anlayışını temin etmek ve Malmesbury'nin de dile getirdiği üzere dünyevi hâkimiyet alanını genişletmek istiyordu. Cahen, *age*, s. 70-72.

⁴⁸ Anonim Haçlı Tarihi, s. 49-50; Fulcherius'un kayıtları çok gerçekçidir zira papa, o dönemki sıkıntılı müşahede ederek vaazlarına başlamıştı. Hem ruhaniler hem dünyevi liderler arasında yaşanan çatışma, adaletsizlik, insanların birbirinin mallarını çalması / tahrip etmesi gibi sorunlar Avrupa'da asayışı ortadan kaldırmıştı ve kilise düzen bozukluğuna çare bulmaya çalışıyordu. Diğer taraftan Türkler Anadolu'ya hâkim olarak Bizans başkentini sıkıştırıyorlardı. Fulcherius, *age*, s. 45-47; Guibert, *age*, s. 35, Ordericus, *age*, s. 63-64.

⁴⁹ Runciman, *age*, s. 36-39.

⁵⁰ Runciman, *age*, s. 71-72.

⁵¹ Runciman, *age*, s. 77-78; Demirkent, *Haçlı Seferleri*, s. 2, Papa VII. Gregorius'un bu çabası, Haçlı seferlerinin ilk örneği sayılabilir. Ancak onun Hristiyanların silahlandırılmasıyla ilgili fikirleri aşırı bulunduğu için tepkiyle karşılandı ve herhangi bir girişim yaşanmadı. Bu işi başaran kişi ise Papa II. Urbanus oldu. Asbridge, *age*, s. 38-39,

askere bağımlılık, İmparator Aleksios döneminde de ciddi bir sorun teşkil ediyordu. Aleksios'un Papa II. Urbanus'a başvurarak ücretli asker talebini yinelemesi, Urbanus'a aradığı fırsatı verdi.⁵² Bu talebi başka bir açıdan ele alan papa, Bizans'a askerî yardımda bulunmak yerine büyük bir sefer organize etti.⁵³ Bu bağlamda tamamen Papa Urbanus'a bile mal edilemeyecek böylesi büyük bir hareketi, İsa'nın muhatap aldığı (!), sıradan bir keşişin fikri olarak lanse etmek, tarihi gerçeklerle bağdaşmamaktadır.

Albertus ve Willermus'un anlatımı, Papa II. Urbanus'un seferin organize edilmesindeki rolünün ne olduğu sorusunu ön plana çıkarmaktadır, zira mezkûr yazarların Pierre'in Kudüs'teki zulmü müşahade ettiği ve bunları papaya anlatması üzerine papanın konuya ilgi duyarak harekete geçtiği bilgisi tutarlı görünmemektedir. Başka bir ifadeyle Papa Urbanus'u bu işin bu kadar dışında tutmak, Albertus ve Willermus'un inandırıcılığını azaltırken; Anna Komnena'nın papanın adını hiç anmaması kayıtlarını geçersiz kılmaktadır.⁵⁴ Nitekim Papa Urbanus'un Clermont'taki konuşması incelendiğinde onun Bizans, İslam Dünyası ve Avrupa'da yaşananlardan bihaber olmadığı derhal fark edilecektir. Burada papa, Türklerin Marmara kıyılarına kadar ulaştıklarını ve Müslüman zulmü altında yaşamının ne kadar zor olduğunu özellikle dile getirmişti.⁵⁵ Tüm muasır kaynakların bildirdiğine göre papa, bunları, Pierre L'Ermite'ten aldığı bilgiler doğrultusunda da söylememişti. Kaldı ki Willermus bile papanın bu konudaki bilgi düzeyini Clermont öncesinde düzenlenen Piacenza Konsili'ne dair kayıtlarında ifade etmekte; Hristiyanların

Aydın Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri -Müslüman-Haçlı Siyasi İttifakları-*, Yeditepe Yay., İstanbul 2008, s. 38; Papa VII. Gregorius'un, İspanya'daki başarıları Türklere karşı da elde etmek ve bunun sonucunda Bizans'a üstünlüğünü kabul ettirmek gibi büyük hedefleri vardı. O, bunu başaramamışsa da bu fikir hiç unutulmadı ve II. Urbanus tarafından hayata geçirildi. Işın Demirkent, "Haçlı Seferleri Düşüncesinin Doğuşu ve Hedefleri", *Tarih Dergisi*, XXXV (Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Hatıra Sayısı), İstanbul 1994, s. 69.

⁵² Avrupa'yı Haçlı seferine zorlayan birçok sebep vardı ve düzen bozukluğuna çare bulmak için sorun çıkarılanların uzaklaştırılması gerekiyordu. Avrupa'ya uzun yıllardan beri açlık, yoksulluk, topraksızlık ve kargaşa hâkimdi. Bu şartlar altında Bizans'ın yardım isteği ile bir fırsat doğmuş oldu. Demirkent, *age*, s. 1; Halkın Seferi'ni "İlkel Haçlı Seferi" ve "Toplu Göç" olarak niteleyen Cecile Morrisson da Avrupa'daki doğal afet, kıtlık ve salgın hastalıklara dikkat çekmektedir. Cecile Morrisson, *Haçlılar*, Çev. Nermin Acar, Dost Kitabevi, Ankara 2005, s. 26; Guibert'in de Haçlı seferi öncesine dair çizdiği resim gayet olumsuzdur: Avrupa'ya çok zenginler arasında bile etkili olan genel bir kıtlık; kavga, asayişsizlik ve tahripkârlık hâkimdi. Guibert, *age*, s. 39-40.

⁵³ Runciman, *age*, s. 81-82; Demirkent, *age*, s. 2-4; Aynı Yazar, *agm*, s. 69-70; Kaleli, *age*, s. 78-81, 177-178 vd.; Claude Cahen'in de ifade ettiği üzere Aleksios, vazife vermeye alışkın olduğu ücretli asker temininin peşindeydi ve kendisinden bağımsız davranacak böylesi büyük bir gücü kesinlikle istememişti. Cahen, *age*, s. 75.

⁵⁴ Peter Charanis de Anna Komnena'nın Haçlı seferini Pierre'in vaazlarına bağlayarak papayı tamamen görmezden gelmesini anlaşılmas bulmaktadır. Peter Charanis, "Byzantium, the West and the Origin of the First Crusade", *Byzantion*, XIX / 1949, s. 32.

⁵⁵ Clermont Konsili'ne katılmış olması muhtemel olan Fulcherius, papanın Haçlı seferi çağrısını ayrıntılı bir şekilde kaydetmiştir. Papanın, Bizans'ın yardım taleplerine ve Türkler karşısındaki acziyetine özellikle değindiği görülmektedir. Fulcherius, *age*, s. 50-51; Ayrıca Bkz. Willermus, *age*, s. 50-54; Ordericus, *age*, s. 64-67 vd.; Guibert, *age*, s. 35-39; Urbanus'un, seleflerinin düşüncesini hayata geçirme niyetinde olduğu göz önüne alındığında ona harekete geçmesi için aradığı fırsatı Pierre'den ziyade Aleksios'un verdiğini düşünmek daha makuldür. Ancak Urbanus, Bizans'ın zor durumunu uzun uzadıya tasvir etmişse de sözü ustalıklarla Kutsal Topraklar'a getirmeyi bilmiştir. Üstelik papa, olaylara o kadar vakıftır ki Kudüs'te o an bir olumsuzluğun olmadığını, yani elinde bir suçlama argümanının bulunmadığını da farkındadır. Bu yüzden Thomas Asbridge'nin "hayali iddialar" olarak tanımladığı yalanlarına başlayarak Türk ve Müslümanları kötü resmetmeye başlamıştır. Asbridge, *age*, s. 54-57.

kötü durumunun papa tarafından dile getirildiğine yer vermektedir.⁵⁶ Bu durumda, Pierre L'Ermite'in Papa Urbanus ile gerçekten görüşüp görüşmediği sorgulanmalıdır. Tüm muasır kaynaklar, Pierre'in Papa'nın çağrısı üzerine harekete geçtiğini ittifakla bildirmelerine karşın hiçbiri, onun papa ile görüştüğüne dair bir kayıt düşmemiştir. Keza aşağıda görüleceği üzere yetkin modern araştırmalarda da Papa Urbanus – Pierre L'Ermite görüşmesi ya kabul görmemiş ya da şüpheyle karşılanmıştır. Dolayısıyla Le Puy Piskoposu Adhemar, Toulouse Kontu Raymond ve diğer dünyevi güç sahipleriyle fikir alışverişinde bulunan papanın, Pierre gibi sıradan bir keşişi muhatap alması hatta onun telkinleriyle harekete geçmesi inandırıcı değildir. Ancak Willermus'un, Pierre'in Clermont Konsili'ne katıldığını anlatan ve modern tarih yazımında öne çıkarılan kaydında şu ifadeler yer almaktadır: “(...) onların (Doğu Hıristiyanları) nasıl sıkıntılar içinde bulduklarına bazılarımız görgü şahidi olmuştur, ayrıca aramızda bulunan muhterem Peter (Pierre) vasıtasıyla aldığımız mektup bunları bildiriyor.”⁵⁷

Modern tarih yazımında belirgin farklılıklara neden olan Albertus, Haçlı seferine katılmak istemiş fakat buna muvaffak olamayınca Haçlıların faaliyetlerini yazarak bu özlemine gidermeye çalışmıştır. Yani olayların şahidi olmayan yazar, eserini doğudan gelenlerin anlattıklarına ve ulaşan haber ve raporlara dayanarak kaleme almıştır.⁵⁸ Zaten Birinci Haçlı Seferi'nin muasır kaynaklarıyla karşılaştırdığımızda anlatımının zenginliği, derhal fark edilmektedir ki bu da onun şifahi haberleri yoğun bir şekilde kullandığına işaret eder. Nitekim Alman tarihçi Heinrich von Sybel, Antakya Şansonu'nu esas alarak Pierre'i seferin organizatörü ve Godefroi'yi de seferin komutanı gösteren kişinin Albertus olduğunu ve sonrakilerin de bu tutumu devam ettirdiğini; ancak Pierre ve Godefroi'in kendilerine yakıştırılan bu sahte ihtişamdan mahrum olduklarını yazmaktadır.⁵⁹ Ayrıca yazar, Pierre'in ön plana alınıp papanın arka plana itilmesini, Albertus'un dinlediği hikâyelerden fazlaca etkilenmesine bağlayarak kayıtlarını “mistik geleneğin bir parçası” olarak görmek gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁰ Keza Albertus'un, eserini 1130 yılında yazdığını ve Haçlı seferinin öncesinde Pierre'e dair yazdıklarının “güvene layık olmadığını” belirten Steven Runciman⁶¹ da onun sözlü anlatımdan çok fazla etkilendiğine dile getirmektedir.

Konuyu değerlendiren Ahmet Refik Altınay, “bu efsanenin mutaassıb Hıristiyanların pek ziyade hoşlarına gittiğini”⁶² ifade ediyorsa da Albertus'un, farklı bir maksatla bu mistik anlatımı benimsemiş olabileceği de akla gelmektedir. Bu bakımdan dönemin siyasi

⁵⁶ Willermus, *age*, s. 49; Aleksios, Mart 1095'teki Piacenza Konsili'ne temsilcilerini yollayarak yardım talebini yinelemişti. Dolayısıyla doğuda yaşananlardan genel manada haberi olan papa, konsilde, yardım isteyen Doğulu Hıristiyanlara yardım götürme gerekliliğini dile getirmiştir. Fulcherius, *age*, s. 50; Demirkent, *age*, s. 3-4.

⁵⁷ Willermus, *age*, s. 53.

⁵⁸ Albertus, *age*, s. 3.

⁵⁹ Sybel, *age*, s. 61; Antakya Destanı'nda Pierre, seferin mimarı ve başlatıcısı olarak gösterilir. Alfred Foulet, “The Epic Cycle of the Crusades”, *A History of the Crusades*, VI, The University of Wisconsin Press, Madison 1989, s. 103; Douglas O. Chappell, *The “People’s Crusade” as a Separate and Integral Element of the First Crusade*, (Unpublished Master Thesis), USA 2015, s. 15.

⁶⁰ Sybel, *age*, s. 226; Conor Kostick de papa ve Pierre'in faaliyetlerinin hiçbir şekilde bağdaştırılmadığını ve papanın faaliyetleri ortada olduğuna göre Albertus'un sözlü (manzum) gelenekten etkilenecek bu kayıtları düştüğünü kaydetmektedir. Kostick, *age*, s. 174.

⁶¹ Runciman, *age*, s. 258-259; Albertus ve eseri için Bkz. Susan B. Edgington, “Albert of Aachen”, *The Crusades An Encyclopedia*, I, (Ed. Alan V. Murray), Oxford 2006, s. 25-26.

⁶² Altınay, *age*, s. 39.

durumunu da göz önünde bulunduran İhsan Arslan ve Süleyman Genç'in değerlendirmeleri, Albertus'un bu tavrını açıklamak için faydalı olabilir:

(...) bu iddia, modern Orta Çağ tarihçileri tarafından kabul görmemektedir. Albertus'un diğer tüm çağdaş kronikçilerin aksine neden böyle bir iddia ortaya attığı sorusunun cevabını dönemin siyasî yapısında aramak gerekmektedir. Kendisi de Alman olan Albertus, IV. Henry ile Papa II. Urbanus arasında hüküm süren çekişmede muhtemelen tercihini ırkdaşı imparatorun yanı sıra yapmış, eseri boyunca da gerek Urbanus'un gerekse onun Birinci Haçlı Ordularındaki temsilcisi Le Puy Piskoposu Adhemar'ın rolünü ikinci plana itmiştir.⁶³

Ayrıca Willermus'un, Pierre ile Kudüs Patriği arasında geçen konuşma dolayısıyla Bizans'a dair verdiği bilgiler de benzer bir siyasi tavra işaret etmektedir.

Anna Komnena'nın bu konudaki tavrı daha anlaşılır bir durumdur. Çocukken Haçlı seferine şahit olarak Haçlı liderlerini gören yazarın da dönemin önemli siyasi - dinî olaylarının etkisinden kurtulmadığını düşünebiliriz. Anna Komnena, Bizans ile uzun yıllardır savaş halinde olan Normanların Haçlı seferine katılma maksatlarından şüphe duyduğunu belirtip bunları yererken; Pierre ve taraftarlarının samimi dindarlığına⁶⁴ atıfta bulunmuştur. Papanın adını hiçbir şekilde anmaması da 1054 yılında kiliseleri kesin olarak ayıran dinî kavgaların bir yansıması olmalıdır.

3. Modern Tarih Yazımında Pierre L'Ermite

Pierre L'Ermite'in modern tarih yazımına yansımalarına baktığımızda burada da taban tabana zıt farklılıklar görmemiz mümkündür. Ana kaynaklardaki farklılıklar gibi modern araştırmalarda da Pierre L'Ermite algısı değişmekte; bir kısım araştırmacı onu -Albertus ve Willermus'un rivayetlerini esas alarak- göklere çıkarırken diğerleri onun "sefil ve korkak biri" olduğunda ittifak etmektedir. Hamaset ve dinî coşkudan uzak duran daha gerçekçi yazarların anlatımının Birinci Haçlı Seferi'nin ana kaynaklarına uygun olması şaşırtıcı değildir. Zira bu yazarlar, Albertus ve Willermus'un rivayetlerini ya dikkate almamışlar ya da gerçek dışı bulduklarını beyan etmişlerdir. Buna karşılık sadece mezkûr iki yazarın kayıtlarına odaklananlar ise azizler derecesine yükselttikleri mistik, gizemli, ilahi bir sesle konuşan Pierre L'Ermite'i Haçlı seferinin mimarı olarak sunmuşlardır. Böylece gereğinden fazla parlatılan Pierre L'Ermite ve gereğinden fazla ikinci plana itilen Papa Urbanus vurgusu, hamasetin ve gerçek dışılığın ağır bastığı bir anlatıyı ortaya çıkarmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak Haçlı Seferleri Tarihi üzerine yapılan onca çalışma, Pierre L'Ermite konusundaki karmaşayı içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir. Nitekim onun Kudüs'e bir hac

⁶³ İhsan Arslan - Süleyman Genç, "Albertus Aquensis'in Historia Ierosolimitana Adlı Eserine Göre I. Haçlı Seferi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, X / 51 - 2017, s. 232; Aynı şekilde Douglas O. Chappell de Albertus'un, IV. Heinrich taraftarı olduğundan, olayları ona taraftar olanların bakış açısından verdiğini düşünmektedir. Chappell, *age*, s. 15.

⁶⁴ Steven Runciman'ın ifadesine göre taraftarları, Pierre'in kendilerini içinde buldukları sefaletten kurtaracağına ve "içinde süt ve bal akan ülkeye" götüreceğine inanıyorlardı. Buna kilisenin, hac yoluyla günahların affolunacağı vaadi de eklenince halk kesiminin ruhi durumu ortaya çıkmaktadır. Runciman, *age*, s. 90; Ancak Willermus, Türkler karşısındaki başarısızlığın müsebbibi olarak gördüğü halk için "inatçı, imanı zayıf, itaatsiz" tabirlerini kullanmaktadır. Willermus, *age*, s. 109.

ziyaretinde bulunup bulunmadığı, papa ile görüşüp görüşmediği, onu vaaz etmesi için papanın görevlendirip görevlendirmediği ya da iyi bir lider olup olmadığı gibi hususlarda bir fikir birliğine varmak mümkün olmamıştır.

XIX. yüzyılın sonlarına kadar Haçlı seferini başlatanın Papa II. Urbanus değil de Pierre L'Ermite olduğuna dair genel bir kanı mevcuttu.⁶⁵ Alan yazında bunun tersi anlatımları bulmak mümkünse de hâkim olan tutum, Albertus ve Willermus'un kayıtlarına dayanarak Pierre'i seferin mimarı olarak göstermekti. Fakat zamanla, Pierre'in papa üzerinde herhangi bir etkisi olmadığı ortaya çıktı.⁶⁶ Yukarıda değinildiği üzere Pierre L'Ermite'i Haçlı seferlerinin başlatıcısı olarak görmeye neden olan, anlatımını şifahi haber ve manzum ürünlerle zenginleştiren Albertus'un kayıtları ve Willermus'un bunu daha popüler hale getirmesiydi. Ancak Haçlı kronikleri üzerine önemli çalışmaları bulunan Heinrich Hagenmeyer'in 1879'da yayımladığı eser, Pierre'in bu abartılı rolünün büyük ölçüde efsanelere dayandığını kanıtlayarak geçersiz kıldı. Böylece Gesta geleneğine yönelen araştırmacılar, seferin mimarının Urbanus olduğunda karar kıldılar.⁶⁷

Olayların birbiriyle bağlantısı göz önüne alındığında Pierre'in Kudüs'e bir hac ziyaretinde bulunup bulunmadığı kırılma noktasını teşkil etmektedir. Nitekim Pierre'in hac ziyaretiyle ilgili Albertus ve Willermus'un anlatımlarıyla Anna Komnena'nın arasında da bir ittifak bulunmadığı malumdur. Dolayısıyla Anna Komnena'yı referans alan anlatım, Pierre'i yoldan döndürürken⁶⁸ diğer ikisine yönelenler Pierre'e Kudüs'te büyük işler yaptırmaktadır. Ancak modern araştırmalarda onun Kudüs macerası süslenerek aktarılsa da bu konuya dair şüphe ve itirazlarını belirten araştırmacılar da mevcuttur.⁶⁹ Bu durumda Pierre'in hac ziyaretini kabul etmek, başka soru ve şüphelere zemin hazırlamak ve papa ile görüşmediği anlaşılan Pierre'e yüklenen rol, tarihi gerçekliğin dışına taşmaktadır. Örneğin,

⁶⁵ Örneğin Bkz. Michaud, *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*, s. 80-85; Daniel A. Goodsell, *Peter the Hermit A Story of Enthusiasm*, New York 1906, s. 28-30; John G. Edgar, *The Crusades and the Crusaders*, Ticknor and Fields, Boston 1860, s. 13-16; Estelle Blyth, *Jerusalem and the Crusades*, T.C. & E.C. Jack, London 1913, s. 17-19; Barbara Hutton, *Heroes of the Crusades*, Griffith and Farran, London 1869, s. 14-16; G. E. Sargent, *Sketches of the Crusades*, Henry James Tresidder, London 1860, s. 14-17, 20; James Esq, *The History of Chivalry*, Harper & Brothers, New York 1839, s. 62-66; Peirce, *age*, s. 45-48; Asa H. Craig, *Christian Persecutions*, M. H. Wiltzius Co., Milwaukee 1904, s. 79-80; H. A. Nomiku, *Haçlı Seferleri*, Çev. Kriton Dinçmen, İletişim Yay., İstanbul 1997, s. 22; Charles Mills, *The History of the Crusades for the Recovery and Possession of the Holy Land*, I, London 1822, s. 37-39.

⁶⁶ Steven Runciman, "The First Crusade: Clermont to Constantinople", *A History of the Crusades*, I, The University of Wisconsin Press, Madison 1969, s. 258.

⁶⁷ Chappell, *age*, s. 28; Ancak yazar ileride bu fikri tartışmaya başlayarak Halkın Seferi ile ana Haçlı ordularını birbirinden ayırmaktadır. Hatta Pierre'in Kudüs'ü kurtarmak için vaazlarına Clermont'tan önce başladığını, papanın etki alanı dışında etkili olan Pierre'e IV. Henry taraftarlarının daha yoğun bir şekilde katıldığını ve halkın papa ile Aleksios'un planladıkları seferden farklı bir rota ve zamanlamaya tabi olduğunu yazmaktadır. Chappell, *age*, s. 44-45, 63-64.

⁶⁸ Örneğin; Runciman, *age*, s. 89; Zoe Oldenbourg da Anna Komnena'nın rivayetine dayanarak Pierre'in savaştan ziyade hac ziyaretini amaçladığını düşünmektedir. Zoe Oldenbourg, *The Crusades*, Pantheon Books, New York 1966, s. 50; yazarın böyle düşünmesine orduya benzemeyen Pierre'in takipçilerinin niteliği sebep olmuş görünüyor.

⁶⁹ Pierre'in Kudüs ziyaretine itirazda bulunmayan Râşid Erer, onun "Filistin'de istediği gibi gezip ibadet ettiğini bir tarafa bırakarak, yerli Hristiyanların pek çok işkence çekmekte oldukları efsanesini yaymasını" hakkaniyetli bulmamaktadır. Erer, *age*, s. 19-20; Harold Lamb vd. ise şüphelerini belirtiyor. Lamb, *age*, s. 79; Perdios, *age*, s. 23; Jones, *age*, s. 165; Zoe Oldenbourg, Pierre'in hac ziyaretlerinin zorluğunun farkında olduğunu ve dolayısıyla onun haccetmiş olma ihtimalinin bulunduğunu düşünmekle beraber bunu ispatlayacak bir kanıtın bulunmadığını da dile getirmektedir. Oldenbourg, *age*, s. 49.

Kudüs'ten dönen Pierre L'Ermite'in Clermont Konsili öncesinde vaazlarına başladığı, insanları Haçlı seferi fikrine alıştırdığı, papanın da bunu fırsata çevirerek harekete geçtiği veya Pierre ile görüşen papanın onun projesinden yararlanmak istemesi yönündeki düşünceler gerçeği ifade etmemektedir. Nitekim Joseph François Michaud ve diğerleri, Papa II. Urbanus'un, projesine ilgi duyduğu Pierre'i insanları Haçlı seferine hazırlaması için görevlendirdiğini kaydederken;⁷⁰ meşhur İngiliz tarihçi Edward Gibbon, papanın Pierre'in "görmekli tasarımını alkışlayarak genel bir mecliste destekleyeceğine söz verdiğini, sonra onu Kutsal toprakların kurtuluşunu ilan etmeye teşvik ettiğini"⁷¹ yani Pierre'in gelişini bir ganimet bildiğini dile getirmektedir. Rum tarihçi H. A. Nomiku ise daha gerçek dışı bir değerlendirmeyle Pierre'den kendisine ve dinî çevrelere fayda sağlamayı düşünen papanın, bir konsil toplamaya karar verdiğini ileri sürmüştür.⁷² Ancak Clermont öncesinde vaaz verdiğine dair herhangi bir kanıt bulunmayan Pierre'in, sadece konsilde oluşan coşkuyu yayan biri olduğu kesindir.⁷³

Anlatımlarını tamamen gerçeklikten uzaklaştıran bir kısım araştırmacılar ise Pierre L'Ermite'in papadan önce Clermont'ta halka seslendiğini ve bu olay sonrasında papanın meşhur çağrısını yaptığını iddia etmektedir.⁷⁴ Her ne kadar Willermus'un kayıtlarındaki "aramızda bulunan Pierre" ibaresi esas alınsa da bu düşünceyi desteklemek veya açıklamak mümkün olmamaktadır, zira muasır kaynaklarda Pierre'in papa ile görüştüğüne veya Clermont'ta bulunduğu dair bir kanıt yoktur. Bu bağlamda Pierre'i seferin organizatörü olarak görmenin revaçta olduğu bir dönemde Heinrich von Sybel, "Pierre L'Ermite'in Clermont'ta olamayacağını iddia etmekten kendimi alamayacağım" demiş ve Albertus'un rivayetlerinin hayal ürünü olduğunu; dolayısıyla ana kaynaklara yönelmek gerektiğini belirtmiştir.⁷⁵ Keza Rus yazar Zoe Oldenbourg da Pierre'in konseyden önce Roma'ya gitmediğinin ve papa ile hiç görüşmediğinin tarihi bir gerçek olduğunu dile getirmektedir.⁷⁶ Kaldı ki papanın Pierre ve vaazları hakkındaki düşünceleriyle ilgili hiçbir kayıt da yoktur.⁷⁷

⁷⁰ Michaud, *age*, s. 83; Goodsell, *age*, s. 32; Edgar, *age*, s. 16; J. Mombert, *A Short History of the Crusades*, D. Appleton and Co., New York 1894, s. 21; Hutton, *age*, s. 16; Frederic Duncalf ise bu görevlendirmenin bir ihtimal olduğunu dile getiriyor. Duncalf, *age*, s. 442.

⁷¹ Gibbon, *age*, s. 11.

⁷² Nomiku, *age*, s. 23; George W. Cox'un değerlendirmesine göre papa tarafından görevlendirilen Pierre'in vaazları etkili olmuş, toplum, Clermont'a hazır hale gelmiş ve dolayısıyla Pierre, papanın işlerini kolaylaştırmıştı. George W. Cox M. A., *Haçlı Savaşları Tarihi*, Çev. İhsan Duru, Ark Yay., İstanbul 2018, s.45-47; Keza J. Mombert de vaazlarıyla etkili olan Pierre'in Urbanus'a Kutsal Mezar ve Kutsal Savaş'ın yolunu açtığını / hazırladığını kaydederken; Charles Mills, Pierre'in anlattıklarını papanın Bohemond ile görüştüğünü ve onun da bunu tasvip ettiğini yazmıştır. Mombert, *age*, s. 22; Mills, *age*, s. 39.

⁷³ Denton, *age*, s. 330; James M. Ludlow'un ifadesiyle Pierre'i, başkaları tarafından belirlenen bir projeden esinlenen ve bunu yayan biri olarak kabul etmek gerekmektedir. Ancak onun, sefere katılım konusunda yaptığı katkıyı da göz ardı etmemek gerekir. Ludlow, *age*, s. 72-73; Christopher Tyerman, *The Crusades: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2004, s. 22; Pierre L'Ermite efsanesine inanmayan T. A. Archer, papanın, Haçlı seferini basit bir papaza devretmiş olma ihtimalini makul bulmamaktadır. T. A. Archer, *The Crusades the Story of the Latin Kingdom of Jerusalem*, G. P. Putnam's Sons, New York 1900, s. 26.

⁷⁴ Goodsell, *age*, s. 36-37; Nomiku, *age*, s. 23.

⁷⁵ Sybel, *age*, s. 350; Runciman, *age*, s. 89; Demirkent, *age*, s. 11-12; Archer, *age*, s. 26; Ludlow, *age*, s. 72.

⁷⁶ Oldenbourg, *age*, s. 78.

⁷⁷ Runciman, *age*, s. 90.

Buradan hareketle Pierre'in kendi inisiyatifi ile vaazlar vermeye başladığını kabul edebiliriz.⁷⁸

Dikkat çeken bir diğer husus da Pierre'in hedef kitlesinin alt tabakaya mensup askerî vasfı olmayan insanlardan oluştuğu ve etki alanının kısıtlı olduğudur. Ancak tüm araştırmacıların hemfikir oldukları üzere Pierre'in, bu kalabalıklar üzerinde etkisi oldukça büyüktü. Alanın önemli isimlerinden Thomas Asbridge'nin tabiriyle “günümüz standartlarında bir serseri sayılabilecek Pierre”, daha o zamanlar bir “peygamber” gibi algılanmış ve Balkan topraklarına kadar kitlesi üzerinde tam bir otoriteye sahip olmuştur.⁷⁹ Pierre'i daha makul ölçülerde değerlendiren Steven Runciman da “yüzü, üzerine bindiği ve halk tarafından hemen hemen kendisi kadar hürmet gören eşeğinin suratına şaşılacak kadar benzeyen” bu adamın insanlar üzerindeki etkisini “aşağılık görünüşüne mukabil kendisinde insanların ruhlarını harekete getiren bir kudret vardı; üstünden nev'i şahsına özgü bir kudret fişkırır gibi idi” sözleriyle dile getirmiş; Işın Demirkent de aynı düşünceyi paylaşmıştır.⁸⁰

Ancak bu gerçeği uç boyutlara taşıyan araştırmacılar, yüceltici bir tutumla hareket ederek Haçlı seferinde itibar kaybına uğrayan Pierre'i aklamaya çalışmışlardır. Bunun en bariz örneği, Pierre'in firarıyla ilgili anlatımdır. Zira Pierre'in Antakya'da ordudan kaçışına ilişkin başta Anonim Gesta olmak üzere dönem kaynaklarındaki kayıtlar tartışma konusu yapılmış ve Jean Flori, Pierre'in kaçışıyla ilgili verilen bilgileri şüpheli bulmuştur. Wilhelm ve Guy the Red'in firar ettiğini kaydeden Radulphus'u esas alan Flori, Guy'un daha sonra önemli biri haline geldiğinden “Gesta Francorum yazarının böylesine önemli bir kişinin ismini mütevazı keşif Pierre'in ismiyle değiştirmeyi tercih etmiş olabileceğini” iddia etmiştir.⁸¹ Ancak modern araştırmaların Pierre'i aklama gayretlerine rağmen, Pierre'in firar etmesiyle birlikte eski konum ve itibarını kaybettiği kesindir. Bu konuda Aydın Usta, Pierre gibi kült⁸² bir şahsiyetin firarını hayret verici bulmuş; ordunun psikolojisini bozacağından korkulduğu için peşine düşüldüğünü ve önceki faaliyetlerine binaen affedildiğini belirtmiştir. Fakat bu davranışıyla gözden düşen ünlü vaiz, geçmişteki saygınlığını bir daha kazanamamıştır.⁸³

Üzerinde durulması gereken başka bir husus ise Pierre'in liderliğidir ki onun bunda ne denli başarılı olduğu tartışmaya açık bir konudur.⁸⁴ Ancak genelde tercih edilen,

⁷⁸ Simon John, *Godfrey of Bouillon*, Routledge, New York 2018, s. 93.

⁷⁹ Asbridge, *age*, s. 61; Kaleli, *age*, s. 194-195; Güray Kırpık, *Doğunun ve Batının Gözünden Haçlı Seferleri*, Selenge Yay., İstanbul 2009, s. 59.

⁸⁰ Runciman, *age*, s. 89; Demirkent, *age*, s. 11.

⁸¹ Flori, *agm*, s. 948; Ancak yazar başka bir yerde Pierre'e bu görevin verilmesinin bir sebebi olduğunu, zira yeteneksizliği ve yüz kızartıcı bir şekilde kaçmış olmasının onu itibarsızlaştırıp gözden düşürerek güvenilmez ve şüpheli biri haline getirdiğini kaydetmişti. Flori, *agm*, s. 946; Conor Kostick, Flori'nin fikrini benimsemiş olsa da “eğer Pierre Ocak ayında kaçmış bile olsa Haziran ayında elçiliğe getirilecek kadar itibarını tekrar kazanmış olmalı” demekle ihtiyatlı davranmıştır. Conor Kostick, *The Social Structure of the First Crusade*, Brill 2008, s. 126-127.

⁸² Nitekim “cennetten geldiğini iddia ettiği bir mektup taşıyan Pierre” bile kuşatmadan kaçıp evine dönmek istemişti. Thomas F. Madden, *The Concise History of the Crusades*, Rowman & Littlefield, United Kingdom 2014, s. 26.

⁸³ Aydın Usta, *Haçlı Hikâyeleri*, Yeditepe Yay., İstanbul 2017, s. 27-28.

⁸⁴ Örneğin Douglas O. Chappell, Pierre L'Ermite'i Peter G. Northouse'nin *Leadership Theory* adlı eserindeki kıstaslara dayanarak değerlendirmekte ve onun başarılı bir lider sayılabileceği sonucuna ulaşmaktadır. Yani yazar, Pierre'i tam başarılı bulmasa da Balkanlar'daki kayıpları en aza indirmek için verdiği çabayı, ordusunu teşvikini ve imparatorun orduyu iase için istediklerini takdire şayan bulmaktadır. Ancak Pierre'in, taraftarlarını kontrol etmekte zorlandığını hatta bu kontrolü kaybettiğini itiraf etmişse de o da başarısızlığı asi, yağmacı güruha havale / fatura

kaynakların da yaptığı gibi⁸⁵ Pierre'in kitesinin disiplinden yoksun, kural tanımayan, yağmacı bir güruh olduğu şeklindeki kolaycı yaklaşımdır. Buna karşılık onun sadece hitabetinin etkisiyle insanları sonu ölüm olan bir maceraya sürüklemesini bir başarı kabul etmeyen yazarların eserlerinde Pierre, gerçeğe daha uygun değerlendirilmektedir. Örneğin Steven Runciman, Pierre'in bir lider olarak olaylara hâkim olamadığı kanaatindedir. Bu durum, henüz 20 Haziran'da ulaştıkları Semlin'de gün yüzüne çıkmıştı. Ayakkabı alışverişinde yaşanan küçük bir kavga, büyük bir savaşa dönüşmüş ve Pierre'in itirazlarına rağmen 4 bin kadar Macar katledilip büyük bir tahribat yapılmıştı. Yine Sofya yakınlarında yaşanan çatışmalar esnasında ordunun önünde ilerleyen ve durumdan haberdar olmayan Pierre, her ne kadar hızla geri dönüp çatışmaları sonlandırmaya çalışmışsa da olaylara hâkim olamamıştı. Anadolu'ya geçiş ile birlikte Rinaldo liderliğinde İtalyan ve Almanların bağımsız davranmaları, Pierre'in taraftarları üzerindeki etkisinin daha da zayıflamasına ve ciddi bir otorite sorununun ortaya çıkmasına neden olmuştu.⁸⁶ Bu bağlamda Pierre'in Haçlı seferini organize ettiğini her fırsatta dile getiren Michaud da onun aslında başarısız olduğunu şu sözleriyle itiraf etmektedir: “bahsi geçen Pierre, bu olayı becerikli diliyle hazırladıktan sonra ziyaretçiler kalabalığı içinde kaybolarak nihayet kendi eseri olan bu muharebeler arasında nüfuz elde etme, kendi nefisini tatmin etme değil, varlığını bile belli edemedi.”⁸⁷

Taraftarlarını ölüme sürükleyen Pierre'in başarısızlığı, ana Haçlı ordusuna katıldıktan sonraki faaliyetlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Antakya'daki kaçışıyla karizmasını diplere çekmişse de Haçlı liderleri, ayak takımı, yağmacı, yamyam ve fakirler üzerinde sahip olduğu etki nedeniyle bunlarla ilgili işleri Pierre'e havale etmişlerdir.⁸⁸ Raimundus'un Arka Kalesi'nin kuşatmasına dair yukarıda zikredilen kaydı bunun açık delilidir. Keza Harold Lamb da ayak takımının lideri olarak görülen Pierre'in konumunu, kuşatmada nasıl bir yol izleneceğiyle ilgili yapılan liderler toplantı vesilesiyle dile getirmektedir. Haçlı liderlerinin önem sırasına göre oturma planını tasvir eden yazar,⁸⁹ sözlerine şu şekilde devam etmektedir: “yarım dairenin önünde daha alt seviyedeki baronlar oturur ya da ayakta dururdu. Aralarında,

etmiştir. Ayrıca yazarın, değerlendirmelerine Albertus, Fulcherius ve Anna Komnena'nın eserlerindeki kayıtları esas almış olması da dikkat çekicidir. Douglas O. Chappell, “Leadership Style of Peter the Hermit During the First Crusade”, University of the Cumberland, 2017, s. 1-14.

⁸⁵ Anna Komnena'nın kaydına göre imparator, tavsiyelerini dinlemediği için Pierre'e kızmıştı. Buna karşılık Pierre, akıllarına eseni yaparak Türklerin elinde can verenleri suçlamış ve Efendimiz, bu “hırsız” ve “eşkıyaların” Kutsal Mezar'da saygı duası etmelerini istemedi açıklamasında bulunmuştur. Komnena, *age*, s. 308.

⁸⁶ Runciman, *age*, s. 97-101; Kostick, *The Siege of Jerusalem*, s. 10; Nitekim Willermus, halkın Balkanlar'daki faaliyetlerini anlatırken bu durumu gözler önüne sermektedir. Bkz. Willermus, *age*, s. 62-64; Otorite sorununa değinen Peter Tudebodus da Haçlıların taşkınlıklarını dile getirmekte ve Halkın Seferi'nin sonunu getiren olaylara değinerek “bu esnada Pierre L'Ermite, ne emirlerine itaat eden ne de nasihatlerine kulak veren, münakaşa halindeki toplulukların aralarını bulamadığından Konstantinapol'e dönmüştü” diye yazmaktadır. Peter Tudebodus, *age*, s. 64.

⁸⁷ Michaud, *age*, s. 129.

⁸⁸ Conor Kostick'in değerlendirmesine göre Anadolu'daki yenilgiye kadar başrol oynayan Pierre, bundan sonra diğer liderlerin gölgesinde kaldı. Savaşı olmayan unsurlar üzerinde hala etkisi bulunmakla beraber elinde, kendisine tanınan statü dışında başka bir şeyi yoktu. Kostick, *age*, s. 133.

⁸⁹ Lamb, *age*, s. 158-159.

yitirilmiş bir Haçlı savaşının hayaleti, Keşiş Pierre, kirli cübbesi içinde yer alıyordu. Söyleyecek bir şeyi yoktu, çünkü artık sadece ayak takımının lideri idi.”⁹⁰

Tüm bu menfi örnek ve açıklamalara rağmen Pierre, çabucak gözden çıkarılmış biri değildir. Bu noktaya dikkat çeken Marilyn Tyler Waggoner, Albertus’un, “meydana getirdiği Pierre L’Ermite efsanesini” anlatırken ona itibar kazandırma gayretine düştüğünü zira kesinlikle sıradan bir papaz olmayan Pierre’in ordusunu kaybettiğini, bir maskaraya dönüştüğünü ve alay konusu haline geldiğini düşünmektedir.⁹¹ Ancak Albertus’un bu tutumu, Pierre L’Ermite konusunda araştırmacıların şüpheye düşmelerine neden olmuştur.⁹² Bu şüphe de William Denton’un ifadesiyle -artık Urbanus’un Haçlı seferinin mimarı olduğuna emin olsak bile- “Pierre’in efsanesinin ilk Haçlı seferinin hikâyesine dönüşmesinden ve bu inancın uzun yıllar devam etmesinden” kaynaklanıyor olmalıdır.⁹³

Günümüzde artık Haçlı seferinin papanın inisiyatifi ile ortaya çıktığı ve Pierre’in bu coşkuyu yayan biri olduğu kabul görmektedir. Öncelikle Papa Gregorius’un bu konuda altyapı oluşturduğu ve onun “Kutsal Savaş” çağrısının Clermont’un habercisi olduğunu düşünebiliriz.⁹⁴ Peter M. Holt, Papa Urbanus’un çağrısının, zannedildiği gibi sıradan bir keşişin etkili sözlerinin ürünü olmadığını, sağlam bir altyapısı bulunduğunu, “onlarca yıldır gelişmekte olan papalık politikalarının tek bir kanalda toplanmasını temsil ediyordu” sözleriyle açıklamış; bunun papalığın, Bizans, Batılı hükümdarlar ve Normanlarla olan ilişkileriyle bağlantılı olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Urbanus, karışık dinî kavga ve siyasi hesapların; Pierre ise “karizmatik ve akıldışı unsurun” temsilcisiydi.⁹⁵

Temel problemimize, yani Haçlı Tarihi yazımında Pierre’nin rolü ve imajına dönecek olursak, mezkûr yüzyılda Pierre’in, demagog, vizyon sahibi hatta aziz olarak tanımlandığına bile şahit oluruz.⁹⁶ Ancak günümüzde, Pierre’in Haçlı seferinde anlatıldığı gibi başrol oynamadığı ve seferi gerçekten II. Urbanus’un organize ettiği çeşitli araştırmalarda ortaya konulmuştur. Harold Lamb bu gerçeği “geçtiğimiz yüzyıla kadar ilk Haçlı seferini telkin

⁹⁰ Lamb, *age*, s. 159; Heinrich von Sybel de Pierre’in bir süre sonra ayak takımının ve dilencilerin (ki bunların bir kralları da vardı) manevi lideri ve azizleri konumuna geldiğini ve kural tanımayan bu Tafur denen dilencilerin daha sonra yamyamlık yaptıklarını dile getirmektedir. Sybel, *age*, s. 30-31.

⁹¹ Marilyn Tyler Waggoner, *Relations of the Emperor Alexius with the First Crusaders*, University of Louisville, (Unpublished Master Thesis), USA 1948, s. 30-31.

⁹² Araştırma eserlerde Papa II. Sylvester, Papa VII. Gregorius ve Papa II. Urbanus’un Haçlı seferi ruhunu yansıtan faaliyetleri dile getirilmekle beraber yine de Urbanus’u meşhur çağrısını yapmaya Pierre’in teşvik etmiş olabileceği şüphesine yer verilmektedir. Jonathan Riley - Smith, “The Crusading Movement and Historians”, *The Oxford History of the Crusades*, (Ed. Jonathan Riley - Smith), Oxford University Press, New York 1999, s. 2; Örneğin Bkz. Kostick, *age*, s. 3; Denton, *agm*, s. 330-331; Charles R. Glasheen, “Provisioning Peter the Hermit: from Cologne to Constantinople, 1096”, *Logistics of Warfare in the Age of the Crusades*, (Ed. John H. Pryor), Ashgate Publishing Company 2006, s. 119.

⁹³ Denton, *agm*, s. 330.

⁹⁴ Holt, *age*, s. 16, 18; Asbridge, *age*, s. 32.

⁹⁵ Holt, *age*, s. 17, 19. Kaynaklar, Pierre’in vaazlarıyla pek çok kimse üzerinde etkili olduğunu kaydetmişlerse de bu vaazların içeriğine dair bilgi vermemişlerdir. Modern yazımın, elinde cennetten geldiğini söylediği bir mektupla vaaz verdiğini kaydettiği Pierre’in halka ne söyledikleriyle ilgili herhangi bir kayıt mevcut değildir. Vaazlarında Kudüs’te yaşananlara veya Tanrının kendisini görevlendirdiğine dair bir söyleminin olup olmadığını bilmemek de vaazlarının Urbanus’un çağrısında olduğu gibi kabul edilebilecek mesajlar içerdiğini tahmin edebiliriz. Goodsell, *age*, s. 32-33; Kostick, *age*, s. 3; Madden, *age*, s. 16; Oldenbourg, *age*, s. 79; Chappell, *age*, s. 45-46.

⁹⁶ Oldenbourg, *age*, s. 79; Örneğin Michaud, Pierre’den bahsederken onun “velilik gibi seçkin bir sığata sahip olduğunu” yazıyor. Michaud, *age*, s. 81.

edenin Münzevi Pierre olduğu zannediliyordu. Bugün ise kesin olarak bilmekteyiz ki, Pierre, ancak Urbanus'un Clermont'taki çağrılarında sonra bu konuda vaazlar vermeye başladı. Her ne kadar Münzevi, Haçlıların öncülerine liderlik etmişse de, durum böyledir. Bugün Urbanus'un Haçlı seferini planladığı, ilan ettiği ve Haçlıların Avrupa'da olduğu süre boyunca bunu idare ettiğini gösteren açık deliller mevcuttur"⁹⁷ sözleriyle çok güzel özetlemiştir. Sonraki satırlarda yazar,

*Yüzyıllar boyunca Haçlı seferinde bulunan gerçek kişilerin - Adsız, Raymond ve Fulcherius - kronikleri, Keşiş Pierre, Godefroi ve daha az abartılmış olmak kaydıyla Normandiyalı Robert hakkındaki efsanelerin gölgesinde kaldı. Oysa erken dönem hikâyelerde, Godefroi'in Haçlı seferi süresinde neredeyse hiçbir şey yapmadığı, Münzevi Pierre'in bilinmez kaderlerine yürüyen adamları üzerinde Varlıksız Walter'dan daha az kontrol sahibi olduğu, Uykucu Dük'ün, cesur savaşına rağmen, neredeyse her girişimde etkin rol oynayan kuzeni Flandre Kontu'ndan daha az hizmet verdiği açıkça görülmektedir.*⁹⁸

diyerek Haçlıların öncülerine liderlik eden Pierre'in tarihteki rolünün büyütülmesine de karşı çıkmaktadır. Dana C. Munro ise Pierre'in ilk haçlı seferinin organizatörü olduğuna dair inancın çoktan terk edildiğini, bu konudaki sorumluluğun Urbanus'a ait olduğunu söylerken;⁹⁹ bir başka yerde Pierre'in ilk haçlı seferinden önce asla Kudüs'te olmadığını, Haçlı seferini duyurması için Urbanus'u teşvik etmediğini, Clermont'ta konuşmadığını, vaazının birkaç ay ve Fransa'nın küçük bir kısmı ile sınırlı olduğunu ve hiçbir şekilde "haçlı seferinin doğrudan nedeni" olmadığını dile getirmektedir.¹⁰⁰ Aynı fikri destekleyen Jonathan Riley-Smith'e göre de papa, kendisini "seferin baş yaratıcısı", seferi de "kendisine ait bir şey" olarak görüyordu.¹⁰¹

⁹⁷ Lamb, *age*, s. 325.

⁹⁸ Lamb, *age*, s. 340; Harold Lamb'ı teyit eden Douglas O. Chappell de askerî vasfı bulunmayan Pierre'in, halkın seferinin iki ayrı grubuna komuta eden Gottschalk ve Kont Emicho'ya nisbetle daha az başarılı olduğunu düşünmektedir. Chappell, *age*, s. 50.

⁹⁹ Dana C. Munro, "The Speech of Pope Urban II at Clermont, 1095", *The American Historical Review*, XI / 2 - 1906, s. 231.

¹⁰⁰ Dana C. Munro, *Urban and the Crusaders*, The Department of History of the University of Pennsylvania, Philadelphia 1901, s. 19; William Denton da onun vaazlarının sınırlı bir alanda etkili olduğunu düşünmektedir. Denton, *agm*, s. 330.

¹⁰¹ Jonathan Riley-Smith, *Haçlılar Kimlerdi?*, Çev. Berna Kılınçer, Bileşim Yay., İstanbul 2005, s. 43; Cahen, *age*, s. 76; Harold Lamb, seferin mimarının Urbanus olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: "Urbanus, mezar kitabesinde vurgulandığı ve bizzat Haçlıların yazdığı gibi, Haçlı seferinin tek mimarıdır. Zamanın kroniklerini okurken, bunu gözden kaçırmak olanaksızdır." Lamb, *age*, s. 325; Clermont, bir başlangıcı ifade etse de Haçlı seferi fikrinin (Kutsal Savaş) gelişmesinde Papa II. Sylvester ve özellikle Papa VII. Gregorius öncüdür. Ancak bu düşünceyi "kuvveden file çıkarmak" fırsatına II. Urbanus sahip olmuştur. Asbridge, *age*, s. 59; Altınay, *age*, s. 33; Aydın Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, s. 39; Kaleli, *age*, s. 76-77; Michaud, *age*, s. 44-45; Esq, *age*, s. 60.

Sonuç

Birinci Haçlı Seferi'nin görgü şahidi yazarlarına nispetle daha fazla bilgi kaynağına sahip olan Albertus'un sözlü geleneği de kullanması ve özellikle Antakya Destanı'na dayanarak Pierre L'Ermite'i Haçlı seferinin mimarı olarak sunması, Willermus örneğinde görüldüğü üzere hem kendinden sonraki tarih yazıcılarını hem de modern literatürü etkilemiştir. Kaynakların, ilgi çekici ve karizmatik bir karakter olduğu hususunda ittifak ettikleri Pierre L'Ermite'in, -yukarıda teferruatıyla ifade edildiği üzere- Albertus tarafından ilahi motifli bir hikâyeye Haçlı seferinin orijinine yerleştirilmesi, onu daha da mistik bir hale getirmiştir. Willermus'un katkıda bulunarak geliştirdiği bu hikâyeye, günümüz tarih yazımını da etkilemiş ve özellikle XIX. yüzyıl boyunca Pierre L'Ermite'in Haçlı seferinin mimarı olduğu tekrar edilemiştir.

Dolayısıyla Birinci Haçlı Seferi'nin muasır kaynaklarına yönelen araştırmacılarla Albertus, Willermus ve Anna Komnena'yı referans alanlar arasında çok ciddi farklılıklar meydana gelmekte ve Pierre'i muasır kaynaklar temelinde değerlendirenlerin anlatımı -mistik olaylardan arındırıldığı için- daha gerçeği ifade etmektedir. Yani modern tarih yazımındaki farklılıkların sebebi, temelde kimin referans alındığıyla ilgilidir. Ancak mistik Pierre L'Ermite karakterinin daha etkili / ilgili çekici bir şekilde kullanılmak istenmesi bazen gerçekliğin dışına çıkılmasına da neden olmaktadır. Nitekim bir kısım araştırmacının, Albertus, Willermus veya Anna Komnena'yı referans alarak başladıkları anlatımlarında bunlarla kifayet etmeyerek bunun da dışına çıktıkları görülmektedir ki bunun en bariz örneği de kuşkusuz, Pierre'in Clermont'ta papadan önce halka hitap etmesidir.

XIX. yüzyılda oluşan literatürde, Pierre L'Ermite'e dair yazılanların itimada layık olmadığı yapılan birçok yetkin araştırmada ortaya konmuş durumdadır. Zira Haçlı seferinde papayı ve kiliseyi bu kadar dışarıda tutmak ve Haçlı seferini sıradan bir keşişin faaliyet ve telkinlerinin ürünü olarak göstermek inandırıcı değildir. Dolayısıyla bu yazımın artık geçersiz olduğunu ve Pierre'in kendisine yakıştırılan konum ve etkiye kesinlikle sahip olmadığını rahatlıkla kabul edebiliriz. Ancak tüm delil ve mantıkî değerlendirmelere rağmen söz Haçlı seferinin orijinine geldiğinde araştırmacılar, yine de Pierre L'ermite ihtimalini zikretmeden geçmemektedirler.

Kaynaklar

- Albertus Aquensis (Albert of Aachen), *Historia Ierosolimitana (History of the Journey to Jerusalem)*, Tran. Susan B. Edgington, Oxford University Press, New York 2007.
- Altan, Ebru, *Antakya Haçlı Prinkepsliği Tarihi Kuruluş Devri (1098-1112)*, TTK Ankara 2018, s.77.
- Altınay, Ahmet Refik, *Haçlılar (1095-1291)*, Haz. Güray Kırpık, Ötüken, İstanbul 2007.
- Anna Komnena, *Alexiad (Anadolu'da ve Balkan Yarımadası'nda İmparator Alexios Komnenos Dönemi'nin Tarihi, Malazgirt'in Sonrası)*, Çev. Bilge Umar, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1996.
- Anonim *Haçlı Tarihi (Gesta Francorum et Aliorum Hierosolymitanorum)*, Çev. Ergin Ayan, Selenge Yay., İstanbul 2013.
- Anonim *Süryani Vakayinamesi (I. ve II. Haçlı Seferleri Vakayinamesi)*, Notlar: H. A. S. Triton, Türkçe Çev. Vedii İlmen, Yaba Yayınları, İstanbul 2005.
- Archer, T. A., *The Crusades the Story of the Latin Kingdom of Jerusalem*, G. P. Putnam's Sons, New York 1900.
- Arslan, İhsan - Süleyman Genç, "Albertus Aquensis'in Historia Ierosolimitana Adlı Eserine Göre I. Haçlı Seferi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, X / 51 – 2017, s.231-253.
- Asbridge, Thomas, *Haçlı Seferleri*, Çev. Ekin Duru, Say Yay., İstanbul 2014.
- Ayan, Ergin, "Fatımiler, Selçuklular ve Haçlılar Arasında Kudüs", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, II / 1 – 2019, s.1-12.
- Azîmî, *Azîmî Tarihi, Selçuklularla İlgili Bölümler (H. 430-538= 1038/39-1143/44)*, Metin, Çeviri, Notlar ve Açıklamalar: Ali Sevim, TTK, Ankara 2006.
- Blyth, Estelle, *Jerusalem and the Crusades*, T.C. & E.C. Jack, London 1913.
- Cahen, Claude, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, Çev. Mustafa Daş, Yeditepe Yay., İstanbul 2010.
- Chappell, Douglas O., *The "People's Crusade" as a Separate and Integral Element of the First Crusade*, (Unpublished Master Thesis), USA 2015.
- Chappell, Douglas O., "Leadership Style of Peter the Hermit During the First Crusade", University of the Cumberland, 2017, s.1-14.
- Charanis, Peter, "Byzantium, the West and the Origin of the First Crusade", *Byzantion*, XIX / 1949, s. 17-36.
- Cox, George W., *Haçlı Savaşları Tarihi*, Çev. İhsan Duru, Ark Yay., İstanbul 2018.
- Craig, Asa H., *Christian Persecutions*, M. H. Wiltzius Co., Milwaukee 1904.
- Demirkent, Işın, "Haçlı Seferleri Düşüncesinin Doğuşu ve Hedefleri", *Tarih Dergisi*, XXXV (Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Hatıra Sayısı), İstanbul 1994, s.65-78.
- Demirkent, Işın, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, TTK, Ankara 1996.
- Demirkent, Işın, *Haçlı Seferleri*, Dünya Yay., İstanbul 2004.
- Denton, William, "The Crusades and the Papacy", *The Historians' History of the World*, VIII, (Ed. Williams, Henry Smith), Hooper & Jackson, London 1908, s.330-357.
- Duncalf, Frederic, "The Peasants' Crusade", *The American Historical Review*, XXVI / 3 – 1921, s.440-453.
- Edgar, John G., *The Crusades and the Crusaders*, Ticknor and Fields, Boston 1860.
- Edgington, Susan B., "Albert of Aachen", *The Crusades An Encyclopedia*, I, (Ed. Alan V. Murray), Oxford 2006, s.25-26.

- Erer, Râşid, *Türklere Karşı Haçlı Seferleri*, Kaknüs Yay., İstanbul 2002.
- Esq, James, *The History of Chivalry*, Harper & Brothers, New York 1839.
- Flori, Jean, "Peter the Hermit", *The Crusades An Encyclopedia*, I, (Ed. Alan V. Murray), Oxford 2006, s.946-948.
- Foulet, Alfred, "The Epic Cycle of the Crusades", *A History of the Crusades*, VI, The University of Wisconsin Press, Madison 1989, s.98-115.
- Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi -Kutsal Toprakları Kurtarmak-*, Çev. İlcan Bihter Barlas, IQ Kültür Sanat Yay., İstanbul 2009.
- Gibbon, Edward, *The Crusades (A.D. 1095-1261)*, London 1869.
- Glasheen, Charles R., "Provisioning Peter the Hermit: from Cologne to Constantinople, 1096", *Logistics of Warfare in the Age of the Crusades*, (Ed. John H. Pryor), Ashgate Publishing Company 2006, s.119-129.
- Goodsell, Daniel A., *Peter the Hermit A Story of Enthusiasm*, New York 1906.
- Guibert of Nogent, *The Deeds of God Through the Franks*, <http://pdfbooks.co.za/library/>, (Erişim Tarihi: 09.01.2019).
- Holt, P. M., *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakın Doğu*, Çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2003.
- http://francoishardy.weebly.com/uploads/3/9/0/6/39064605/corpus_premi%C3%A8re_croisade_copie.pdf (Erişim Tarihi: 10.01.2019)
- Hutton, Barbara, *Heroes of the Crusades*, Griffith and Farran, London 1869.
- Ioannes Zonaras, *Tarihlerin Özeti*, Çev. Bilge Umar, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2008.
- İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, X, Çev. Abdülkerim Özeydin, Bahar Yay., İstanbul 1987.
- İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylu Târîhi Dimaşk*, Tah. H.F. Amedroz, Leyden 1908.
- John, Simon, *Godfrey of Bouillon*, Routledge, New York 2018.
- Jones, J. Sydney, *The Crusades: Biographies*, Thomson Gale, USA 2005.
- Kaleli, Emrullah, "Haçlı Seferleri Zamanında Avrupa'da Antisemitizm (1096-1190)", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XIII / 1 - 2013, s.21-35.
- Kaleli, Emrullah, *Haçlı Seferleri Zamanında Bizans ve Batılılar (1096-1204)*, Gece Kitaplığı, Ankara 2017.
- Kaleli, Emrullah, "Haçlı Seferlerinde Yamyamlık Hadiseleri", *Turkish Studies - Historical Analysis*, XIV / 2 – 2019, s.217-231.
- Kırpık, Güray, *Doğunun ve Batının Gözünden Haçlı Seferleri*, Selenge Yay., İstanbul 2009.
- Koca, Salim, "Haçlı Seferleri Sebep ve Sonuçları Bakımından Nasıl Değerlendirilebilir?", *Akademik Bakış*, X / 20 – 2017, s.15-35.
- Kostick, Conor, *The Social Structure of the First Crusade*, Brill 2008, s.126-127.
- Kostick, Conor, *The Siege of Jerusalem Crusade and Conquest in 1099*, Continuum International Publishing Group, New York 2009.
- Lamb, Harold, *Haçlı Seferleri -Demir Adamlar ve Azizler-*, Çev. Gaye Yavuzcan, İlgi Kültür Sanat Yay., İstanbul 2010.
- Ludlow, James M., *The Age of the Crusades*, Charles Scribner's Sons, New York 1914, s.138.
- Maalouf, Amin, *Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*, Çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2007.
- Madden, Thomas F., *The Concise History of the Crusades*, Rowman & Littlefield, United Kingdom 2014.

- Michaud, J. F., *The History of the Crusades*, I, Eng. Tran. W. Robson, New York 1853.
- Michaud, J. F., *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*, Haz. Güray Kırpık, Lotus Yay., Ankara 2011.
- Mills, Charles, *The History of the Crusades for the Recovery and Possession of the Holy Land*, I, London 1822.
- Mombert, J., *A Short History of the Crusades*, D. Appleton and Co., New York 1894.
- Morrisson, Cecile, *Haçlılar*, Çev. Nermin Acar, Dost Kitabevi, Ankara 2005.
- Munro, Dana C., *Urban and the Crusaders*, The Department of History of the University of Pennsylvania, Philadelphia 1901.
- Munro, Dana C., “The Speech Of Pope Urban II at Clermont, 1095”, *The American Historical Review*, XI / 2 – 1906, s.231-242.
- Müverrih Vardan, “Türk Fütuhât Tarihi (889-1269)”, Çev. Hrant D. Andreasyan, *Tarih Semineri Dergisi*, I / 2, İstanbul 1937, s.154-258.
- Nomiku, H. A., *Haçlı Seferleri*, Çev. Kriton Dinçmen, İletişim Yay., İstanbul 1997.
- Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, XXVIII, Tah. Necîb Mustafa Fevvâz-Hikmet Kaşlı Fevvâz, Beyrut 2004.
- Oldenbourg, Zoe, *The Crusades*, Pantheon Books, New York 1966.
- Ordericus Vitalis, *The Ecclesiastical History of England and Normandy*, III, Tran. Thomas Forester, London 1853.
- Peirce, B. K., *The Recovery of Jerusalem*, Massachusetts Sabbath School Society, Boston 1851.
- Perdios, Stelios Vasilis, *Peter the Hermit: Straddling the Boundaries of Lordship, Millennialism, and Heresy*, Iowa State University (Unpublished Master Thesis), Iowa 2012.
- Peter Tudebodus, *Bir Tanığın Kaleminden Birinci Haçlı Seferi Kudüs'e Yolculuk*, Tercüme ve Notlar: Süleyman Genç, Kronik Kitap, İstanbul 2019
- Radulphus Cadomensis (Ralph of Caen), *The Gesta Tankredi of Ralph of Caen - A History of the Normans on the First Crusade*, Tran. Bernard S. Bachrach, David S. Bachrach, Hampshire 2005.
- Raimundus Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi*, Yay. Haz. Süleyman Genç, Yeditepe Yay., İstanbul 2019.
- Riley, Jonathan - Smith, “The Crusading Movement and Historians”, *The Oxford History of the Crusades*, (Ed. Jonathan Riley-Smith), Oxford University Press, New York 1999, s.1-14.
- Riley, Jonathan - Smith, *Haçlılar Kimlerdi?*, Çev. Berna Kılınçer, Bileşim Yay., İstanbul 2005.
- Runciman, Steven, “The First Crusade: Clermont to Constantinople”, *A History of the Crusades*, I, The University of Wisconsin Press, Madison 1969, s.253-279.
- Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, I-II, Çev. Fikret Işıltan, TTK, Ankara 1992-1998.
- Sargent, G. E., *Sketches of the Crusades*, Henry James Tresidder, London 1860.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân fî Tevârîhi'l-Âyân*, XIX, Tah. Muhammed Enes el-Hınn, Kamil Muhammed el-Harrat, Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2013.
- Süryani Mihail, *Süryanî Patrik Mihail'in Vakâyinâmesi (1042-1195)*, Çev. Hrant D. Andreasyan, TTK'da Yayınlanmamış Nüsha 1944.
- Sybel, Heinrich von, *The History and Literature of Crusades*, Chapman and Hall, London 1861.
- Tyerman, Christopher, *The Crusades: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2004.
- Usta, Aydın, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri –Müslüman-Haçlı Siyasi İttifakları-*, Yeditepe Yay., İstanbul 2008.

Usta, Aydın, *Haçlı Seferlerinde Kuşatma*, Yeditepe Yay., İstanbul 2015.

Usta, Aydın, *Haçlı Hikâyeleri*, Yeditepe Yay., İstanbul 2017.

Various, *The Illustrated London Reading Book*, E-Book 11921, 2004.

Waggoner, Marilyn Tyler, *Relations of the Emperor Alexius with the First Crusaders*, University of Louisville, (Unpublished Master Thesis), USA 1948.

Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği –Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına Kadar- (I-VIII. Kitaplar), Haz. Ergin Ayan, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016.

William of Malmesbury, *Chronicle of the Kings of England: From the Earliest Period to the Reign of King Stephen*, Tran. J. A. Giles, London 1847.



*Resim 1: Pierre L'Ermite, Haçlı seferini vaaz ediyor.*¹⁰²

¹⁰² Hutton, age, s. 9.



Resim 2: Pierre L'Ermite, Haçlılara yol gösteriyor.¹⁰³



Resim 3: Pierre L'Ermite, Haçlı seferini vaaz ediyor.¹⁰⁴

¹⁰³ http://francoishardy.weebly.com/uploads/3/9/0/6/39064605/corpus_premi%C3%A8re_croisade_copie.pdf
(Erişim Tarihi: 10.01.2019)

¹⁰⁴ Various, *The Illustrated London Reading Book*, E-Book 11921, 2004.



MUSTAFA ÂLİ VE EVLİYÂ ÇELEBİ'YE GÖRE
OSMANLILARDA DENİZ KORKUSU
FEAR OF THE SEA (THALASSOPHOBIA) IN THE OTTOMANS
ACCORDING TO MUSTAFA ÂLİ AND EVLİYÂ ÇELEBİ

KERİM İLKER BULUNUR

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Asst. Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Arts and Sciences, History Department


ilkerbulunur@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9533-7532>

Atıf / Citation

Bulunur, K. İ. 2020. "Mustafa Âli ve Evliyâ Çelebi'ye Göre Osmanlılarda Deniz Korkusu". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020), 523-540

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 01.08.2019
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 01.11.2019
Yayın Tarihi-*Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4276>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

MUSTAFA ÂLİ VE EVLİYÂ ÇELEBİ'YE GÖRE
OSMANLILARDA DENİZ KORKUSU
FEAR OF THE SEA (THALASSOPHOBIA) IN THE OTTOMANS
ACCORDING TO MUSTAFA ÂLİ AND EVLİYÂ ÇELEBİ

KERİM İLKER BULUNUR

Öz

Osmanlıların denizden korktukları, denizcilikten anlamadıkları ve denizcilik alanında geri kalmış olduklarına dair iddialar, çoğunlukla birbirleri ile bağlantılı bir şekilde, Osmanlı topraklarını ziyaret eden elçiler, seyyahlar ve resmi devlet görevlileri tarafından yazılan raporlarda, seyahatnamelerde ve eserlerde ifade edilmiştir. Bunlardan faydalanan modern çalışmalarda da benzer görüşler değişik ölçülerde tekrar edilmiştir. Ancak deniz korkusunun modern çağdan önce herhangi bir bölge, devlet ve toplumla bağlantısı olmaksızın çok genel ve doğal bir olgu olduğu genellikle görmezden gelinmiştir. Bu makalenin amacı Osmanlılardaki deniz korkusunu, bu olgunun genelliğini göz önünde bulundurularak ele almaktır. Konu Mustafa Âli'nin Mevâidü'n-Nefâis Fî-Kavâidi'l-Mecâlis ve Evliyâ Çelebi'nin Seyahatname isimli eserlerinde yazdıkları üzerinden değerlendirilmiştir. Bu iki eserin seçilmesinin temel sebebi, yazarlarının deniz korkusunu başından geçen olaylarla birlikte açık ve dolaysız bir şekilde anlatmalarındır.

Anahtar Kelimeler: Deniz korkusu, Osmanlı denizciliği, Evliyâ Çelebi, Mustafa Âli

Abstract

It is mentioned in the governmental reports, travel accounts and other pieces written by the ambassadors, travelers and statesmen who visited the Ottoman lands that the Ottomans were afraid of sea, their knowledge of seamanship was lacking and interconnectedly they were relatively immature in maritime and navigation. Modern studies which make use of such accounts also repeat very similar opinions in different ways. However, they neglect the fact that, before the modern era, thalassophobia (or fear of the sea) is not dependent on any region, state or society. Rather it is a natural and prevalent phenomenon. This article tries to study thalassophobia in the Ottomans by taking mentioned general features of the phenomenon into consideration. It evaluates the topic by analyzing Mustafa Âli's Mevâidü'n-Nefâis Fî-Kavâidi'l-Mecâlis and Evliyâ Çelebi's Seyahatname. This is because these writers give clear and firsthand accounts about their own fear of the sea by offering personal experiences and real stories.

Key Words: Thalassophobia (fear of the sea), Ottoman seafaring, Evliyâ Çelebi, Mustafa Âli

Structured Abstract

The maritime failures of the Ottomans had been attributed to the reports of certain European diplomats and travelers. They argued that the fear of seas among Turks relevant their historical, cultural and geographical backgrounds being far from the maritime tradition and rather dependent on land. The effort to connect the Ottoman hesitation in launching naval operations with cultural and geographical factors is not new in Ottoman historiography. The maritime failures of other Islamic states established in the Eastern Mediterranean basin before the Ottomans had been attributed to similar reasons. However, it is omitted that symptoms of thalassophobia appear in almost every ancient or medieval society. Not only people living inland, but also people living by the sea, shared the same feelings about the sea in the past.

Christopher Columbus' expeditions to America with experienced seafarers who feared the sea are described in his Logbook. Similar fear was probably experienced by European seafarers and travelers who had many times sailed toward various Mediterranean ports. Some travelers have recorded great catastrophes in the sea.

*In Ottoman literature there exist works that describe, directly or indirectly, the people's fear of the sea. These works belong to the genre of "first-hand narratives" or "self narratives". One of those ones is Mustafa Âli's *Mevâidü'n-Nefâis Fî-Kavâidi'l-Mecâlis* and Evliyâ Çelebi's *Seyahatnâme*. The most important feature that distinguishes them is the authors' focus upon the cause-and-effect relations between events. This article deals with the Ottomans' thalassophobia as presented in the works of Mustafa Âli and Evliyâ Çelebi. It discusses whether the fear of the sea creates was the true obstacle for the Ottomans to use maritime routes. It further examines the reasons of their such fear in early modern period.*

Pirate attacks and marine accidents were the two main reasons of fear for the sea. Those who were being captured by pirates lost both their freedom and their belongings. Marine accidents, on the other hand, were being carried out in bad weather conditions, usually resulting in the sinking of the ship and loss of human lives. Such accidents were very common in the early modern period. Unlike marine accidents not far from seashore, accidents in deep water were deadly. This properly explains why people were, and still are, afraid of sea journeys.

Thalassophobia was widespread in older societies. Prior to modern era ships, whose main building material was wood, were not as durable as they are now. The fear of human beings for the sea stems from the probability of accidents caused by in stormy weather.

The two accounts of Mustafa Âli and of Evliyâ Çelebi with regard to sea journeys are similar in many points. Both warn their readers about sea travels, drawing attention to the risks and recommending their complete avoidance. They go further to advise those who would like to give up the overland routes. Although the works of Mustafa Âli and Evliyâ Çelebi are addressed to the Ottoman elite, particularly to the people of the sultan and the palace, it must be taken into account that ordinary people could be included in their wider audience. The modern researcher should keep in mind that such works were not written only for informational but also for entertaining purposes too. Expressions regarding the fear of the seas in these works may be taken as an evidence about the fear of the Ottomans in such cases. It is understood that people generally preferred the sea journeys only because they were faster and less exhausting than the land journeys. When the traveling distance increases, people preferred the sea route. Another factor why to choose the sea routes dealt with the purpose of travelers. Government officials, merchants and pilgrims following a specific schedule made use of the sea routes more frequently than ordinary travelers. Although statistical calculations regarding sea and land journeys are impossible, it may be inferred that sea routes were commonly used by the Ottomans and the fear of seas did not prevent their use.

1. Giriş

Türkler, Anadolu'ya girdikten kısa bir süre sonra denizcilik faaliyetlerine başladılar. Çaka Bey'in 1081-1097 yılları arasında donanması ile Bizans'a karşı yaptığı başarılı savaşlar; Selçukluların sahil kentlerini ele geçirdikten sonra kurdukları tersaneler; Aydın, Mentеше, Saruhan ve Karesi gibi beyliklerin denizlerdeki faaliyetleri bunlardan bazılarıdır. Batı Anadolu sahillerini ele geçiren beylikler, bölgedeki Rum denizcilerle işbirliği yaptılar. Bizans'ın zayıflaması ve Latinlerin bölgede hâkimiyet kurmaları ile birlikte Türk gaziler ile Rum denizciler ortak yağma hareketlerine giriştiler. Bu faaliyetler beyliklerin denizcilik alanında tecrübelerini arttırmalarına önemli katkı sağladı. Osmanlı Devleti, bu beylikleri topraklarına kattığında onların denizcilik mirasını da tevarüs etti.¹

Bununla birlikte Osmanlılar döneminde Batılı seyyahların, elçilerin ve yazarların kaleme aldığı eserlerde/raporlarda Türklerin denizcilik hakkında bilgisizlikleri ve deniz yolculuğundan (veya daha genel bir ifade ile denizden) korktuklarına dair çeşitli yorumlar yer almıştır. Bu iki görüş, çoğunlukla birbirine bağlı ve birbirini destekleyecek şekilde dile getirilmiştir. Bunların dayanak noktası ise Osmanlıların tarihi, kültürel ve coğrafi geçmişlerinin denizcilik geleneğinden uzak ve daha ziyade karaya bağlı olmasıdır.

Bir toplumdaki/devletteki deniz korkusunu kültürel ve coğrafi etmenlere bağlama gayreti sadece Osmanlı tarih yazımına has bir yaklaşım değildir. Osmanlılardan önce Kuzey Afrika ve Doğu Akdeniz sahillerinde hüküm süren İslam devletlerinin denizcilikteki başarısızlıkları da aynı/benzer saiklere bağlanmıştır. Araplardaki deniz korkusu “geniş kara alanlarını kullanmaya alışkın çöl halklarının okyanustaki meçhul tehlikeler karşısında duyduğu köklü tedirginliğin bir yansıması olarak”² açıklanmaya çalışılmıştır. Burada Arapların denizlere karşı mesafeli tutumuna yapılan vurgunun İslam denizciliğinin 11. yüzyılda gerilemeye başlamasını³ açıklamak için öne sürülen görüşlerle ilgili olduğunu söylemeliyiz.⁴ Ancak İslam denizciliğindeki gerilemeyi deniz korkusuna bağlayanlar, İslam devletlerinin 7-10. yüzyıllar arasında Akdeniz'de elde ettikleri başarıları görmezden gelmektedir.⁵ Arapların kültürel özellikleri (denizlerden uzak, çöllerde yaşamaları vb.) yaklaşık üç yüzyıl boyunca (7-10. yüzyıllar) denizcilik yapmalarına ve önemli başarılar elde etmelerine engel olmamışken, 11. yüzyıldan sonra engel olmasına dair bir açıklama getirilememiştir.

Aynı şekilde 11. yüzyıldan itibaren Batı Anadolu'da kurdukları irili ufaklı donanmalarla Haçlı, Latin ve Bizans donanmalarına karşı mücadele eden Türklerin tarihi, kültürel ve coğrafi geçmişleri onların denizlerdeki faaliyetlerine engel olmamıştır. Çaka

¹ Batı Anadolu'daki denizci beylikler hakkında daha fazla bilgi için bk. Halil İnalıc, “The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium and Crusades”, *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Indiana University Turkish Studies, Bloomington 1993, s. 309-341.

² Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Nurettin Elhüseyni, Alfa Yayınları, İstanbul 2015, s. 582.

³ İslam denizciliğinin 11. yüzyıldan itibaren gerilemeye başlaması ve bunu önlemeye yönelik girişimler hakkında bk. A. S. Ehrenkreutz, “Bahriyya”, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, C. XII, Brill, Leiden 2004, s. 120-121.

⁴ İslam denizciliğinin 11. yüzyıldan itibaren gerilemeye başlaması, konunun uzmanları tarafından uzun süredir tartışılmaktadır ve gerilemeyi açıklayabilmek için farklı sebepler üzerinde durulmaktadır. Konu ile ilgili genel bilgiler için bk. John H. Pryor, *Akdeniz'de Coğrafya, Teknoloji ve Savaş*, çev. Füsün Tayanç ve Tunç Tayanç, Kitap Yayınevi, İstanbul 2004, s. 160-161.

⁵ Bu faaliyetler arasında Bizans başkentinin kuşatılması; Kıbrıs, Rodos, Girit ve Sicilya adalarının fethedilmesi ile Malta, Sardinya, Korsika ve Balear adaları üzerine seferler düzenlenmesi sayılabilir (Ehrenkreutz, “Bahriyya”, s. 120).

Bey'in mücadelesine kısıtlı imkânlarla başladığı dönem ile Osmanlıların bilhassa 16. yüzyılda denizcilikte kat ettiği mesafe kıyaslandığında büyük bir fark olduğu görülecektir. Osmanlıların kurduğu tersaneler, inşa ettikleri gemiler ve girdikleri deniz savaşları gelişimin boyutlarını göstermeye yeterli olacaktır.

Ayrıca Osmanlıların ticari (sivil) deniz taşımacılığı ile yoğun bir şekilde uğraştıkları arşiv belge ve defterlerine de yansımıştır. Bu tür faaliyetler, Osmanlı toplumunun denizlerle ve denizcilikle zannedildiğinden daha fazla ilgilendiklerini göstermektedir. İnsanlar, özellikle ticaret amacı ile Akdeniz'in veya Karadeniz'in bir ucundan öbür ucuna gemiler ile seyahat etmişlerdir. Deniz yolunu kullananlar elbette sadece tüccarlar değildir. Osmanlı toplumunun hemen her kesiminden insanlar, çeşitli nedenlerle gemilerle seyahat etmiştir. Hacılar, her sene kara yolunun yanında deniz yolunu kullanarak kutsal topraklara gitmiştir. Ayrıca Osmanlı devlet adamları deniz aşırı bir yere atandıklarında görev yerlerine gidebilmek için sık sık deniz yolunu kullanmışlardır.⁶

Bununla birlikte Osmanlı yazını içinde, bilhassa “*birinci ağızdan anlatılar*” veya “*ben anlatıları*”⁷ olarak tanımlanabilecek tür arasında, Osmanlı insanının deniz korkusunu açıkça veya dolaylı yollardan aktaran eserlere rastlanmaktadır. Bu eserlerin başında Mustafa Âli'nin *Mevâidü'n-Nefâis Fî-Kavâidi'l-Mecâlisi* (Kısaltma: *Mevâid*) ve Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnamesi* gelmektedir.

Bu makalenin temel amacı Mustafa Âli'nin *Mevâid* ve Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatname* isimli eserlerinde “*deniz korkusu*” ile ilgili doğrudan veya dolaylı dile getirdikleri görüşleri incelemek ve bu görüşlerden hareketle deniz korkusunun Osmanlılarda deniz yolunun kullanımına bir engel teşkil edip etmediği sorgulamaktır. Ayrıca bu iki yazarın konu ile ilgili görüşlerinin temsiliyet kabiliyeti ve toplumdaki deniz korkusunun nasıl yorumlanabileceği üzerinde durulacaktır. Ancak *Mevâid* ve *Seyahatname*'yi değerlendirmeye geçmeden önce deniz korkusunun nedenleri üzerinde durulacaktır. Burada deniz korkusunun sadece Osmanlılara/Türklere has bir durum olmadığı, denizlerle (veya deniz yolculuğu ile) ilgili benzer görüşlerin hemen her toplumda görülebildiği ve bu durumun dönemin denizcilik ve seyrüsefer gelenekleri ile ilgili olduğuna değinilecektir.

2. Deniz Korkusunun Nedenleri

Deniz korkusu, insanların denizlerle tanışması ve ilk deniz yolculuğuna çıkması kadar eskidir. Erken modern dönemde çoğu erkek ve kadın, ölüm, kaos ve kargaşa ile

⁶ Osmanlı ticari (sivil) deniz taşımacılığı için bk. Kerim İlker Bulunur, “16. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Deniz Taşımacılığı: Navlun ve İskerçe Sözleşmeleri”, *History Studies*, 6/3, 2014, s. 91-92.

⁷ Burada belirli yazım geleneklerine ve kalıplarına sahip homojen bir türden bahsedilmemektedir. Bunların, henüz modern anlamda otobiyografinin ortaya çıkmadığı bir dönemde yazarların kendileri veya çevrelerinde yaşayan insanların hayatları hakkında çeşitli bilgiler veren çok geniş bir yazın türü olduğu söylenebilir. Günceler, sergüzeşterler, esaret anlatıları, mektuplar, sohbetname ve seyahatnameler “*ben anlatılarının*” en önemli örnekleridir. “*Birinci ağızdan anlatılar*” veya “*ben anlatıları*” kavramları ile “*Ben anlatıları*” olarak tanımlanabilecek eserler hakkında daha fazla bilgi ve genel değerlendirmeler için bk. Cemal Kafadar, “Ben ve Başkaları: On Yedinci Yüzyıl İstanbulu'nda Bir Dervişin Güncesi ve Osmanlı Edebiyatında Birinci Ağızdan Anlatılar”, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*, Metis Yayınları, İstanbul 2009, s. 39-71; Selim Karahasanoğlu, “Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları”, *Turkish History Education Journal*, 8/1, 2019, s. 211-230.

ilişkilendirdikleri denizi tehlikeli bir yer olarak görüyorlardı.⁸ Hayat ile ölüm arasındaki ince çizginin, üzerinde yolculuk yaptıkları ahşap taşıtlara bağlı olduğunu bilen insanlara deniz yolculuğu, herhangi bir dönem ayrımı olmaksızın ürkütücü geliyordu. Deniz korkusunun en temel iki sebebi, korsan saldırıları ve deniz kazalarıdır. Korsanlar tarafından ele geçirilen gemide bulunanlar hem özgürlüklerini hem de mallarını kaybediyorlardı. Bazen korsan saldırısında yolculardan hayatını kaybedenler de oluyordu.⁹ Deniz kazaları ise kötü hava koşullarında meydana geliyor, genellikle geminin batması ile sonuçlanıyor ve hem mal hem de can kaybına yol açabiliyordu. Bu kazalar erken modern dönemde çok sık yaşanıyor ve dalgalar arasında boğulan denizciler, kıyı toplumlarının günlük yaşamının bir parçası haline gelmişti. Denizcilikle uğraşan pek çok aile en az bir üyesini denizde kaybetmişti.¹⁰

Deniz kazalarının ayrıca, dönemin gemileri, gemi yapım teknikleri, denizcilik teknolojisi ve bilgisi ile de doğrudan bağlantısı vardı. Deniz taşıtlarının gelişimi, bölgeler ve dönemler arasında bazı farklılıklar göstermekle birlikte oldukça yavaş ilerliyordu. Gemi inşasında kullanılan ana malzeme son birkaç yüzyıl dışarıda tutulacak olursa eski çağdan beri ahşaptı. Gemi ustaları zaman içinde farklı teknikler kullanarak daha sağlam gemiler inşa etmeyi başardılar. Bunların başında gemi gövdesinin kaburga tekniği ile inşa edilmesi geliyordu. Bu sayede gemiler, açık denizlere ve okyanuslara daha dayanıklı hale geldi. Ancak yeni teknikler kullanılarak inşa edilen gemilerin dayanıklılıklarının da belirli sınırları vardı.¹¹ Kürek ve yelken çağında ahşap gemiler ne kadar sağlam, denizciler ne kadar tecrübeli olursa olsunlar, şiddetli bir fırtına çıktığında çaresiz kalıyor ve her an batma tehlikesi ile karşılaşılıyorlardı. Kristof Kolomb, *Seyir Defterleri*'nde, Amerika kıtasına yaptığı ilk yolculuğun dönüşünde yakalandıkları şiddetli fırtına karşısında tecrübeli denizcilerle birlikte yaşadıkları çaresizliği ve dehşeti canlı bir biçimde anlatmaktadır.¹²

Denizdeki tehlike özellikle kış aylarında artıyordu. Bu nedenle denizciler Antik çağdan beri Kasım ve Mart ayları arasında kalan günlerde zorunlu olmadıkça denize açılmıyorlardı. Venedik, Pisa ve Ankona gibi şehir devletleri ortaçağda çıkardıkları yasalarla kış aylarında denize açılmayı yasaklamışlardı.¹³ Ancak bu kural, sadece bahsi geçen devletlerle sınırlı kalmamış, Akdeniz'e kıyısı olan bütün devletler tarafından benzer şekilde uygulanmıştır. Kasım ve Mart ayları arasında denize açılmaya getirilen bu kısıtlamanın en önemli sebebi kış mevsiminde denizlerde şiddetli fırtınaların çıkmasıydı. Diğer bir sebep ise kış ve ilkbaharda bulutluluk oranının artması ve havanın kapalı olmasıydı. Pusulanın icadı ve yaygın bir şekilde kullanılmasından önce denizciler, yönlerini, kıyıda belli işaretlere, güneşin ve yıldızların konumuna bakarak tayin ediyorlardı.¹⁴ Gemiler, Kasım-Mart ayları arasında yelken, direk ve dümen gibi donanımları çıkarılarak deniz mevsimi gelinceye kadar tersane veya limanların korunaklı bölgelerine çekiliyorlardı. Bazen yöneticilerden kış

⁸ Raingard Eßer, "Fear of Water and Floods the Low Countries", *Fear in Early Modern Society*, ed. William G. Naphy ve Penny Roberts, Manchester University Press, Manchester 1997, s. 62.

⁹ Lionel Casson, *Travel in the Ancient World*, Hakkert, Toronto 1974, s. 72-73, 149-150.

¹⁰ Eßer, "Fear of Water and Floods the Low Countries", s. 62.

¹¹ Gemilerin tarihsel süreç içerisinde geçirdiği dönüşüm için bk. Lionel Casson, *Antik Çağda Denizcilik ve Gemiler*, çev. Gürkan Ergin, Homer Kitabevi, İstanbul 2002.

¹² Kristof Kolomb, *Seyir Defterleri*, çev. Sait Maden, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, s. 152-157.

¹³ Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, C. I, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Eren Yayınları, İstanbul 1989, s. 159.

¹⁴ Casson, *Travel in the Ancient World*, s. 150.

aylarında donanmanın denize açılma emri geldiğinde tecrübeli denizciler, onları, bu dönemde denize açılmanın “ürkütücülüğü” konusunda uyarıyorlardı.¹⁵

Bununla birlikte Kasım-Mart ayları arasında seyrüseferin tamamen durduğu söylenemez. Bazen zorunlu durumlarda (orduyu bir yere göndermek veya şehirlerin ihtiyaç duyduğu tahıl gibi ürünleri nakletmek için) kadırgalar kış aylarında da denize açılabilirdi.¹⁶ Ayrıca kısa mesafelerde küçük kayık veya tekneler ile uzun mesafelerde büyük yelkenli gemiler, kış engelene rağmen sefere çıkabiliyorlardı.¹⁷ Parisli tüccar Jean Chardin, İzmir’e gitmek için 10 Kasım 1671’de Livorno’dan Hollanda konvoyuna katılan bir gemiye binmişti. Chardin, zorlu geçen yolculuğunu şöyle anlatır: “Yolculuk boyunca keskin soğuklara ve büyük fırtınalara maruz kaldık. Yiyeceklerimiz bitti. Bu yolculuğu bundan daha çok tehlikeyle karşılaşarak ve daha çok acı çekerek yapamazdık.”¹⁸

Fransız bitkibilimci Tournefort ise 23 Nisan 1700’de Marsilya’dan Hanya’ya (Girit) hiçbir sorunla karşılaşmadıkları 9 günlük bir yolculuktan sonra ulaşmıştı. Buna rağmen seyahatnamesinde yolculuğun kendilerine “çok uzun” geldiğinden yakınmaktaydı.¹⁹ Girit’ten Ege adalarına yapacağı seyahat için bölgedeki tekneleri güvensiz bulan Tournefort,²⁰ 1700-1701 Ağustos-Mart ayları arasında Ege adalarını dolaşırken zaman zaman bu teknelere binmek zorunda kalmıştı.²¹ Özellikle 1701 Şubat ayında Patmos’dan (Batnaz) İıkarya’ya (Ahikerya) bölgede faaliyet gösteren bir tekne ile yaptığı yolculuk çok zorlu geçmiş, 17 Şubat’ta beraberindekilerle birlikte batma tehlikesi atlatmışlardı. Tournefort, atlattıkları bu tehlikenin sebebini fırtına ve dalgalara, teknenin küçüklüğüne ve son olarak denizcilerin beceriksiz ve korkak oluşuna bağlıyordu. Ancak daha büyük ve sağlam tekneler de aynı akıbete uğramış, hatta batmışlardı. Yaşadıkları bu tehlike anında, daha bir gün önce tayfaları ile tanıştıkları ve tayfalarının sağlamlığına güvendikleri yeni bir geminin enkazını görmüşlerdi. Patmos-İıkarya arasında yaptıkları yolculuk sırasında ise sığınmak zorunda kaldıkları Küçük Fumi adasında, yağmur ve fırtınadan korunmak için yaklaşık iki ay önce batan bir Fransız gemisinin enkazından kalan parçalarla kendilerine barınak yapmışlardı.²²

O halde deniz yolculukları bütün tehlikelerine, risklerine ve insanlarda uyandırdığı korkuya rağmen neden tercih ediliyordu? Öncelikle kara yolunda da denizlerdeki risklerin benzerleri vardı. Denizde korsan, kara yolunda ise eşkıya baskını ihtimali yolcuları sürekli tedirgin ediyordu. Deniz yolunun tercih edilmesinin en önemli sebebi, kara yoluna nazaran yolculukların çok daha kısa sürmesi ve rahatlığı idi. Kara yolculuğu ister yürüyerek ister bir binek hayvanı üzerinde yapılıns çok daha yorucu ve sarsıcıydı.²³

İnsanlar bir yere gidecekleri zaman bütün güzergâhları araştırıp kendilerine en uygun olanını seçiyorlardı. 1672’de İstanbul’dan İran’a gitmek isteyen Chardin de aynı ikilemele

¹⁵ Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, C. I, s. 160, 161-162.

¹⁶ Casson, *Travel in the Ancient World*, s. 150.

¹⁷ Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, C. I, s. 173.

¹⁸ Jean Chardin, *Chardin Seyahatnamesi: İstanbul, Osmanlı Toprakları, Gürcistani Ermenistan, İran 1671-1673*, çev. Ayşe Meral, Kitap Yayınevi, İstanbul 2013, s. 27, 29.

¹⁹ Joseph de Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi*, C. I, çev. Teoman Tunçdoğan, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005, s. 57.

²⁰ Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi*, C. I, s. 125.

²¹ Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi*, C. I, s. 219 vd.

²² Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi*, C. I, s. 276-278.

²³ Casson, *Travel in the Ancient World*, s. 149.

karşılaşmış ve yolun büyük bir kısmını kara yerine deniz yolu ile gitmeye karar vermişti. Bu kararında etkili olan faktörlerden birini “İran’a karayoluyla gitmek istesem, hangi yolu kullanırsam kullanayım Türkiye’den çıkmak için üç aylık bir yol” gitmem gerekir sözleriyle açıklıyordu. Chardin’in İstanbul’da bulunduğu sırada Osmanlı Devleti ile Fransa arasında yaşanan diplomatik kriz onun üç aylık kara yolunu göze alamamasına sebep olmuştu. Yoldayken “*Babiali’nin topraklarının en ücra köşelerine bütün Fransızları tutuklama emrini ulaklarla çoktan iletmış*” olması ihtimalinden çekiniyordu. Yanında “*bulunan kıymetli eşyaların hiçbirinin gümrükte kaydı*” yoktu. Osmanlı yetkililerinin kendisini “*tutuklamaları durumunda büyükelçiden hiçbir yardım*” alamayacaktı. Ayrıca “*havaların ısınmasından dolayı İran’a gidecek kervanların ancak Ekim ayında*” yola çıkacak olması kendisinin zaman kaybetmesine neden olacaktı. Her şeyi göze alarak kara yolunu kullandığında “*Tatarların, Kazakların veya Moskofların eline düşme tehlikesi*”²⁴ ile yüz yüze gelebilecekti.

Bu nedenle Chardin, kara yolu yerine, Azak’a giden bir gemi ile önce Kefe’ye oradan da yine gemi ile Megrelya’ya (Bugünkü Gürcistan’ın batısında kalan bölge) ve yolun geri kalan kısmını da kara yolu ile kat etmeyi planlamıştı. Deniz yolunu tercih etmesinin temelde iki sebebi vardı: Birincisi; yolculuğun kısa sürmesi ve rahat olmasıydı. Chardin doğal olarak burada kara yoluna göre bir kıyaslama yapmaktaydı. Kara yolunun Türkiye kısmı yaklaşık üç ay sürecekken, deniz yolu, kendi ifadesine göre, sadece üç hafta sürecekti. İkincisi ise yolculuk yapacağı şayka türü geminin Osmanlı Devleti’nin her yıl Azak’a resmi görevle gönderdiği bir gemi olmasıydı. Chardin, bunu bir şans olarak görüyordu çünkü bu gemi “*Karadeniz’de yolculuk yapacak gemilerin tersine gümrük görevlilerinin denetimine tabi tutulmuyor[du]. Bu gemide bulunan her şey serbest sayılı[yor] ve yalnızca Türk komutanın bilgilendirmesi gerekiyor*”du.²⁵ Chardin, deniz yolculuğunu seçerken yoldaki risklerin de farkındaydı. Bu riskleri “*Karadeniz’in çok fırtınalı bir deniz olması, pek çok geminin denizcilik konusundaki bilgisizlikten ve düzgün liman bulunmamasından dolayı bu denizde batmış olması*” ve “*bu denizle İran devleti arasındaki memleketlerde yaşayan halkların kötü huyluluğu*” şeklinde sıralamaktadır. Fakat bütün risklerine rağmen deniz yolunu kullanmayı tercih etti. Eğer bindiği gemi herhangi bir olumsuz hava koşulu veya fırtına ile karşılaşmazsa çok fazla vakit kaybetmeden ve zahmet çekmeden istediği yere gidebilecekti.²⁶

3. Osmanlı Eserlerinde Deniz Korkusu

Bu bölümün amacı “deniz korkusu”ndan bahseden bütün eserlerin bir dökümünü vermek veya değerlendirmesini yapmak değildir. Burada konu, Mustafa Âli ve Evliyâ Çelebi’nin eserlerinde dile getirdikleri “deniz korkuları” üzerinden ele alınacaktır. Elbette bu iki yazar dışında deniz korkusunu belirli ölçülerde ifade eden farklı yazarlar da bulunmaktadır. Ancak bu iki yazarın ön plana çıkarılmasının sebebi “deniz korkularını” başından geçen olaylar birlikte sebep-sonuç ilişkisi içerisinde detaylı bir şekilde anlatmalarındır. Burada ayrıca Mustafa Âli ve Evliyâ Çelebi’nin yazdıklarının toplumun tamamının ortak görüşü olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışılacaktır.

²⁴ Chardin, *Chardin Seyahatnamesi*, s. 88.

²⁵ Chardin, *Chardin Seyahatnamesi*, s. 88. İfade bozuk olduğu için bu cümleye bazı küçük müdahalelerde bulundum. Tutulmuyor kelimesini tutulmuyor[du], sayılır kelimesini ise sayılı[yor] şeklinde değiştirip, yaptığım eklemeleri [] içinde gösterdim.

²⁶ Chardin, *Chardin Seyahatnamesi*, s. 89.

3.1. Mustafa Âli ve Deniz Korkusu

Mustafa Âli, ününü Osmanlı idare aygıtına yönelttiği eleştirilerle kazanmakla birlikte üstün gözlem yeteneği sayesinde içinde yaşadığı toplum ve kültür hakkında da önemli bilgiler vermektedir. Ayrıca eserlerine eklediği otobiyografik bilgiler, bizzat gözlemediği olaylar hakkında yorum ve eleştirilerini aktarmaktan sakınmaması, onu diğer Osmanlı yazarlarından farklı kılmaktadır. Bu nedenle onun eserlerinde deniz ve deniz yolculuğu hakkında fikirlerini bulmak şaşırtıcı değildir.²⁷

Mustafa Âli, deniz yolculuğu ile ilgili görüşlerini *Mevâidü'n-Nefâis Fi-Kavâidi'l-Mecâlis*²⁸ isimli eserinde aktarır. *Mevâid* aslında bir ahlak ve âdâb-ı muâşeret kitabı olmasına rağmen içinde gemiler, gemiciler, deniz ve denizcilik ile ilgili kimi bölümler yer alır.

Mustafa Âli, *Mevâid*'in girişinde eserin yazımı ile ilgili önemli bilgiler vermektedir.²⁹ Bu bilgiler sayesinde kitabın yazılma amacını ve zamanını öğreniyoruz. Buna göre *Mevâid*, Mustafa Âli'nin 1585-1586'da kaleme aldığı *Kavâidü'l-Mecâlis* isimli başka bir eserinin genişletilmiş halidir. III. Murat'ın veziriazamlarından Mehmed Paşa'nın ricası ve ısmarlaması üzerine yazılan *Kavâid*, padişaha halk meclislerinin nasıl olduğunu anlatmak için kaleme alınmıştır. Kendisi bu eseri, “*el-hak 'ızz-i huzûr-ı Şehriyârîde makkûl oldu. Kâffe-i 'ulemâ ve erbâb-ı 'urfân olan küberâ ve sâyir zurefâ ve şu 'arâ meclislerinde dahî küllî iştihâr buldı.*”³⁰ cümleleri ile tanıtmaktadır. Bununla birlikte Şeyhülislam Hoca Saadettin 1597'de Mustafa Âli'ye kitabı beğendiğini fakat kısa yazıldığını söylemiş ve bazı eklemeler yapmasını tavsiye etmiştir. Ancak Mustafa Âli 1599'a kadar *Künhü'l-Ahbar*'ın ve diğer eserlerinin yazımı ile meşgul olduğundan buna fırsat bulamamıştır. Aynı sene hac vazifesini yerine getirebilmek için İstanbul'dan deniz yolu ile Kahire'ye hareket etmiş; burada bir müddet kaldıktan sonra kara yolu ile Süveyş'e oradan yine gemiyle Cidde'ye gitmiştir. Eserinin giriş kısmında bu yolculuğu esnasında girdiği çevrelerde bazı acayip ve garip örf ve adetlere şahit olduğunu; halk arasında edebî kalmadığı ve edebe aykırı davranışların yaygınlaştığını yazmaktadır. Cidde yolculuğu sırasında yaşadıkları ve gördükleri, *Kavâidü'l-Mecâlis* isimli kitabını daha detaylı yazması konusunda kendisine yapılan tavsiye ve telkinlerin gerekliliğini anlamasına yardımcı olmuştur. Bunun için yolculuğu sırasında gün gün şahit olduğu veya duyduğu söz ve fiilleri not almıştır.³¹

Bu nedenle Mustafa Âli, *Mevâid*'in bölümlerinden birini (95. fasıl) İstanbul'dan Cidde'ye kadar olan yolculuğunda başından geçenleri anlatmaya ayırmıştır. Burada deniz yolculuğu ile ilgili düşüncelerini eserin yazılış amacını açıkladığı ilk bölümden çok daha detaylı ve keskin bir şekilde vermiştir.

²⁷ Mustafa Âli'nin biyografisi ve eserleri hakkında önemli değerlendirmeler için bk.Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2008, s. 6.

²⁸ Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis Fi-Kavâ'idü'l-Mecâlis*, haz. Mehmet Şeker, TTK Yayınları, Ankara 1997. Bu esere yaptığım atıflarda verdiğim sayfa numaraları yazmanın değil Şeker'in yayınının sayfalarıdır.

²⁹ *Mevâid*'in gerek giriş kısmındaki bilgiler gerekse içeriği hakkında genel değerlendirmeler için bk.M. Cavid Baysun, “Müverrih Âli'nin *Mevâ'id ün-Nefâis* is Fi Kavâ'id il-Mecâlis'i Hakkında”, *Tarih Dergisi*, C. I, S. 2, İstanbul 1950, s. 389-400.

³⁰ Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis*, s. 263.

³¹ Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis*, s. 263-265. Ayrıca bk.Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 192-193. Fleischer da Mustafa Âli'nin bu eseri (*Mevâ'idü'n-Nefâis Fi-Kavâidi'l-Mecâlis*) Cidde yolculuğu sırasında, Kızıldeniz'i geçerken yakından tamma fırsatı bulduğu denizcilerin kaba davranışlarından hareketle yazmaya karar verdiğinden bahsetmektedir

Henüz bölümün başında akıllı ve bilgili (âlim) kişinin zorunluluk (zaruret) olmaksızın derya seferi yapmasının caiz olmadığını ifade eder. Zaruret hallerini ise “*bir sâhilden cezireye çekmek ve ol adaya münhasır olan mürşid-i âlemden şer‘-ı şerîf tarîkını öğrenmek veyâhud kendüye bir renc-i mühlikden [öldürücü ağrı/hastalık] telef-i nefs mûr olup ‘vâc-ı âfiyeti andan ahz eylemek*” olarak sıralar. Hatta bazı müfessirlerin “*gerek Ka‘be‘-i müşerreffe seferine gitmek niyeti gerek gâzâya teveccüh etmek ‘illeti ile sefîneye girmeğe ruhsat*” vermediklerini iddia eder.³²

Mustafa Âli kendisinin deniz kenarında, bir sahil şehri olan Gelibolu’da doğduğunu; İstanbul’dan beş kez gemiye binerek yolculuk yaptığını ve bunların ikisinde ölüm tehlikesi atlattığını; bu yüzden “*hançer-i nedâmet ile cân u ciğer*”ini doğradığını; “*yine ‘ibret-pezîr olmayup bender-i ma‘mûre‘-i Ciddenün imâret ü emâneti ile Mısra müteveccih*” olduğunu; “*merâhul-i berriyyenin zahmet ü şedâyidinden kaçup sühulet kasdına bir kaşyona*” bindiğini; fakat bindiği geminin Bozcaada ve İstanköy yakınlarında olmak üzere iki kez karaya vurup batma tehlikesi atlattığını; “*Me‘a zâlik yine de nasihat-karîn*” olmadığını ve “*Mısra geldikten sonra kâfile-i huccâc ile*” yola devam etmeyip “*sâhil-i Süveysden Kulzüm deryasına [Kızıldeniz‘e]*” girdiğini anlatır.³³

Mustafa Âli, Kızıldeniz’de başından geçenleri biraz da burada kullanılan gemilerin özelliklerine bağlar. Süveyş’te bindiği *celebeyi* (*celbe*) şöyle tarif eder: “*tahtaları mismârdandır. Yelkeni hasır pârelerinden mâsûrdur. Hadd-i zâtında fâtiha gemisi diyü meşhûr*”dur.³⁴ Gerçekten de Kızıldeniz’in tipik nakliye gemisi olan *celebe* hem yük taşımacılığında hem de hacıların Mekke’nin limanı Cidde’ye nakledilmesinde uzun süredir kullanılmaktaydı. *Celebeden* bahseden en erken tarihli kayıt 10. yüzyıla kadar götürülebilmektedir.³⁵ Ancak 1183’te Mekke’ye giden Endülüslü seyyah İbn Cübeyr’in anlatısı bunların arasında en detaylısıdır. İbn Cübeyr, seyahatnamesinde *celebenin* çivi kullanılmadan nasıl yapıldığını anlatmaktadır: Geminin tahtaları hindistan cevizinin liflerinden yapılan iplerle birbirine dikilir, hurma ağacı talaşları ile kalafatlanır, son olarak hintyağı veya köpekbalığı yağı ile yağlanır. Böylece gövdesi yumuşak ve esnek bir forma kavuşan gemi, resif ve kayalıklardan kolayca geçer. *Celebenin* yelkeni ise mukl ağacının (bir çeşit sakız ağacı) yapraklarından dokunur.³⁶

İbn Cübeyr’in *celebe* yapımı hakkında verdiği bu bilgiler, Mustafa Âli’nin tarifine bazı açılardan benzemektedir. İki seyyah da yelkenin bitkilerden elde edilen iplerden örülerek yapıldığını ve gemi gövdesinde çivi kullanılmadığını anlatmaktadır. Mustafa Âli’nin “*tahtaları mismârdandır*” ifadesi, anlamı tam olarak karşılamamaktadır. Burada muhtemelen “*mismârları tahtadandır*” yani çivileri tahtadandır demek istemiştir. İbn Cübeyr’in anlatımı gemi tahtalarının dikiş yöntemiyle Mustafa Âli’ninki ise zivana geçmeleriyle birbirine tutturulan tahtaların daha sağlam olması için ahşap çivilerle sabitlendiği gemi yapım tekniğine işaret ediyor olmalıdır.³⁷ Bütün olarak bakıldığında gerek yapım teknikleri gerekse kullanılan malzeme açısından *celebe* iki seyyah tarafından da

³² Gelibolulu Mustafa ‘Âli, *Mevâ‘idü’-n-Nefâis*, s. 388-389.

³³ Gelibolulu Mustafa ‘Âli, *Mevâ‘idü’-n-Nefâis*, s. 389.

³⁴ Gelibolulu Mustafa ‘Âli, *Mevâ‘idü’-n-Nefâis*, s. 389.

³⁵ Dionisius A. Agius, *Classic Ships of Islam: From Mesopotamia to the Indian Ocean*, Brill, Leiden 2008, s. 316.

³⁶ İbn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr*, çev. R.J.C. Broadhurst, Jonathan Cape, London 1952, s. 65.

³⁷ Bu teknikler için bk. Casson, *Antik Çağda Denizcilik ve Gemiler*, s. 27, 31.

güvenilmez bulunmuştur. İbn Cübeyr, bunu açıkça ifade ederken Mustafa Âli, sanatlı bir şekilde *celebeyi* fatiha gemisi olarak adlandırmıştır.

Mevâid'de Kızıldeniz'de kullanıldığından bahsedilen bir diğer gemi türü *zâimedir*. Mustafa Âli, *zâimenin celebeye* göre daha küçük bir gemi olduğunu yazmaktadır.³⁸ Gerçekten de *zâime* sazlardan örülerek imal ediliyor ve görünümü yuvarlak veya dikdörtgen biçimli bir sepeti andırıyordu.³⁹

Kızıldeniz'de kullanılan bu ve benzeri gemilerin Akdeniz'dekilere nazaran daha dayanıksız olmasının nedeni gemilerin yapımında kullanılan malzemelerin özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Bütünüyle bölgedeki ağaçlardan elde edilen malzemelerden imal edilen bu gemilerin daha esnek ve kırılğan olduğu bir gerçektir. Ancak bunlar, esnek yapıları sayesinde sığ kıyılardaki kayalıklardan kolaylıkla geçebiliyordu. Gemiler bunun için köpekbalığı veya hint yağı ile yağlanıyordu. Bununla birlikte fırtınalı havalarda gemilerin bu avantajını kaybettiğini ve kırılğan yapılarının sert hava koşulları karşısında çaresiz kaldığını tahmin etmek zor değildir.⁴⁰ Daha önce Akdeniz'de seyahat eden ve bu bölgenin denizcilik geleneklerine aşına olan Mustafa Âli'ye Kızıldeniz'de gördüğü gemilerin garip gelmesi doğaldır. Ayrıca onun yolculuğunu zorlaştıran sadece alışkın olmadığı bir gemi ile seyahat etmesi değil yola çıktıktan bir müddet sonra başlayan fırtınadır. Bu fırtına nedeni ile Cidde'ye gitmek üzere bindiği geminin önce lengeri kopmuş ardından yelkeni yırtılmış ve direği kırılmıştır.⁴¹

Mustafa Âli, bu faslın sonunda (95. fasıl) İstanbul'dan Cidde'ye kadar olan yolculuğunu anlatmasının sebebinin; "*İmdi bu tafsilden murad ve bu serâncâmı beyan itmeden muktezâ'-i fevâd deryâ seferindeki mihnet ü şedâyidi beyan itmekdür. 'Âkıl-i dūr endîş ne anı irtikâb itmek, ne fülk-i felâkete girüp sefere gitmek gerekdür.*"⁴² cümleleri ile açıklar. Kızıldeniz'de yaptığı bu son yolculuk onun gemiler ve deniz yolculuğu ile ilgili görüşlerini şekillendirmiş olmalıdır.

Mustafa Âli, *Mevâid*'in birkaç yerinde ısrarla deniz yolculuğundan kaçınılmasını bir yere gidilecekse kara yolunun tercih edilmesini, kendisine ait manzum parçalarla tavsiye eder. Bu manzum parçalardan ilki kara yolculuğu ile ilgili bölümün,⁴³ ikincisi ise gemi ve gemi yolculuğuna ayırdığı bölümün sonunda yer alır.⁴⁴ Mustafa Âli'nin daha uzun olan

³⁸ Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis*, s. 389-390.

³⁹ Agius, *Classic Ships of Islam*, s. 129.

⁴⁰ Nihal Şahin Utku, *Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir*, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 187-212.

⁴¹ Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis*, s. 391.

⁴² Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis*, s. 391.

⁴³ "Eğer 'azm-i sefer kilsan biraz atdan cüdâ olma
Sakin deryâya girme bir belâya mübtelâ olma"
Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis*, s. 345.

⁴⁴ "Menâzil kesretinden olma gam-gîn
Binüp inmek belâsından yorılma
Gel atma göz göre deryâya kendün
Teng-i fülkini taşdan taşa urma
Eser yel gibi bir ata süvâr ol
Vücûdun sarsarın mağlûbî görme
Düşersen hâke düş deryâya dūr ol
Seferde eğlenürsen hiç kayırma
Dür-i pendini 'Âli'nün kabûl it

ikinci parçada okuyucularına/dinleyicilerine yaptığı tavsiyeler insanların neden deniz yolunu kara yoluna tercih ettikleri hakkında önemli ipuçları sağlamaktadır. Bu tavsiyelerden kara yolunun bilhassa uzun ve yorucu olması nedeni ile tercih edilmediği anlaşılmaktadır. Binek hayvanları üzerinde günlerce belki aylarca sürecek bir yolculuğa çıkmak, bu süre içerisinde yollarda sürekli durup kalkmak, inip binmek, çeşitli nedenlerle oyalanmak ve zaman harcamak insanları kara yolu yerine deniz yoluna sevkmiş olmalıdır.

3.2. Evliyâ Çelebi ve Deniz Korkusu

Evliyâ Çelebi, seyahatlerinin büyük bir çoğunluğunu kara yolu ile gerçekleştirmiştir. Deniz yolunu tercih etmemesinin nedeni seyahat güzergâhının buna müsaade etmemesinden ziyade denizlerde atlattığı badirelerdir. Başından geçen bu olayları ve bundan dolayı deniz yolculuğundan hoşlanmadığını seyahatnamede birkaç kez dile getirir.

Bu badirelerden biri 1666'da Hazar Denizi'nde başından geçmiştir. Gilan'dan Ejderhan ve Bakü taraflarına geçerken rüzgâra yakalanmış ve üç gün sonra kıyıya zorla yanaşarak lenger bırakmışlardır. Bu seyahat Evliyâ Çelebi'yi öyle korkutmuş olacak ki Hazar Denizi hakkında şu tarifi yapar: “*Bu mel'ûn Bahr-i Harez ne Bahr-i Siyâh'a ve ne Bahr-i Kulzum'a ve ne Bahr-i Bundukani'ye ve ne Bahr-i Sefîd'e benzer bir bî-emân deryâdır kim bir yerinde bir cây-ı menâs cezireleri yoktur.*” Anlattığına göre Evliyâ Çelebi, Hazar Denizi'ne daha önce de gelmiş ancak “*âlâm-ı şedâ'idini*” çekmemiştir. Hazar denizinde yaşadıkları, deniz seyahatini sevmediğini dile getirmesine sebep olmuştur. Hatta bu yüzden Cezayir, Tunus, Trablus ve Hindistan'a gitmediğini yazar.⁴⁵

Evliyâ Çelebi, denizlerdeki bir diğer badireyi Akdeniz'de atlatır. 1671'de Kıbrıs'a gitmek için Silifke yakınlarındaki Akliman'da Kıbrıs Kadısı İbrahim Efendi ile birlikte silahlı bir firkate tutar. Akliman'dan hareket ederken kendilerine ayrıca 2 firkate daha eşlik eder. Ancak denize açıldıktan bir müddet sonra Köserelik mevkiinde 3 “*kâfir kalyonu*”yla karşılaşılır. Bunun üzerine gemicilerin tavsiyesi üzerine Akliman'a geri dönmeye karar verirler. Kalyonlar, Evliyâ Çelebi ve İbrahim Efendi'nin içinde bulunduğu firkateye hayli yaklaşır, hatta bir top atışı yapar, ancak isabet ettiremezler. Buna rağmen kalyonlar, takibi bırakmaz ve Akliman'a kadar Evliyâ Çelebi'nin gemisini takip ederler. Hatta liman dışında demir atıp beklerler. Evliyâ Çelebi, kalyonlardan kaçarken yaşadığı heyecanı canlı bir şekilde şöyle anlatır: “*... kaçça kaçça Akliman'a gelince akciğerimiz ağzımıza geldi. Mel'ûn küffarın biri hayli yüğrük kalyon imiş. Bir hayli yakın gelüp bir alabanda top urup gemiyi sağ ve soldan geçüp aslâ zarar isâbet etmeyüp üç kalyon limandan taşra lenger bırağup yatdılar.*” Yaşadığı bu olay ve korku Evliyâ'yı Kıbrıs'a gitmekten vazgeçirmiştir.⁴⁶

Evliyâ Çelebi'nin, denizlerde atlattığı tehlikeler arasında Karadeniz'de yaşadıkları ayrı bir yere sahiptir. 1640'ta, henüz seyahatlerinin erken bir döneminde yaşadığı bu olay, onun deniz yolculuğu ile ilgili görüşlerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamışa

Sözüm dinle inâda mâyil olma”

Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis*, s. 391.

⁴⁵ Evliyâ Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 7. Kitap, haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003, s. 306-307.

⁴⁶ Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 9. Kitap, haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, s. 162-163.

benzemektedir.⁴⁷ Anlattığına göre Karadeniz’de ciddi bir deniz kazası geçirmiş ve bu kazadan mucizevî bir şekilde kurtulmuştur. O kadar ki, ölümle burun buruna geldiği bu yolculuğun sonunda Karadeniz’e açılmaya tövbe etmiştir: “*Andan hakîr bir dahi Karadeniz’e gemiyle çıkmağa tevbe-i nasûh etdim. Hak Te’âlâ cemmî ümmet-i Muhammed’i şerrinden emîn eyleye. Âmîn, yâ mu’in.*”⁴⁸ Evliyâ Çelebi’nin, Karadeniz’de geçirdiği kazaya dair anlatımı oldukça canlı ve detaylıdır. Bu durum, kazanın onun üzerinde bıraktığı etkiye delil olarak gösterilebilir. Ne var ki burada yazdıkları incelendiğinde, hepsinin değilse de en azından bir kısmının, onun kurmaca gücünün ürünü olabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır.⁴⁹

Yazdıklarına bakılırsa Karadeniz’deki deniz kazası 1640’ta gerçekleştirdiği Kafkasya seyahatinin dönüşünde meydana gelmiştir. Kırım’ın Balıklava iskelesinden 18 esiri ile birlikte Sefer Reis’in şayka gemisi ile yola çıkmıştır. Gemide kendilerinden başka 350 yolcu daha vardır. Denize açıldıktan bir müddet sonra bir fırtına çıkınca gerekli tedbirler alınmış; yelkenler indirilmiş, geminin üzerindeki yükler denize atılmış ve esirler ambarlara kapatılmıştır. Ancak fırtınanın üç gün sürmesinden hem gemiciler hem de yolcular büyük eziyetler çekmiştir. Fırtınanın ve dalgaların şiddeti azalmayınca geminin dümeni suya düşmüş, gemiciler direği keserek tedbir almaya çalışmışlar ancak geminin baştan kıçta yarılmasına engel olamamışlardır. Bunun üzerine bütün yolcular denize dökülmüş; Evliyâ Çelebi, yedi arkadaşı ile birlikte bir sandalı ele geçirerek gemi enkazından uzaklaşmayı başarmış, ancak kazanın üçüncü günü bir dalga ile birlikte sandalları devrilince hepsi birlikte yeniden denize düşmüştür. Evliyâ, yanından geçen uzun ve geniş bir tahtanın üzerine çıkmayı başarmış ve bir gün boyunca bu şekilde gittikten sonra dalgaların dinmesi ve gündeğusu rüzgârının yardımı ile ikinci gün öğlen vakti kazadan kurtulmayı başaran kölelerle birlikte kendisini Silistre eyaletinde Keligra [Kaliakra, Kavarna] kıyılarında bulmuştur. Evliyâ Çelebi iyileşene kadar bir müddet burada, Keligra Sultan dergâhında kalmıştır.⁵⁰ Evliyâ, Seyahatnamenin bundan sonraki sayfalarında Keligra Sultan, yani Sarı Saltık, türbesinin, efsanesinin ve kalesinin anlatımına geçmiştir.

Evliyâ Çelebi’nin Karadeniz’de başından geçenleri detaylı bir şekilde anlattığı bu bölümde özellikle hayatta kalma hikâyesi dikkat çekmektedir. Seyahatnamede yolculuk güzergâhına dair kesin bir bilgi yer almamaktadır. Ancak Evliyâ’nın anlatımından Balıklava’dan yola çıkan geminin Anadolu’nun kuzey sahillerine (Sinop ile Amasra arasında kalan kıyı şeridinde) doğru yol aldığı anlaşılmaktadır.⁵¹ Muhtemelen Karadeniz’in Anadolu kıyılarına ulaştıktan sonra sahil şeridini takip ederek İstanbul’a gelecekerdi. Balıklava’dan çıktıktan sonra uygun rüzgârla bir gün bir gece yol alan gemi, fırtına başladığında Evliyâ’nın

⁴⁷ Robert Dankoff, *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi’nin Dünyaya Bakışı*, çev. Müfit Günay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, s. 166.

⁴⁸ Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap, haz. Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006, s. 76.

⁴⁹ Evliyâ Çelebi’nin kurmaca gücüne dikkat çeken bir çalışma için bk. Nuran Tezcan, “Kurmacanın Gücü: Alıntı mı, Yanılgı mı, Kurmaca mı?”, *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi’nin Yazılı Kaynakları*, haz. Hakan Karateke, Hatice Aynur, TTK Yayınları, Ankara 2012, s. 15-16.

⁵⁰ Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap, s. 70-72.

⁵¹ “*Şimâl cânibinde Ayaya dağları ve Balıklava kurbunda Suluyar dağları gâ’ib olup Sinop ve Amasra dağları dahi önümüzde nâm [u] nişânı yok...*” Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap, s. 70.

tahmini ile Karadeniz'in ortasına ulaşmıştı.⁵² Evliyâ Çelebi, gemi battıktan sonra fırtınalı havada 5 gün boyunca sandal ve tahta parçaları üzerinde yolculuk yaparak Keligra (Sarı Saltık) kıyılarında karaya çıkmıştı.⁵³ Karadeniz'de fırtınalı havalarda (mevsim yaz olsa bile) yolculuk yapmanın zorluğu birçok seyyahın ittifak ettiği bir husus iken sandal ve tahta parçaları üzerinde 5 gün boyunca hayatta kalıp Karadeniz'in ortasından batısına ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Evliyâ Çelebi, Karadeniz'de yolculuk yapmanın zorluğunu ya başından geçen ya da birilerinden duyduğu bir olayı yeniden kurgulayarak eserine almış olmalıdır.

Evliyâ Çelebi, kurmaca veya gerçek dışı olarak tanımlanabilecek olayları veya hikâyeleri seyahatnamesine çeşitli sebeplerle dâhil edebiliyordu. Bunları, anlatımını yalınlıktan kurtarmak, kendisini önemli olayların içinde göstermek, seyahat güzergâhındaki bir boşluğu doldurmak, bilgisizliğini örtmek veya sırf eğlence olsun diye yapabiliyordu.⁵⁴ Karadeniz'deki bu macera, Evliyâ'ya seyahat güzergâhındaki bir boşluğu doldurma imkân sağlamış gözüküyor. Bu sayede Kırım ve çevresini anlattığı bölümden Bulgaristan'daki [Kaliakra, Kavarna] Sarı Saltık türbesini ve efsanesini anlattığı bölüme kolayca geçiş yapabilmıştır.

Aslında burada amacımız Evliyâ Çelebi'nin anlatımının ne kadarının doğru veya kurgu olduğunu tespit etmek değil, seyahatnamedeki deniz korkusunu ele almaktır. Evliyâ'nın bu uzun anlatımında bu korkunun izlerine pek çok kere rastlanmaktadır. Bu korkuyu genellikle diğer insanların gözünden yansıtmıştır. Mesela yolculuğun başında gökyüzünde fırtına emareleri ortaya çıkınca gemicilerin nasıl korktuklarından ve aralarındaki tecrübeli bir denizcinin uyarısı ile gerekli tedbirleri aldıklarından bahsetmektedir:

gün doğusu rüzgârı tarafında evc-i semâda kara bulutlar zâhir olur. Zifor ve ra'd u berkli sağanaklar ve kırıntılı üçerleme kumlar peydâ olunca cümle keştibânların reng-i rüyaları mütegayyir olup ellerin ovmağa başladılar. Ve geminin kıçı tarafında pusula ve kible-nümâlarına nazar edüp birbirlerine nazar edüp cân bâzârı mu'âmeleleri etmeğe başladılar. Hemân Dede Dayı nâm bir ihtiyâr-ı umûr-dîde keştibân eydir: Bire dayılar! Ne havfe düşersiz. Hudâ Kerîm'dir...⁵⁵

Gemiciler arasındaki benzer bir korkunun geminin dümenin denize düşmesinden sonra yaşandığını şöyle anlatır: “geminin kıçından dümen iğneciği kırılıp dümen deryaya düşünce cümle keştibânlar ellerin dizlerine urup pes-i perdeden birbirleriyle helâlleşmeğe başladılar.”⁵⁶ Üç gün üç gece süren fırtına sonunda gemicilerin geminin üstünde durmaya mecellerinin kalmadığını, her birinin bir köşeye çekildiğini; yolcuların ise “*kimi istifrâ*’

⁵² “...bir gün bir gece pupa gidüp Karadeniz'in tahminen ortasına vardık.” Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap, s. 70.

⁵³ Evliyâ Karadeniz'deki serencamının sonunda gemi battıktan sonra deniz üzerinde geçirdiği günleri şu cümleleri ile verir: “gemi gark olaldan üç gün üç gece aç u zâc u muhtâc sandal ile gezdik. Sandal gark olup kovuş tahtasıyla bir gün bir gece deryâda gezüp ikinci günün vakt-i zuhrunda Nûh Necî-vâr Keligra Sultân kayasına düşüp necât bulup...” (s. 72).

⁵⁴ Dankoff, *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, s. 173-174.

⁵⁵ Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap, s. 70.

⁵⁶ Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap, s. 71.

etmede kimi istiğfâr edüp kurbânlar ve” sadakalar adamakta⁵⁷ olduğundan bahsetmektedir. Bu esnada kendisi sakinliğini koruyarak, “*Ey İbâdullâh, gelin sizinle ale'l-umum İhlâs-ı şerife müdâvemet edelim. Ola kim Cenâb-ı İzzet âyet-i İhlâs hürmetine cümlemiz halâs ede.*”⁵⁸ diyerek insanları dua ile teskine çalışır. Ancak bir müddet sonra gemi baştan yarılınca kendisi de sakinliğini kaybeder ve Kur'an'dan ayetler (Yâsîn-i şerif, Mü'min 44, Talak 2-3) ve kelime-i şehadet okumaya başlar.⁵⁹ Dua ve ibadeti hem içinde bulunduğu zor durumdan kurtulmak için bir sığınak hem de korkularını yenmek için bir vasıta olarak kullanır. Özellikle sandaldan denize düştüğü andan itibaren korkularının arttığı ve dua ile daha çok meşgul olduğu görülmektedir.⁶⁰ Bu korku yolculuğun sonuna kadar devam eder ve karaya ulaştıktan sonra seyahatnamede bir beyit ile denizdeki macerasına son verir.⁶¹ Evliyâ, bu beyit ile Mustafa Âli'nin manzum parçaları kadar etkili olmasa da insanlara denizden uzak durmayı tavsiye etmektedir.

3.3. Mustafa Âli ve Evliyâ Çelebi'nin Yazdıkları Nasıl Yorumlanabilir?

Mustafa Âli ve Evliyâ Çelebi'nin eserlerinde deniz yolculuğu ile ilgili yazdıklarının pek çok noktada benzerlik taşıdığı görülmektedir. İkisi de okuyucularını deniz yolculuğu konusunda uyarmakta, tehlikelerine dikkat çekmekte ve mümkün mertebe deniz yolculuğundan uzak durulmasını tavsiye etmektedir. Mustafa Âli ve Evliyâ'nın yazdıklarını doğru yorumlayabilmek için şu soruyu cevaplamak gerekir: Bu iki yazarın deniz korkusu ile ilgili yazdıkları, Osmanlı toplumunun belirli bir bölümünün mü yoksa az veya çok denizle irtibattı olan halkın tamamının görüşünü mü yansıtmaktadır? Mustafa Âli eserini (*Kavâidü'l-Mecâlis*) padişaha sunulmak için kaleme almasına rağmen bütün ulema, irfan sahibi büyükler (küberâ), sair zarifler (zurefâ) ve şairlerin meclislerinde şöhret kazandığından bahsetmektedir.⁶² Benzer bir durum Evliyâ Çelebi'nin seyahatnamesi için de geçerlidir.⁶³ Seyahatnamenin dinleyicileri arasında Padişah, sadrazam, valiler, bürokratlar ve âlimler

⁵⁷ Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap, s. 70.

⁵⁸ Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap, s. 70.

⁵⁹ Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap, s. 71.

⁶⁰ “...hakîr dahi baş aşağı deryâya düşüp cân havliyle şinâverlikde bi-sehel mahâretimiz olması sebebiyle el kol atarak çabalyarak Cenâb-ı Hakk'a bir âh-ı dil-süz çeküp Hazret-i Kur'an-ı Azim'i ve Furkân-ı Mecîd'i derûn-ı dilden şefî' dutup cemî'i ziyâret etdiğim kibâr-ı evliyâullâhın rûhânîyyetlerinden derûnîce istimdâd taleb edince Cenâb-ı İzzet derûnuna bir âteş halk edüp kalb âyînesi mücellâ olup derûn-ı dilden Kelime-i Tevhîd'e meşgul olup gâyet tesellî-i hâtur buldum kim seyâhat etdiğim diyârlarda ehl-i hâl kimesneler hâtrıma gelüp havf u haşyetden berî olup cân başıma gelüp temevvüc-i deryâda bî-bâk u bî-pervâ gavvâs-vâr yüzüp kâh âli ve kâh süflî deryâda sehel şinâverlik ederken ol Kâdir [u] Kayyüm ve Perverdigâr-ı Lem-yazel [i] râdet-i ezelişi bu imiş kim bu abd-i âşîyi halâs ede.” Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap, s. 71.

⁶¹ “Be-deryâ der menâfi' bî-şümâres[t]

Eger hâhî selâmet der-kenâres[t]”.

Tercümesi: “Denizde sayısız faydalar vardır / Ancak sen selamet istiyorsan kenarında dur.” Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap, s. 72.

⁶² Gelibolulu Mustafa Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis*, s. 263.

⁶³ Kalpaklı bu hususla ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır. “[Evliyâ] Seyahatnâme'de âdeta karşısında var olduğunu farz ettiği okuyucu/dinleyici topluluğuna hitap ediyor gibidir. Seyahatnâme'yi okuduğumuz zaman sanki bir anlatıcının bir meclisteki topluluğa hitap eder gibi konuştuğunu, konuları öyle anlattığını hissederiz.” Mehmet Kalpaklı, “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi ve Osmanlı Kültürünün Sözcüğü/İşitselliği”, *Evliya Çelebinin Sözlü Kaynakları*, ed. Öcal Oğuz ve Yeliz Özyay, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, Ankara 2012, s. 88.

vardır. Ayrıca bunların bir kısmı çeşitli dönemlerde Evliyâ'nın hamiliğini üstlenmiştir. Evliyâ seyahatlerinin dönüşünde hamilerinin veya yukarıda sayılan Osmanlı seçkinlerinden birinin düzenlediği meclislere katılarak gördüklerini anlatmıştır.⁶⁴ Ancak bu yazarların (Mustafa Âli ve Evliyâ Çelebi) dinleyicileri her zaman Osmanlı seçkinlerinden mi oluşuyordu? Zaman içinde dinleyici halkalarına veya meclislerine yenilerinin eklenip eklenmediğini, toplumun farklı kesimlerinin de bu dinleyiciler arasında yer alıp almadığını bilmiyoruz. Ancak bu yazarların daha geniş bir dinleyici kitlesini hedef aldığını söyleyebiliriz. Mustafa Âli, eserinin “*sebeb-i telif*” kısmında güzel söz söyleme sanatları ile herkesin anlamayacağı ifadeler kullanmaktan kaçındığını ve gündelik üslup ile yazmayı münasip gördüğünü anlatmaktadır.⁶⁵ Herkesin anlayabileceği günlük dil kullanımı seyahatname için de geçerlidir. Evliyâ'nın yazdıklarının okuyucuları/dinleyicileri tarafından anlaşılması için ağıdalı bir dil kullanmadığından bahsedilmektedir.⁶⁶ Ayrıca sözlü kültürden beslenen bu edebiyatın amacının okuyucuları/dinleyicileri bilgilendirmek ve eğlendirmek olduğunu söylemeliyiz.⁶⁷ Yazarlar sadece kendi tecrübelerinden ve gözlemlerinden değil, aynı zamanda yazılı kaynaklardan (okuduklarından) ve sözlü kültürden (dinlediklerinden) de faydalanmıştır. Bu nedenle yazılanlar dönemin zihniyetinin bir yansıması olarak okunabilir.⁶⁸

4. Sonuç

Deniz korkusu modern çağdan önce hemen hemen her toplumda görülebilen bir olgu idi. Denizden korkanlar zannedildiği gibi sadece iç bölgelerde yaşayan insanlar değildi. Sahil kasaba ve şehirlerinde oturan hatta uzun zamandır denizcilikle uğraşan insanlar da aynı korkuyu değişik ölçülerde yaşıyorlardı. Deniz korkusunun en önemli iki sebebi korsan saldırıları ve deniz kazalarıydı. Ancak bu korkunun herhangi bir toplum veya devlet ayrımı olmaksızın bu denli yaygın olmasının temelinde modern çağdan önce gemilerin, gemi yapım tekniklerinin ve denizcilik teknolojisinin günümüzdeki kadar gelişmiş olmaması yatmaktaydı. Deniz taşıtlarının, özellikle fırtınalı havalarda hareket ve manevra kabiliyetlerinin kısıtlanması ile şiddetli fırtınalarda kazaya uğrama ihtimallerinin artması insanlardaki bu korkuyu alttan alta besliyordu.

Osmanlı yazınında deniz korkusunu dile getiren eserlerin başında gelen Mustafa Âli'nin *Mevâ'idü'n-Nefâis* ve Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme* isimli eserlerinde, yazarların deniz korkusunu ifade etmekten, hatta okuyucularına ve dinleyicilerine deniz yolculuğuna çıkmamayı tavsiye etmekten çekinmediklerini gördük. Her ne kadar bu iki eser, başta padişah ve saray halkı olmak üzere Osmanlı seçkinleri için kaleme alınmış olsa da okuyucu ve dinleyici halkalarına sıradan insanların dâhil olabileceği hesaba katılarak kalem alınmış olduklarını söyleyebiliriz. Modern araştırmacı bu tür eserlerin salt bilgilendirme amaçlı yazılmadığını aynı zamanda eğlendirmek ve iyi vakit geçirmenin de yazılma amaçları arasında yer aldığını göz önünde bulundurmalıdır. Bu eserlerdeki deniz korkusu ile ilgili keskin ifadeler, Osmanlı insanların denizden korktuğuna delil olarak gösterilebileceği gibi

⁶⁴ Dankoff, *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, s. 205-208.

⁶⁵ “*Fe-emmâ sanâyi'-ı bediyyeden perhiz ve mümkün oldukça ğarâbet-i elfâz-ı (müte'addideden) ibâ ve giriz mukarrer oldı...rüz-merre edâlar ile inşâyı münâsîp gördüm.*” Gelibolulu Mustafa Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis*, s. 265.

⁶⁶ Kalpaklı, “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi ve Osmanlı Kültürünün Sözellliği/İşitselliği”, s. 88.

⁶⁷ Dankoff, *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, s. 205.

⁶⁸ Yeliz Özyay Diniz, *Evliyâ Çelebi'nin Acayip ve Garip Dünyası*, YKY Yayınları, İstanbul 2017, s. 22-23.

aynı zamanda deniz yolculuğunun yaygınlığına da delil olarak kabul edilebilir. İnsanların deniz yolunu tercih etmelerinde kara yolunun uzun, yorucu ve zahmetli olmasının büyük bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Deniz yolu ise kara yoluna göre hem daha hızlı hem de rahat olduğu için tüm risklerine rağmen insanlar tarafından kullanılmaya devam edilmiştir. Kat edilecek mesafe arttıkça insanlar deniz yolunu daha çok tercih etmiş olmalıdır. Deniz yolunun tercih edilmesinde etkili olan bir diğer faktör yolcuların seyahat amaçlarıdır. Devlet görevlileri, tüccarlar ve hacılar gibi belirli bir takvime göre seyahat edenler, diğer insanlara nazaran deniz yolunu daha fazla kullanmış olmalıdır. Son olarak; deniz ve kara yolu ile yapılan yolculuklara dair bir istatistik vermek mümkün olmamakla birlikte, deniz yolunun Osmanlı insanları tarafından sık sık kullanıldığını ve deniz korkusunun bu yolun kullanımına engel teşkil etmediği söylenebilir.

Kaynaklar

- Agius, Dionisius A., *Classic Ships of Islam: From Mesopotamia to the Indian Ocean*, Brill, Leiden 2008.
- Baysun, M. Cavid, "Müverrih Âli'nin Mevâ'id ün-Nefâ'is Fî Kavâ'id il-Mecâlis'i Hakkında", *Tarih Dergisi*, C. I, S. 2, İstanbul 1950, s. 389-400.
- Braudel, Fernand, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, C. I, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Eren Yayınları, İstanbul 1989.
- Bulunur, Kerim İlker, "16. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Deniz Taşımacılığı: Navlun ve İskerçe Sözleşmeleri", *History Studies*, 6/3, 2014, s. 89-102.
- Casson, Lionel, *Antik Çağda Denizcilik ve Gemiler*, çev. Gürkan Ergin, Homer Kitabevi, İstanbul 2002.
- Casson, Lionel, *Travel in the Ancient World*, Hakkert, Toronto 1974.
- Chardin, Jean, *Chardin Seyahatnamesi: İstanbul, Osmanlı Toprakları, Gürcistane Ermenistan, İran 1671-1673*, çev. Ayşe Meral, Kitap Yayınevi, İstanbul 2013.
- Dankoff, Robert, *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, çev. Müfit Günay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.
- Ehrenkreutz, A. S., "Bahriyya", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, C. XII, Brill, Leiden 2004, ss. 119-121.
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap, haz. Zekeriya Kürşun, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006.
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 7. Kitap, haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003.
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 9. Kitap, haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.
- Eßer, Raingard, "Fear of Water and Floods the Low Countries", *Fear in Early Modern Society*, ed. William G. Naphy ve Penny Roberts, Manchester University Press, Manchester 1997, s. 62-77.
- Fleischer, Cornell H., *Tarihçi Mustafâ Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2008.
- Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis Fî-Kavâ'id il-Mecâlis*, haz. Mehmet Şeker, TTK Yayınları, Ankara 1997.
- Hillenbrand, Carole, *Müşlimanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Nurettin Elhüseyni, Alfa Yayınları, İstanbul 2015.
- Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr*, çev. R.J.C. Broadhurst, Jonathan Cape, London 1952.
- İnalçık, Halil, "The Rise of the Turcoman Maritime Pricipalities in Anatolia, Byzantium and Crusades", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Indiana University Turkish Studies, Bloomington 1993, s. 309-341.
- Kafadar, Cemal, "Ben ve Başkaları: On Yedinci Yüzyıl İstanbulu'nda Bir Dervişin Güncesi ve Osmanlı Edebiyatında Birinci Ağzdan Anlatılar", *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*, Metis Yayınları, İstanbul 2009, s. 39-71.
- Kalpaklı, Mehmet, "Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi ve Osmanlı Kültürünün Sözlüğü/İşitselliği", *Evliya Çelebinin Sözlü Kaynakları*, ed. Öcal Oğuz ve Yeliz Özay, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, Ankara 2012, s. 85-91.

- Karahasanoğlu, Selim, “Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları”, *Turkish History Education Journal*, 8/1, 2019, s. 211-230.
- Kristof Kolomb, *Seyir Defterleri*, çev. Sait Maden, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015.
- Özay Diniz, Yeliz, *Evlîyâ Çelebi'nin Acayip ve Garip Dünyası*, YKY Yayınları, İstanbul 2017.
- Pryor, John H., *Akdeniz'de Coğrafya, Teknoloji ve Savaş*, çev. Füsun Tayanç ve Tunç Tayanç, Kitap Yayınevi, İstanbul 2004.
- Tezcan, Nuran, “Kurmacanın Gücü: Alıntı mı, Yanılgı mı, Kurmaca mı?”, *Evlîyâ Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları*, haz. Hakan Karateke, Hatice Aynur, TTK Yayınları, Ankara 2012.
- Tournefort, Joseph de, *Tournefort Seyahatnamesi*, C. I, çev. Teoman Tunçdoğan, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005.
- Utku, Nihal Şahin, *Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir*, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.




OSMANLI DEVLETİ'NDE
KARTPOSTAL KULLANIMI VE YASAKLI KARTPOSTALLAR
USE OF POSTCARDS IN THE OTTOMAN EMPIRE AND PROHIBITED
POSTCARDS

H. BAHA ÖZTUNÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tarih Bölümü

Asist. Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Science And Letters, Department of History

bahaoztunc@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-6995-633X>

Atıf / Citation

Öztunç, H. B. 2020. "****". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 541-561

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 20.08.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 20.10.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4274>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - *January*2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

OSMANLI DEVLETİ'NDE
KARTPOSTAL KULLANIMI VE YASAKLI KARTPOSTALLAR*
USE OF POSTCARDS IN THE OTTOMAN EMPIRE AND PROHIBITED
POSTCARDS

H. BAHA ÖZTUNÇ

Öz

Türkçeye Fransızca “carte postale” kelimesinden geçmiş olan kartpostal, ülkelerin posta tarihini ortaya koymakla kalmayıp içerikleri itibarıyla da çıkarıldıkları dönem hakkında önemli veriler sağlamaktadır. Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılın sonlarında kullanılmaya başlanan ve daha sonraki yıllarda yaygınlaşan kartpostal basımı ve kullanımı belirli kurallara bağlanmıştır. II. Abdülhamid döneminde Devletin kartpostallarla ilgili birtakım tasarrufları olmuştur. Bu dönemde kendisini etkin bir şekilde gösteren sansür mekanizması kartpostallar için de geçerli olmuştur. Devlet ülkede satılan kartpostalları sıkı bir şekilde takip etmiş ve gerek siyasi gerekse sosyal bazı sebeplerden ötürü kartpostalların basımını ve satışını yasaklama yoluna gitmiştir. Bu çalışmada Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivindeki konuyla ilgili çeşitli tasniflerden ve araştırma eserlerinden yararlanarak, Osmanlı Devleti'nde hangi kartpostalların kullanılabildiği, kartpostalların ülkeye girişi ve ülkede basım ve dağıtım yasak kartpostalların nasıl tespit edildiği incelenecektir. Ayrıca basımı yasak olan kartpostallarla ilgili Devletin uyguladığı cezalar da ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Efemera, Kartpostal, Yasak, Osmanlı, Sansür.

Abstract

The postcard, which has passed through the French “carte postale” eye into Turkish, provides important data about the period in which the countries were issued, not only in revealed, but also in terms of their contents. Postcard printing and its use, which began to be used in the Ottoman Empire in the late 19th century and became widespread in the following years, was specified with certain rules. During the Abdulhamid II period, there have been some rules related to the postcards by the state. The censorship mechanism, which has shown itself effectively during the period, is also valid for postcards. The state has strictly followed the postcards sold in the country and went on to ban the printing and sale of postcards for political or social reasons. In this study, it will be examined which postcards can be used in the Ottoman Empire, how postcards can be used in the country and the postcards that are prohibited from being printed and distributed in the country will be examined by making use of various classifications and research work in the Presidential Ottoman Archive.

Key Words: Ephemera, Postcard, Forbidden, Ottoman, Censorship

* Bu makale 25-27 Nisan 2018 tarihlerinde yapılan: Geçici Belgelerin Kalıcı Etkisi: I. Uluslararası Efemera Çalışmaları Sempozyumu'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş halidir".

Structured Abstract

The Purpose of the Study: This study purposes to examine the reflections of the rapidly increasing usage of the postcards in the world since the end of the 19th century on the Ottoman Empire and to explain the available reasons and types of censorship methods implemented to this new communication instrument.

The Importance of the Study: The attitude of the Ottoman Empire to the issue of the banned postcards that were frequently encountered by the postcard editors and the reasons for which postcards were banned according to which reasons by them will be revealed in this research. In addition, taking the problems experienced in the practice of the prohibitions into consideration, the relationship between the postcard sellers and the Ottoman Empire will be tried to be presented. Considering these issues, the findings about these subjects which have not been discussed before will be provided to the scientific world.

The Method of the Study: The initial step in the method followed for this research was to determine the development of the usage of postcards in both the world and the Ottoman Empire. After the laws and regulations issued by the Ottoman Empire in terms of the usage of postcards were determined, the postcards that were considered as banned were examined one by one and their special aspects were explained under the titles of “opposition to public morality, military security, counter propaganda material, religious reasons, political reasons, formal nonconformity, and non-prohibited postcards”. At this stage, the documents available in the various funds in the Presidential Ottoman Archives were the main data source of the study.

Findings: The Ottoman Empire established an important legislation on all kinds of press products and their distribution over time. An audit mechanism including books, newspapers, magazines, and postcards was generated through 1857 “Regulations on Printing Houses” and “Regulations on Printing Book”, 1888 “Regulations on Printing Houses”, and 1894 “Regulations on Printing Houses, Bookstores, and The Other Paronymous Issues”. According to the first findings obtained in the study, it can be comprehended that the Ottoman Empire limited the printing of postcards owing to many reasons. These reasons are based on such political basis as being immoral, obscene descriptions, military security measures, political figures, and the possibility of damaging the foreign relations through the propaganda. According to the twenty-seventh article of 1894 Regulation about the works that are prohibited to be brought from abroad, the those who brought the postcards including “immoral images and obscene descriptions” into the country had to be fined from one medjidie to two Ottoman liras and imprisoned from 24 hours to one week. One of the interesting examples related to the prohibition of immoral postcards is a postcard depicting the face of Abdul Hamid the Second through the naked women images. Moreover, the postcards containing nudes were also classified as the banned postcards. The prohibition of a postcard including such military areas as Kavak and Hungarian bastions can be presented as an example of the prohibition of postcards that are not allowed to be sold for security reasons. The postcards displaying the defeats in the Balkan Wars accepted as “offending the Ottoman sentiment” and the postcards humiliating the state by depicting the Mesajeri Ferry burned on the coast of Thessaloniki, the status of Ottoman Bank before and after the fire, and the views of German School damaged by dynamite were also banned under the section called as counter propaganda material. Also, the religious sensitivities were an issue that often caused the postcards to be banned. The banned issues included the postcards with the names of Allah and the Prophet and the postcards with the pictures of Kaaba, other religious centers and buildings, and the Muslim women. The postcards showing the inner sides of the mosques were also affected by this ban.

That the provincial administrators constantly asked the central administration whether the postcards are prohibited helps us comprehend the method followed in the process of postcard censorship. For instance, on August 23, 1906, the deputy governor of Edirne asked the Ministry of Education whether the postcard including the view of Tekirdag sub-province with some mosques was banned, and two months later, it was answered that the printing and sale of such postcards including

the views of the cities were not forbidden. Among the banned postcards were the postcards with political content. As an example for this situation, for the postcards with a photograph of Don Juan De Aladro Kastrioti, who was supposed to form a government in Albania that time, the prime ministry gave the necessary orders to prevent the entry of such postcards into the country, and in particular to Albania because the Athens Embassy reported that the postcards would be sent to Albania to disseminate the idea of forming government.

Another reason for postcard censorship that can be determined from the archive documents is the nonconformity of the postcards in terms of their shape and layout. Considered within the scope of all these prohibition activities, some postcards that were thought to be prohibited from printing and distribution were excluded from the scope of the prohibition by taking the international relations into consideration. A good example for this aspect is the postcards containing the photograph of the Russian church built in San Stefano and the phrase "Monument of Russian" written under it. Much though this building was constructed as an ordinary church, it was not appropriate to call it as Monument of Russian, and it had to be collected by the administration of internal press. However, even though the word "Monument" on the postcard disturbed the officers in charge of censorship, it was not accepted by the Ministry of Foreign Affairs to have them collected and banned due to the possibility that the collection of postcards would have a negative effect on the Ottoman-Russian relations.

Conclusion: One of the main results of this study is the use of censorship, which was widely implemented in this period, for the postcards. Considering the issues of censorship, the national interests and public morality attract the attention; however, it is observed that the scope of the prohibition exceeds the purpose from time to time owing to the officiousness of the practitioners. In addition, another noteworthy point in the study is that the postcards censorship was implemented in the period of not only Abdul Hamid the Second but also the following sultans. Although there are current studies about the postcard editors operating within the Ottoman Empire, it is obvious that more studies should be carried out under the discipline of history. Therefore, it can be stated that this study serves as a premise for further studies to be conducted in this field.

Dünyada ve Osmanlı Devleti'nde Kartpostal Kullanımına Kısa Bir Bakış

Türkçeye Fransızca “carte postale” kelimesinden geçmiş olan kartpostal sözcüğü Türk Dil Kurumu tarafından “genellikle dikdörtgen biçiminde ince kartondan yapılmış, bir yüzü resimli, zarflı veya zarfsız gönderilen posta kartı, kart” olarak tanımlanmaktadır¹. Günümüzde önemini kaybetmeye yüz tutmuş olan kitle iletişim araçlarından birisi olan kartpostalların ilki, 1840 yılında İngiliz yazar Theodore Hook’un karton üzerine çizimi bulunan ve üzerinde bir kuruşluk pul ile Londra’dan gönderilen kartpostal olarak kabul edilmektedir². 1861 yılında Amerika’da “*Posta Rotası Hakkında Kanun*” başlıklı kanunun 13. maddesinde, kartpostallar bir posta gönderisi olarak kabul edilmiştir³. Bu tarihe müteakip kartpostal kullanımı diğer ülkelere de yayıldı ve kartpostallar kitle iletişimin önemli bir parçası hâline gelmiştir. Kartpostalları, Avusturya 1869’da, Almanyan ve İngiltere 1870’de, 1871-1873 yılları arasında da Kanada ve Avrupa’daki diğer ülkeler kartpostalları resmi olarak kullanmaya başlamıştır⁴.

Önceleri kartpostalların bir yüzünde desen kullanılırken özellikle 1891 yılından itibaren bu desenlerin yerini fotoğraflar almaya başlamıştır⁵. Böylelikle o tarihlerde pahalı ve ulaşılmaması güç olan fotoğraflar kartpostallar sayesinde daha geniş kitlelere ulaşılabilir hâle geldi ve bu durum tüketiciler tarafından genel bir kabul gördü. Böylelikle kartpostal kullanımı ciddi ölçüde arttı. Örnek vermek gerekirse 1890 yılında Almanya’da 314.296.000 kartpostal postaya verilir ve bu rakam 1913 senesinde 1.792.824.000’e ulaştı. Aynı tarihlerde Japonya’ya bakılacak olursa, 1890 yılında kullanılan kartpostal 96.430.610 iken 1913’te 1.504.860.312 rakamına ulaştı⁶. Resimli kartpostal üretiminde Almanya başı çekmekteydi. Berlin, Saxony ve Bavaria’da basılan kartpostallar Yahudi tüccarlar vasıtasıyla dünyaya ulaştırılıyordu⁷.

Dünyada kartpostallar teknik özellikleri bakımından yedi döneme ayrılır. Bunlar sırasıyla; **1-** Erken Dönem (1840-1869) **2-** Özel Posta Kartları Dönemi (1898-1901) **3-** Tek Parça Kartpostal Dönemi (1901-1907) **4-** Bölünmüş Arka Yüzey Dönemi (1907-1915) **5-** Erken Modern (Beyaz Çerçeve) Dönemi (1915-1930) **6-** Keten Kart Dönemi (1930-1945) **7-** Renkli Kartpostal Dönemi (1939-)⁸. Burada yapılan bu ayrımın kartpostal kullanımı çok daha geç tarihlerde olan Osmanlı Devleti için uygulanamayacağını da ifade etmek gerekmektedir.

Osmanlı Devleti’nin de kitle iletişimdeki bu yeni gelişmeyi biraz gecikmeli de olsa yüzyılın sonuna doğru kullanmaya başladığını görmekteyiz. 1870 yılından sonra Postahâne-i Âmire’nin açık posta varakası başlığıyla ilk resmi kartpostallar piyasaya çıkartılmıştır⁹.

¹ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori1=veritbn&kelimesec=186161

² Suat Sungur, “Kaybolan Bir Kutlama Ritüeli ve Bir İletişim Aracı Olarak Kartpostal”, e-Journal of New World Sciences Academy, 6(4), (2011), 830.

³ A.g.m., s. 834.

⁴ A.g.m., s. 836.

⁵ A.g.m., s. 830-831.

⁶ Ü. Gülsüm Polat, “Savaş, Propaganda ve Kartpostallar”, Avrasya İncelemeleri Dergisi, 1(2), (2012), s. 245.

⁷ Ü. Gülsüm Polat, “Günlük Yaşamdan Savaş Sahnelerine Kartpostallar”, Kartpostal Kitabı, Ed. Emine Gürsoy Naskali, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 33.

⁸ <https://siarchives.si.edu/history/featured-topics/postcard/introduction-history>; Suat Sungur, A.g.m., s. 838.

⁹ Süleyman Beydeş, *Salut De Constantinople*, Yay. Haz. Mert Sandalcı, Korpus Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 10.

Osmanlı Devleti'nde kartpostal editörlüğü ise Breslau'daki matbaacı Emil Pinkau ve Max Fruchtermann'ın ortaklaşa yaptığı çalışmalarla başlamıştır¹⁰. Breslau'da basılan ve İstanbul'da Yüksek Kaldırım'da Max Fruchtermann'ın dükkânında satışa sunulan kartpostal serilerinin ilkine ait iki adet kartpostal 28 Aralık 1895 tarihinde postalanmış ve biri İsviçre'ye, diğeri de Belçika'ya aynı ayın sonunda ulaşmıştır. Buradan hareketle 1895 yılı Osmanlı Devleti'nde kartpostal editörlüğünün başladığı tarih olarak kabul edilmektedir¹¹. Kartpostal basımında Devlet ve özel sektör iki ayrı kurum olarak faaliyet göstermekteydi. Osmanlı Devleti tarafından basılan kartpostallar, Dahiliye Nezâreti tarafından "*Devlet-i Aliyye-i Osmâniye*" cümlesi yazılı ve sabit pul ile "*açık muhâbere varakaları*" adı altında bastırılıp postahânelerde isteyenlere 20 para ücretle satılmaktaydı¹². Özel sektörün bu kartları basması ise bazı kurallara bağlıydı. Bu kurallar arasında; Kartların üzerlerinde "*Devlet-i Aliyye-i Osmâniye*" cümlesi bulunmayacak, genel ahlâka aykırı resim ve şekiller bulundurulmayacak, yalnız "*açık muhâbere varakası*" ibaresi yer alacak, üzerlerinde bulunacak resim ve şekiller için Maarif Müdüriyeti'nin onayı alınacaktı. Bu şartları taşıyan kartpostallar postahânelerde üzerlerine 20 kuruşluk pul yapıştırıldıktan sonra kullanılabilirdi. Kartpostalların kontrolünü ise İstanbul'da Maarif Nezareti matbuat İdaresi müfettişleri, taşrada basılacaklar ise oradaki maarif müfettişleri tarafından kontrol edilecekti¹³.

Fruchtermann ile başlayan kartpostal editörlüğü ülkede kısa süre içinde gelişerek pek çok yeni editör Osmanlı Devleti'nde faaliyet göstermeye başlamıştır. Burada dikkatimizi çeken önemli bir husus ise bu editörlerin çoğunluğunun gayrimüslimlerden oluşmasıydı. Sadece İstanbul'da sayıları yaklaşık 200 kadar olan editörler¹⁴ başta İstanbul olmak üzere Devletin çeşitli şehirleri, meslek gurupları, dinî mekanlar vb. fotoğrafları kartpostallarına yansıtmışlardır. Başkent dışında da faaliyet gösteren önemli editörler bulunmaktaydı. Bunlardan birkaçının ismini zikretmek gerekirse; Beyrut'ta Sarrafian kardeşler, İzmit'te Mehmed Hakkı, Trabzon'da Kitabi Hamdi, Adana'da Papadopoulos, Selanik'te G. Bader. Osmanlı Devleti'nin başta İstanbul olmak üzere çeşitli şehirleri, insanları vb. konular yurt dışındaki editörlerin ilgisini çekti ve bu konularla ilgili oldukça fazla kartpostal serileri çıkartıldı. Ancak kartpostalların Osmanlı Devleti tarafından kabul edilip ülkede satışının onaylanması çok kolay olmuyordu. Konuyla ilgili bir örnek vermek gerekirse; Üzerlerinde Osmanlı Devleti ve başka ülkelerin para birimlerinin, pulları ve devlet armalarının bulunduğu kartpostallara izin verilip verilmemesi hakkındaki yazışmalar 27 Mayıs 1905 tarihinde başlayıp yaklaşık bir ay sonra 20 Haziran 1905 tarihinde gerekli iznin verilmesiyle sonuçlanmıştır¹⁵. Osmanlı Devleti'ne ait paraların bulunduğu kartpostallar ise daha sonra yasaklılar arasına girecektir¹⁶.

¹⁰ Mert Sandalcı, Max Fruchtermann Kartpostalları, Cilt 1, Koçbank Yayınları, İstanbul 2000, s. 40.

¹¹ A.g.e., s. 42.

¹² *Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Maarif Mektubi (MF. MKT)*, 553/52, leff 1, 2.Za.1318.

¹³ *Aynı Belge*, leff 2, 4.M.1319.

¹⁴ Mert Sandalcı, A.g.e., s. 473-474.

¹⁵ *BOA, Şûrâ-yı Devlet (ŞD)*, 1149/50.

¹⁶ *BOA, Zaptiye (ZB)*, 320/119, 18. M. 1325.



Şekil 1-2. Osmanlı Devlet Arması ve paralarının kullanıldığı kartpostallar¹⁷.

Ülkeye girişi kesinlikle yasak olan kartpostallar 4 Kasım 1900 tarihli bir iradeyle; “*üzerlerinde esmâ-i şerîfe muharrer ve Beyt-ı Mu’azzam ile emâkin-i mukaddese ve muhadderât-ı İslâmiyenin resimleri musavver bulunan ve Memâlik-i Şâhâne’ye idhâlleri kat’iyyen men’ olunan*” şeklinde ifade edilmesine rağmen bazı memurlar yasak olmayan yemişçi, seyyar satıcı resimlerin bulunduğu kartpostalların yurda girişini engellemekteydi. Gümrük memurları yasak olan kartpostalların ülke içine girmemesini sağlamakla görevlilerdi¹⁸. Böyle bir durumda ele geçirilen yasaklı kartpostallar geri gönderilmekteydi. Bu uygulamada da bazı aksaklıklar yaşanmaktaydı. 14 Ekim 1901 tarihinde Sadarettin, Rûsûmat Emanetine yazılan bir yazıda; Galata’da Karaköy Meydanı’nda 21 numaralı mağazada faaliyet gösteren komisyoncu Jak Vizkon adına Almanya’dan gelen on bin adet kartpostal camiler ve Müslüman kadın resimlerinden oluştuğundan gümrükte alıkonuldu. Bunlar geri gönderilmesi gerekirken yakıldı. Sadaret bu durumun kanunlara aykırı olduğu ve kendilerine fazladan malî külfet oluşturacağını ifade ederek bu gibi hareketlerin yapılmaması gerektiğini bildirdi¹⁹.

20. yüzyılla birlikte kartpostal kullanımı da hem dünyada hem de Osmanlı Devleti’nde gittikçe yaygınlaşmaya başladı Osmanlı Devleti de kartpostal basım işini hızlandırarak buradan gelir elde etmeyi amaçlamaktaydı. Elde edilen gelirler çeşitli yatırımlarda kullanılmaktaydı. Bunlara örnek olarak II. Abdülhamid tarafından 1900-1908 tarihleri arasında Şam ile Medine arasında inşa ettirilen Hicaz Demiryolunu verebiliriz. Yapım maliyetinin tahmini dört milyon lira tutması başlangıçta sadece toplanacak yardımlarla yapılması planlanan bu büyük projenin maddî olarak daha fazla desteğe ihtiyacı olduğu gerçeğini ortaya çıkardı. Yeni kaynak yaratma çabalarından bir tanesi de kartpostal gelirlerinin buraya aktarılmasıydı. 28 Haziran 1903 tarihli bir iradede, Hicaz Demiryolu komisyonu tarafından kendilerinden talep edildiği üzere, ülkedeki postanelerde kullanılan kartpostallar bundan sonra Hicaz Demiryolu komisyonunca bastırılarak yirmi para fiyatla satılacaktı²⁰.

¹⁷ BOA, *Şûrâ-yı Devlet (ŞD)*, 1149/50, leff 11-12.

¹⁸ BOA, *Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO)*, 1649/123625, 3. M. 1319.

¹⁹ BOA, *BEO*, 1733/129925, leff 1-2, 1. B. 1319.

²⁰ BOA, *BEO*, 2103/157663, leff 1, 03. R. 1321.

Bu dönemde kartpostallar özellikle I. Dünya Savaşı ve takip eden dönemlerde propaganda aracı olarak sıklıkla kullanılmaktaydı. Bu propaganda faaliyetlerinde ise Osmanlı Devleti geride kalmaktaydı. Müdafaa-i Umûmiye Cemiyetinden Sofya sefiri Fethi Bey'e gönderilen bir yazı durumu gözler önüne sermektedir. 26 Temmuz 1916 tarihli yazıdaki; “*Vatanımızda ecnebi propagandalarının bir vâsıtası da kartpostallar ve matbû‘ (basılı) resimler olduğu ve bu propagandaya hiç olmazsa iştirâk edecek derecede olsun millî kartpostallarımız ve resimlerimiz bulunmadığı ma‘lûm-ı âlileridir*” cümleleri propaganda amaçlı kartpostal ve resimler noktasında ne kadar yetersiz olduğunu gözler önüne sermektedir. Sofya sefiri Fethi Bey'den yardım istenen yazının devamı şöyledir: Bu noksanın telafi edilebilmesi için, Mecidiye kaymakamlığından emekli, yirmi sene kadar Almanya'da çalışmış inşaat mühendisi ve ressam ve litoğraf (taş baskı işiyle uğraşan kişi) İsmail Hakkı Bey'le bir sözleşme yapılmış ve İsmail Hakkı Bey geçen sene Almanya'ya gönderilmişti. Burada boyalı fotoğraf baskısı sanatı gizli tutulup herkese öğretilmediği halde Müdafaa-i Milliye Cemiyeti tarafından gönderilmesi hasebiyle İsmail Hakkı Bey'e Münih'te Brüggmann fabrikası bu sanatı kendisine öğretti. Şimdi bu iş için gerekli malzemeler satın alındı ve İstanbul'a getiriliyorsa da Ruscuk'ta bir problem oldu. Nakliye şirketinin Ruscuk'taki yetkilisi olan Bay Flander konuyla ilgili kolaylık göstermeniz için sizi ziyaret edecek ve eşyaların bulunduğu vagonların numarasını verecektir. Gerekli kolaylığın gösterilmesini rica ediyoruz²¹. Görüleceği üzere Almanya, propaganda malzemesi olarak kullanılan kartpostalların nasıl basılacağı ile ilgili I. Dünya Savaşı'ndaki müttefiklerinden birisi olan Osmanlı Devleti'ne yardımcı olmuştur.

Müdafaa-i Milliye Cemiyeti'nin²² kartpostallarla ilgili başka bir faaliyeti de ülkeye gelecek her türlü sinema filmi ve kartpostallara kendilerinin onayından sonra izin verilmesi isteğidir. 21 Temmuz 1918 tarihinde Dâhiliye Nezaretine gönderilen yazıda bu istek şu temellere dayandırılmaktadır: Ülkemiz, Avrupa'daki her türlü gelişmeden en çok sinema ve renkli-renksiz kartpostallar ile haberdar olmaktadır. Yine Avrupa'da bizi tanımak ve halkına tanıtmak için sinema ve hâlihazırda Avrupa'da posta pulları gibi koleksiyon eşyası olan kartpostalların sanatkârane yapılmış resimlerine başvurmaktadır. Bu tanıtım faaliyetlerinin içinde iyi niyetli olan birkaçını saymazsak geri kalanı kastî bir şekilde Türkiye'nin şeref ve haysiyetini aşağılayıcı filmler ve İslâm kadını kıyafetine sokulmuş bazı kadınların yer aldığı harem tasvirlerinden ibarettir. Özellikle Müslüman kadınların haysiyetini küçük düşürecek kartpostallar çok sayıdadır. Her ülkede kirli semtler, kötü manzaralar ve sefaletin yaşandığı yerler bulunur, ancak hiçbir zaman bütün millet ve milliyet bunlarla temsil ve kıyas edilemez. Ülkemiz de bazı kusurlarıyla beraber pek çok güzelliklerle doludur. Avrupa'ya kendimizi tanıtmak için elbette bunların kullanılması daha doğru olacaktır. Maalesef bizde sinemacılık ve kartpostalcılık yapılmadığı için kendimize ait propagandaları bizzat yapamamaktayız. Yabancıların faaliyetleri de bu noktada serbest bırakıldığı için onlar da kendi amaçlarına göre hareket etmişlerdir. Oysaki çoğu hükümet yabancı ülkelerden gelen bu tür kartların neşri ve satışını yasaklamaktadır. Bizim de bu şekilde hareket etmemiz ülke için çok yararlı olacaktır. Cemiyetimiz bir iki seneden beri kurduğu sinema atölyesi ve kartpostal matbaasıyla gerek

²¹ BOA., *Hariciye Sefaret, 4. Paris Sefareti Fonu (HR.SFR.4)*, 696/44, 25.N.1334.

²² 1 Şubat 1913 tarihinde İstanbul'da kurulan sosyal yardım cemiyetinin kuruluş ve faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ayşe Zamancı, *Müdâfaa-i Milliye Cemiyeti ve Faaliyetleri*, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Edirne 2015.

şehirlerimizin güzel manzaralarını ve gerekse bazı millî eserlerimizi tanıttı ve bu işte oldukça tecrübe kazandı. Bu itibarla yabancı ülkelerden sinema ve kartpostal ithali yapacak olan kişi ve kurumların ancak cemiyetimizin nezareti altında çalışabilmeleri hakkında hükümetin cemiyetimizi yetkilendirmesi gerekmektedir. Böylelikle ülkemiz aleyhine yapılabilecek olumsuz propagandaların önüne geçilmiş olur²³. Müdafaa-i Milliye Cemiyeti isteğine cevap gelmeyince 29 Ağustos 1918 tarihinde Dâhiliye Nezaretine isteklerine herhangi bir cevap verilmediğini hatırlatan bir yazı kaleme alıp taleplerini yenilediler²⁴.

Propaganda kartpostalları basan bir başka kurum da Hilâl-i Ahmer'di. Trablusgarp savaşı esnasında Dr. Besim Ömer'in önerisiyle Trablusgarp Heyet-ı Sıhhiyesi'nden bütün yurtta satılmak üzere çeşitli asker kartpostalları istenmişti. Bu kartpostallar Hilal-i Ahmer amblemi ve mührüyle damgalandıktan sonra çoğaltılmakta ve satışa sunulmaktaydı. Elde edilen gelir, Hilâl-i Ahmere kalmaktaydı²⁵. Hilâl-i Ahmerin kartpostallarının ilerleyen yıllarda gazete sütunlarında da yer aldı. Bunlardan biri; 7 Mayıs 1917 tarihli *Tasvîr-i Efkar* gazetesidir. "Hilâl-i Ahmer kartpostalları Alınız-Dört güzel levha teşkil eyleyen dört nevi Hilal-i Ahmer kartpostallarını her kitapçı ve kâğıtçıda arayınız. Suret-i nefisede (güzel bir şekilde) Münih'te tab ettirilmiş (bastırılmış) olan bu kartların iştirasıyla zevk-i bedianızı isbat eylemiş, hem de vatana muhabbet, hasta ve mecruh askere muavenet etmiş olursunuz. Beheri yirmi parayadır"²⁶.

Propaganda, yardım ya da normal gönderi amaçlı olarak kullanımı oldukça yaygınlaşan kartpostallarla ilgili de bazı düzenlemelere gidildi. Kartpostalların Osmanlı Devleti'nde kullanım ve yaygınlaşması II. Abdülhamid Dönemi'ne rastlar. Bu da dönemde etkili olan sansür uygulamalarından kartpostalların da nasibini almasına neden oldu. Ancak burada şu hususu da belirtmek gerekir ki, kartpostallara uygulanan sansür II. Abdülhamid Dönemi'ne münhasır bir uygulama olarak kalmayıp, bundan sonra da sürdürüldü.

Osmanlı Devleti'nde Sansür Uygulamaları ve Kartpostallara Etkileri

Fransızca "*censure*" kelimesinden gelen sansür dilimizde; "Her türlü yayının, sinema, tiyatro eserlerinin hükümetçe önceden denetlenmesi işi" anlamına gelmektedir²⁷. Osmanlı Devleti'nde sansür ilk olarak matbaanın kullanılmaya başlanmasıyla gerçekleşti ve esas olarak Tanzimat Dönemi'yle birlikte yaygınlık göstermeye başladı²⁸.

Osmanlı Devleti'nde basın-yayın faaliyetlerinin artmasıyla beraber bunların ne şekilde olacağıyla ilgili düzenlemeleri içeren nizamnâmeler de çıkartılmaya başladı. Bunlardan ilki, 15 Şubat 1857 tarihli ve dokuz maddeden oluşan "*Matbaalar Nizamnâmesi*"dir. Bu nizamnâmeyi 3 Mart 1857 tarihli "*Kitab Tab'ı Hakkında Nizamnâme*" takip etti ve 15 Şubat 1857 tarihli nizamnâmenin yerine II. Abdülhamid Dönemi'nde, kırk

²³ BOA, *Dahiliye 6. Şube Fonu (DHEUM.6.Sb.)*, 45/9, leff 1, 21 Temmuz 1334.

²⁴ *Aynı Belge*, leff 2, 29 Ağustos 1334.

²⁵ Seçil Karal Akgün- Murat Ulugtekin, *Hilâl-i Ahmer'den Kızılay'a*, TDV Yayıncılık, Ankara 2002, s. 66.

²⁶ *A.g.e.*, s. 207.

²⁷ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b06a0436b8416.29046158

²⁸ Fatmagül Demirel, *II. Abdülhamid Döneminde Sansür*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 23.

bir maddeden oluşan çok daha kapsamlı yeni bir “*Matbaalar Nizamnâmesi*” 22 Ocak 1888 tarihinde neşredildi²⁹.

1894 yılında ise 1908’e kadar yürürlükte kalacak yeni bir nizamnâme yayınlandı. Nizamnâme; “*Matbaalara ve Kitabcılara ve Bunlara Müteferri Husûsâta Dâ’ir Nizamnâme*” başlığını taşımakta ve genel itibarıyla, kimlerin matbaa açabileceği ve kitap, gazete, dergi vb. gibi basın-yayın hizmetlerinin nasıl yapılacağıyla ilgiliydi. Bu nizamnâmenin yurt dışından getirilmesi yasak olan eserlerle ilgili yirmi yedinci maddesindeki; “*adâba muğâyir resimler ile tasvirât-ı müstehcene*” ifâdesi, genel ahlâka aykırı tasvirlerin ülkeye girişinin yasak olduğunu ortaya koyar³⁰.

Bu yasaklara uymayanlara uygulanacak yaptırımlar; 1858 tarihli ceza kanunnamesinin 139. maddesinde yer alan “edepsizce resim ve tasvîri basan ve bastıran ve neşr eden kimseden bir mecdiye altından beş mecdiye altına kadar mücâzât-ı nakdiye alınır ve 24 sâ’atden 1 haftaya kadar haps olunur” ibaresi³¹ ve matbuat kanununun 20. Maddesinde de “adâb-ı umûmiyeye muğâyir ve muhall-i ahlâk-ı mu’âmelât ve tasâvirin neşrinden mes’ûl tutulanlardan iki Osmanlı altınından 10 altına kadar cezâ-yı nakdî alınacağı” ibaresiyle ifade edilmekteydi. Çıkarttığı nizamnâmelerle ülkedeki matbuat faaliyetlerini bir düzen ve kontrol altına almayı amaçlayan Osmanlı Devleti’nde kartpostallarla ilgili de yasaklamalara gidildiği görülür. Bu yasakları nedenlerine göre başlıklar altında betimlemek konunun daha iyi anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Bunlara sırasıyla bakılacak olursa:

Genel Ahlâka Aykırılık

Osmanlı Devleti’nde gerek kitap ve gazetelerde gerekse ele alınan konu dâhilindeki kartpostallarda adaba aykırı yayınların yapılması yasaktı. 11 Mart 1901 tarihinde, Dâhiliye Nezaretinden, Maarif ve Zaptiye Nezaretleri, Şehremâneti, Rûsûmât Emâneti ve vilayetlerle livalara gönderilen bir yazıda şu hususlara değinilmekteydi: Dâhiliye Nezaretinin eskiden beri üzerinde “*Devlet-i Aliyye-i Osmâniye Postaları*” yazılı ve sâbit pul ile açık muhâbere varakaları basılmakta ve postahânelerde 20 para bedelle satılmaktadır. Ancak bazı kitapçılar tarafından basılıp satılan kartların üzerlerinde “*Devlet-i Aliyye-i Osmâniye Postaları*” ibaresi ve ahlâka aykırı birtakım şekiller, tasvirler ve manzaralar bulunmaktadır. Bu kesinlikle uygun olmadığından bundan sonra İstanbul’da basılan kartpostallar Maarif Nezareti matbuat idaresi müfettişleri tarafından, taşrada basılan kartpostallar ise buldukları yerdeki maarif müfettiş ve müdürlerince dikkatli bir şekilde kayıt altına alınacaktır. Şayet bu tip kartpostallar tespit edilirse basımına müsaade edilmeyecektir³². Adaba aykırı kartpostallarla ilgili 8 Mayıs 1905 tarihli bir başka belgede ise; seyyar ve sabit kitap ve risale bayilerinde adap ve ahlâk-ı İslâmiyeye, namus ve iffete aykırı resimleri içeren bazı kartpostalların satıldığı, bu kartpostalların öğrenciler tarafından satın alınıp arkadaşlarına gösterdikleri dahi yapılan tahkikat neticesinde ortaya çıkar. Bu gibi münasebetsiz resimlerin toplattırılması noktasında

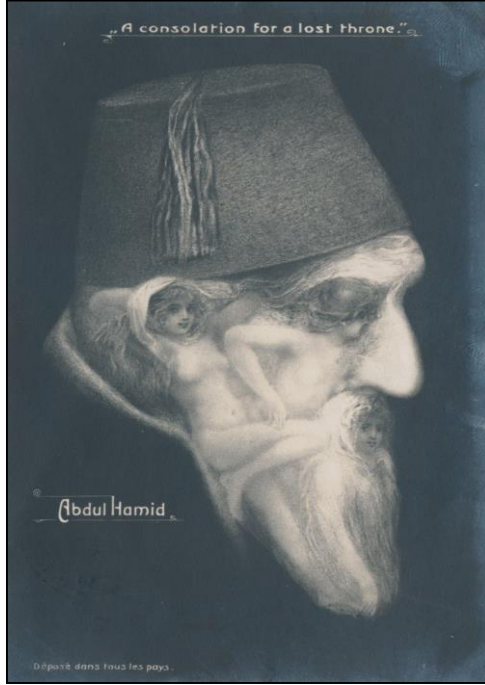
²⁹ Ali Birinci, *Tarihin Hududunda Hatırat Kitapları, Matbuat Yasakları ve Arşiv Meseleleri*, Dergâh Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 132-134.

³⁰ Ali Birinci, “Osmanlı Devleti’nde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 4(7), 2006, s. 299.

³¹ *Düstur*, Cilt 1, 1289, Matbaa-i Âmire, s. 568.

³² BOA, Dahiliye Mektubi Fonu (DH.MKT.), 2549/110, 20.Za.1318.

gerekli tedbirlerin alınması işi teftiş ve muayene heyetine tevdi edilir³³. Konuyla ilgili incelenen üçüncü ve son belge ise 1 Mart 1910 tarihinde İstanbul Polis Müdüriyetine, “*Eşğâl-i Kabîhayı Hâvî Olarak Kitabçı Dükkânlarında Satılan Kartpostallara Dâ'ir*” başlığıyla gönderilen tezkiredir. Tezkirede özetle bazı kitapçı dükkânlarında adab-ı diniye ve milliyeye aykırı bu tür kartpostalların bulunduğu ve bunların zaten neşrinin ve satışının yasak olduğu belirtilmektedir. Bu türden ahlâka aykırı resimlere bir örnek olarak da insan yüzünün çeşitli kısımlarının çıplak kadın resimleri ile oluşturulduğu ifade edilmektedir³⁴. Altta kartpostalda Sultan II. Abdülhamid'in yüzünün çıplak kadın tasvirleriyle oluşturulduğunu görülmektedir.

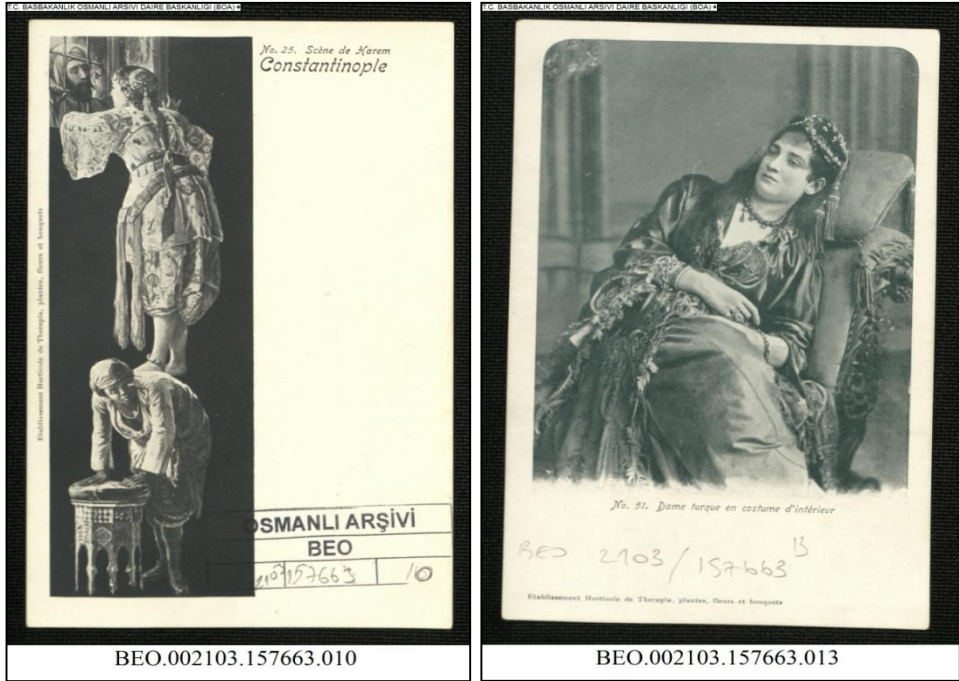


Şekil 3. Sultan II. Abdülhamid tasviri.

Genel ahlâka aykırı olarak göstereceğimiz bir başka örnekteyse yukarıda bahsettiğimiz Müdafaa-i Milliye Cemiyeti'nin ifadelerinde yer bulan İslâm kadını kıyafetine sokulmuş bazı kadınların yer aldığı harem tasvirleri önemli yer tutar. Basımı ve satışı yasaklanan bu kartpostallarda özellikle Müslüman kadınların haysiyetini küçük düşürecek tasvirler kullanılmaktaydı.

³³ BOA, MF. MKT, 856/54, leff 1, 3.Ra.1323.

³⁴ BOA., Dahiliye Tahrirat Kalemî (DH.EUM.THR.), 44/23, 18.S.1328.



Şekil 4,5. Harem manzarası ve bir Türk kadınının tasvir edildiği iki kartpostal³⁵.

Askerî Güvenlik Gerekçesiyle

Kartpostalların sansüre uğradığı hususlardan bir tanesi de askeri bölgelerin fotoğraflarının kartpostallarda kullanılmasından kaynaklanmaktaydı. Konuyla ilgili tespit edilen bir belgede bu nedenle yasaklanan kartpostallarla ilgili bilgiler yer almaktadır: 4 Ocak 1908 tarihli belgede, Kavak ve Macar tabyalarını gösterir kartpostalların taşraya gönderilmek üzere postahâneye gönderilmeyip el konulduğu haber alınır. Bu gibi “*Mevâki’-i Askeriye Menâzırını Hâvi*” kartpostallarının tedavülünün Dâhiliye Nezâreti tarafından uygun görülmediği hatırlatılır³⁶. Konuyla ilgili yaklaşık bir ay sonra Dâhiliye Nazırı tarafından kaleme alınan belgede gerek Kavak ve Macar tabyalarının gerekse Osmanlı Devleti donanmasına ait olan Hamidiye zırhlısının manevralarının gösterildiği kartpostalların basım ve dağıtımının uygun olmadığı, bu nedenle de bu türdeki kartpostalların toplattırılması yönünde görüş belirtilmektedir³⁷.

Karşı Propaganda Malzemesi

Kartpostalların propaganda amaçlı kullanıldığını daha önce ifade edilmişti. Devletler rakiplerini küçük düşürücü ve olumsuz propaganda mahiyetinde kartpostallar çıkartmaktaydılar. Selânik sahilinde yanan Mesajeri vapuru ve Osmanlı Bankası’nın

³⁵ BOA, BEO, 2103/157663, leff 10, 13.

³⁶ BOA., ZB., 599/109, 30.Za.1325.

³⁷ BOA., ZB., 23/117, 9.M.1326.

yangından önceki ve sonraki halleriyle dinamit atılarak hasar gören Alman mektebinin manzaraları gösteren kartpostalların kabul ve sevki uygun görülmemekle yurda girişlerinin engellenmesine karar verildi³⁸.

Balkan Savaşları'nın bir parçası olan ve Osmanlı Devleti'nin yenildiği Yunan muharebesi ve akabinde söz konusu devlet tarafından bastırılan propaganda kartpostalları bu bağlamda değerlendirilerek Osmanlı Devleti'ne girişi yasaklandı. 17 Ocak 1914 tarihinde Dâhiliye Nazırından Sadarete Beyoğlu'nda Yüksek Kaldırım'da Tekke Caddesi'ndeki bir kitapçı dükkânında söz konusu savaşı resmeden ve “*Hissiyât-ı Osmâniyeyi rencide*” edecek mahiyette olan kartpostalların yeni postahâne yakınındaki Hoffmann Alman ticarethanesi tarafından alınıp satıldığı tespit edildiğini ifade eden bir yazı yollandı. Yazıda ayrıca bu tür kartpostalların ülkeye girişiyle ilgili Matbuat Kanunu'nda açıklık olmayıp, ilgili kanunun otuz beşinci maddesinin bu kartlara uygulanıp uygulanamayacağı da soruldu³⁹. 27 Ocak 1914 tarihinde Sadareten Hariciye, Maliye, Posta-Telgraf ve Telefon, Dâhiliye ve Adliye Nezâretlerine bu kartpostalların Osmanlı Devleti'ne ithalinin Meclis-i Vükelâca yasaklandığını bildirildi⁴⁰. Meclis-i Vükelânın bu kararı Dâhiliye Nezâretince 29 Ocak 1914 tarihinde ilgili kurumlara bildirilmiştir⁴¹.

Dini Gerekçeler

Kartpostalların gerek basımının gerekse ülke dışından ithalinin yasaklanma gerekçelerinden önemli bir tanesi de dini hassasiyetlerdi. 13 Aralık 1900 tarihinde Avusturya Sefâretinden Hâriciye Nezâretine gönderilen bir takrirden “*Lafza-i celil ile ism-i nebiyi ve Ka'be-i mükerreme ile sâ'ir mebânî-i mezhebiyye-i İslâmiye resimlerini veyâhud muhadderât-ı İslâmiye*” kartpostallarının ithalinin yasak olduğu yolunda kendilerine gelen emre uyararak gereğinin yapılacağı bildiriliyordu. Ancak sefaret burada bir soruna işaret etmektedir. Yasaklanan kartpostallarla ilgili “*ve sâ'ir mebânî-i mezhebiyye-i İslâmiye*” cümlesinden İstanbul gümrükleri, gerek “*Pâyitaht-ı Saltanat-ı Seniyye*” ve gerek ülkenin diğer yerlerinin manzaralarını gösteren kartpostalların hemen tamamının yasak kapsamına alınması gerektiğini anlamışlardı⁴².

Dini gerekçelerle satışının yasaklanması istenen kartpostallar arasında Zellich matbaasının bastığı kartpostallar konuya örnek olarak gösterilebilir. Matbuat-ı Dâhiliye Müdürü'nün 17 Haziran 1905 tarihinde bildirdiğine göre Beyoğlu'ndaki Zellich matbaasında, basımı ve satışı yasak olan Müslüman kadın ve kızların, camilerin iç kısımlarının gösterildiği kartpostallar matbaaya ait kırtasiye mağazasında satılmaktaydı. Zellich matbaası aslında resmi ruhsata sahip olmadığı gibi sahibi de yabancı olması hasebiyle⁴³ matbuat-ı dâhiliye idaresi müfettişleri tarafından teftiş ve arama yapılmasına

³⁸ BOA, BEO, 2187/164006, 15.B.1321.

³⁹ BOA, BEO, 4253/318911, leff 2, 4 Kânûn-ı Sâni 1329.

⁴⁰ Aynı Belge, leff 1, 29.S. 1322.

⁴¹ BOA., *Dahiliye İdare-i Umumiye Ekleri (DH.İ.UM.EK.)*, 86/83, 02.Ra.1332.

⁴² BOA., *Hariciye İrade (HR.İD.)*, 2026/22, 1.N.1318.

⁴³ 1905 yılında Osmanlı vatandaşı olmayan ve bu nedenle dükkânında teftiş ve arama yapılamayan Zellich 1916 yılında Osmanlı Devleti vatandaşı oldu ve ticaret faaliyetlerini Türkiye Cumhuriyeti'nde 1960'lı yılların sonuna kadar devam ettirdi. Beydeş, A.g.e., s. 58.

müsaade edilmemekteydi⁴⁴. Müdür Bey'in bu yazısına 2 Temmuz 1905 tarihinde Dâhiliye Nezareti mektubi kaleminden verilen cevapta; Matbaa nizamnâmesinde kartpostallarla bu tür yayınlarla ilgili ne şekilde davranılacağına henüz kesinlik kazanmadığı, bu nedenle şu an için yapılabilecek tek şeyin ilgili elçilik aracılığıyla Zellich matbaasının bu türden basım faaliyetinde bulunmasının engellenmeye çalışılmasından ibaret olduğu ifade edildi⁴⁵. Matbaanın ruhsatının olmayışıyla ilgili herhangi bir işlemin yapılmadığı görülmektedir. Aşağıda yasak olduğu belirtilerek belgeye eklenmiş üç kartpostal görülmektedir.



Şekil 6,7,8. Zellich Matbaası Tarafından Basılan üç adet yasaklı kartpostal⁴⁶.

Camilerin kartpostallara basımıyla ilgili yasak yalnızca iç kısımlarını gösteren kartpostallarla sınırlı olup dış kısımlarının görüntüsü yasak kapsamı dışındaydı. Konuyla ilgili Edirne vali vekili 23 Ağustos 1906 tarihinde Maarif Nezaretine Tekfur Dağı kazasının manzarasının bulunduğu kartpostalda camilerin bulunduğu, bu durumun yasak olup olmadığını sordu, iki ay sonra verilen cevapta şehirlerin manzaralarının gösterildiği bu tür kartpostalların basım ve satışının serbest olduğu ifade edildi⁴⁷.

Dini gerekçelerle toplattırılması istenen bir başka örnek ise Darülhayr'da halıcılık öğrenen kız çocuklarının fotoğrafının kartpostal olarak satılması neticesindedir. Darülaceze Müdürü bu öğrencilerin fotoğrafının "bilinemeyen bir taraftan" kartpostal şekline getirilerek satıldığını ifade ederek bunlarla ilgili ne şekilde davranmaları gerektiğini sorar⁴⁸. Dâhiliye Nezareti yaptığı değerlendirmede bu kartpostalın kullanılmasının caiz olmadığına karar verir ve toplattırılmasıyla ilgili Matbuat-ı Dahiliye İdaresi'ni görevlendirir⁴⁹.

⁴⁴ BOA, DH. MKT, 983/4, leff 5, 13 R 1323.

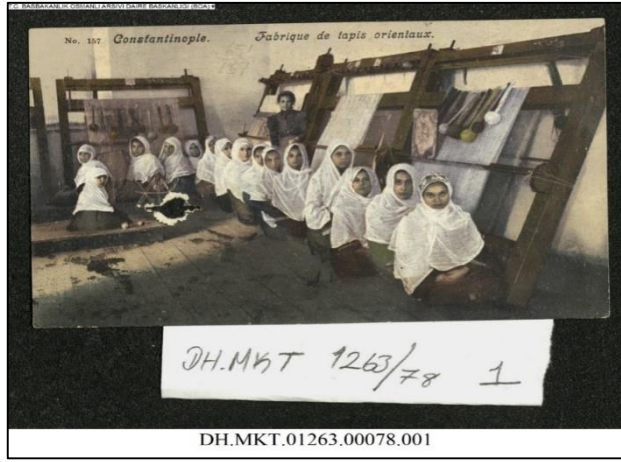
⁴⁵ Aynı Belge, leff 6, 28 R 1323

⁴⁶ Aynı Belge, leff 1, 2, 3.

⁴⁷ BOA, MF. MKT, 757/15, leff 3, 4, 3 B 1324 -5 N 1324.

⁴⁸ BOA, DH. MKT, 1263/78, leff 2, 21 Ca 1324.

⁴⁹ Aynı Belge, leff 3, 25 Ca 1324.



Şekil 9. Dini sebeplerle yasaklanan bir kartpostal⁵⁰.

Siyasi Gerekçeler

Kartpostal yasaklarının belki de en önemli sebebi dönem de dikkate alındığında siyasi nedenler olarak ortaya çıkmaktadır. 1902 senesinin 12 Nisan'ında Hariciye Nazırı tarafından Sadarete gönderilen yazıda Paris ve Londra'daki yayınlarıyla Arnautluk'ta hükümet kurma niyetini ifade eden Don Juan De Aladro Kastrioti'nin fotoğrafını bulunduran kartpostalların bu fikri yaymak maksadıyla Arnautluk'a gönderileceği haberinin Atina sefaretı tarafından bildirildiği ifade edildi⁵¹. Sadaret bu yazıya aynı gün verdiği cevapta; ilgili kartpostalların ülkeye ve özellikle de Arnautluk'a girişinin engellenmesi hususunda ilgililere gerekli emri verdi⁵².



Şekil 10. Don Juan De Aladro Kastrioti'nin yasaklanan kartpostalı⁵³.

⁵⁰ Aynı Belge, leff 1.

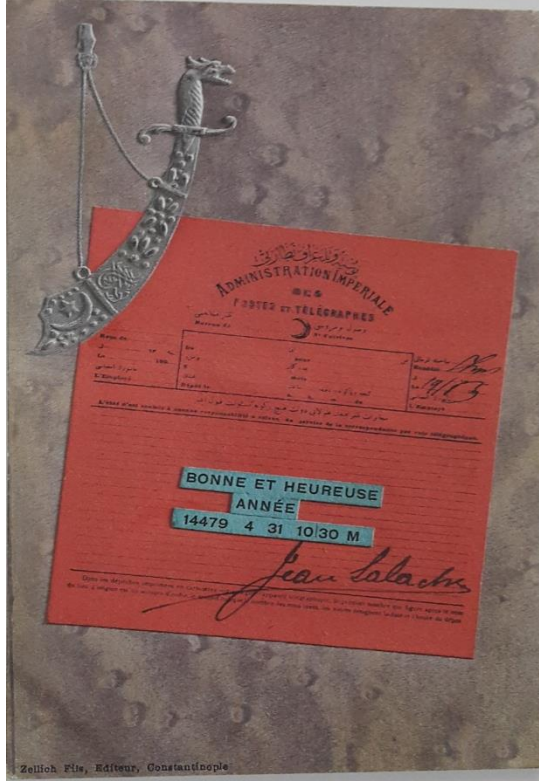
⁵¹ BOA, BEO, 4253/318911, leff 2, 2 M 1320.

⁵² Aynı belge, leff 1, 2 M 1320.

⁵³ Aynı belge, leff 4.

Şekli Uygunuzluk

Kartpostalların basım ve satışına izin verilmediği bir durum da kartpostalların şekil açısından uygun görülmemesiydi. 1905 yılbaşını kutlamak için İstanbul’da Zellich Matbaası tarafından bastırılan kartpostallar da bu yasak kapsamına girdi. Zemini mavi, üstünde telgrafnâmenin sahibine mahsus kırmızı renkli varaka ve sol köşesinde de ucunda hilal ve ay resmini içeren bir kılıç ile oluşturulan kartpostallar şekil ve tertip açısından uygun görülmeyerek toplattırılması kararı alındı⁵⁴.



Şekil 11. Zellich’in şeklen uygun görülmeyip yasaklanan kartpostallarından birisi⁵⁵.

Yukarıda bahsedilen gerekçeler dışında da kartpostalların zararlı görülerek ihbar edildiği ya da yasaklandığı durumlar oluyordu. İhbara konu olan 29 Haziran 1903 tarihli bir belgede; geçen sene Osmanlı Devleti’ne gelen Yunan zırhlı gemilerinin fotoğraflarının İzmir’de kartpostal haline getirilerek satıldığı ifade edilmekteydi. Elde edilen gelir Yunan donanmasına iane olarak gönderilmekteydi. İzmir’deki her kitapçı ve seyyar satıcıda bulunan bu kartpostallara şehirdeki Rumlar oldukça fazla ilgi göstermekteydi⁵⁶. Satışı yasaklanan kartpostallardan birisinde bir kadın resminin bulunmakta ve üzerinde Fransızca “Margaret

⁵⁴ BOA, BEO, 2478/185785, 2 L 1322.

⁵⁵ Beydeş, A.g.e., s. 227.

⁵⁶ BOA, Yıldız Esas Evrakı Kâmil Paşa Evrakı (Y.EE.KP), 19/1825, 26. Ra. 1321

Fehim Paşa” ibaresi yer almaktaydı. Sirkeci’de kartpostal satan bir dükkânda bulunan bu kartpostalların satılmasına meydan verilmemesi gerektiği Matbuat-ı Dâhiliye Müdürü Kemal Bey tarafından 25 Şubat 1907 tarihli bir belgede ifade edilmektedir⁵⁷.



Şekil 12. Margerete Fehim Paşa'nın yasaklanan kartpostalı⁵⁸.

Osmanlı Devleti'nin paralarının tasvir edildiği kartpostalların basım ve satışının önce serbest olup daha sonra yasaklandığını daha önce ifade edilmişti. Bu şekilde yasaklanan başka bir kartpostal çeşidi de bir posta dağıtıcısının Bank-ı Osmanî kaimesini elinde tutmuş şekilde gösterilen kartpostalıdır. Dâhiliye Nazırı 27 Kasım 1906 tarihinde editör Otto Keil tarafından bastırılan bu kartpostalların ülkeye girişinin kesinlikle yasaklandığını bildirmektedir⁵⁹. Maarif Nezâreti de bu yasağı ve gerekli işlemlerin yapılmasını ülkedeki bütün maarif idarelerine 4 Aralık 1906 tarihinde gönderdiği bir telgrafla bildirdi⁶⁰.



⁵⁷ BOA, DH. MKT, 1149/88, leff 1, 12 M 1325.

⁵⁸ <http://sinanculuk.blogspot.com.tr/2014/04/margarethe-fehim-pascha.html?q=Fehim>

⁵⁹ BOA, MF. MKT, 966/30, leff 1, 11 L 1324.

⁶⁰ Aynı belge, leff 3, 18 L 1324.

Şekil 13. *Elinde Bank-ı Osmanî kaimesi tutan posta dağıtıcısı tasvirli yasaklı kartpostal*⁶¹.

Basımı ve satışı yasaklanan kartpostal çeşitlerinden birisi de aşağıda görülen Beşiktaş Sâhil Sarayı idi. Matbaalar müfettişi Hilmi Bey'in konuyla ilgili açıklamaları şu şekildedir: Kartpostallar üzerinde “*emâkin-i mukaddese ve âliye*” resimlerini bulundurmamak yasak olduğu halde aşağıda görülen açık muhâbere varakasında Beşiktaş Sâhil Sarayı'nın tasviri de bu yasak kapsamına girmektedir. Bu kartpostalların bazı kâğıtçı dükkânlarıyla Kule Kapısı civarındaki kâğıtçı dükkânlarında satılmasının engellenmesi gerekmektedir⁶².



Şekil 14. *Emâkîn-i Âliyeden Olan Yasaklı Beşiktaş Sahil Sarayı Kartpostalı*⁶³.

Yasaklı kartpostallar arasında Roma'da faaliyet gösteren ve II. Abdülhamid'in resmiyle kartpostal basıp Osmanlı Devleti'ne gönderen bir editör de bulunmaktaydı. Aşağıda gördüğümüz ve editör kısmında N.R.M harflerinin bulunduğu bu kartpostalın basımı ve Osmanlı Devleti'ne gönderilmemesi hakkında Roma Baş Şehbenderliğine bir yazı gönderildi⁶⁴. Ancak aşağıda bir örneği görülen bu kartpostalın neden yasaklandığıyla ilgili herhangi bir görüş belirtilmemiştir.

⁶¹ Beydeş, A.g.e., s. 243.

⁶² BOA, MF. MKT, 638/1, leff 2, 6 S 1320.

⁶³ Aynı belge, leff 1.

⁶⁴ BOA., *Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.MTV.)*, 260/124, leff 1, 19 Ra 1322.



Şekil 15. İtalya'dan yurda girişi yasaklanan Sultan II. Abdülhamid kartpostali⁶⁵.

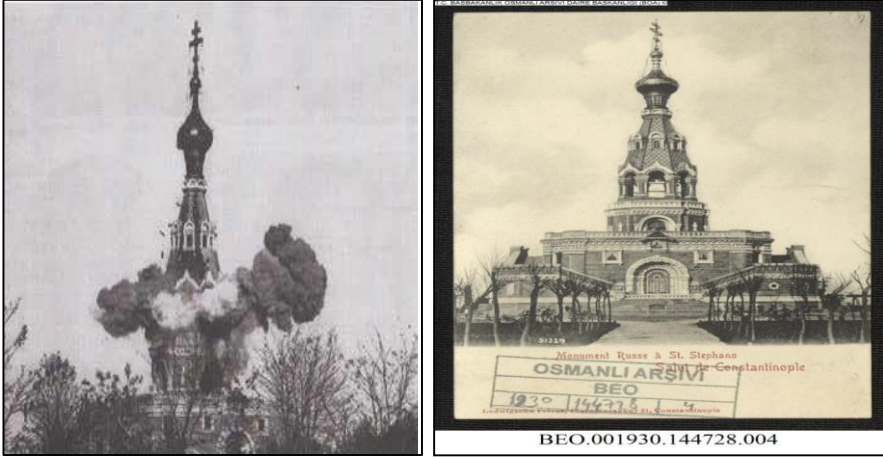
Yasaklanamayan Kartpostallar

1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'ndan sonra Rusya, savaşta ölen Rus askerlerinin anısına bir anıt kilise dikilmesini ister. Osmanlı Devleti de aldığı bu büyük yenilgiden sonra kendisine dikte edilen bu talebi de kabul etmek durumunda kalır. Neticede 6 Aralık 1898 tarihinde kilisenin açılışı yapılır. Ruslar bu yapının fotoğraflarını kullanarak kartpostallar bastırmışlardır. Konuyla ilgili 4 Ekim 1902 tarihinde Hariciye Nezaretinden Sadarete gönderilen bir yazıda; Ayastefanos'ta inşa edilen Rus kilisesinin fotoğrafını ve altında "Monument Rus" ibâresini içeren bazı kartpostalların satılmakta olduğu bildirilir⁶⁶. Mezkûr binâ alelâde bir kilise olmak üzere inşa edildiği hâlde buna Monument Rus denilmesi uygun olmadığından matbuat-ı dâhiliye idaresine bunların toplattırılmasının gerektiğini ifade etmişti. Monument kelimesi Mebânî-i Âliye manasında dahi kullanılmakta ve mezkûr bina da Ruslar tarafından inşa edilmiş olmasına nazaran işbu kartpostalların toplattırılmasının ise olumsuz tesiri olacağından toplattırılmaları ve yasaklanmaları Hariciye Nezareti tarafından uygun görülmemiştir⁶⁷.

⁶⁵ Aynı belge, leff 3.

⁶⁶ BOA, BEO, 1930/144728, leff 2, 2 B 1320.

⁶⁷ Aynı belge, leff 1, 4 B 1320.



Şekil 16, 17. Anıt Kilisenin 14 Kasım 1914'teki Yıkımından Bir Kare ve Monument Russe İbareli Kartpostal⁶⁸.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde kartpostal kullanımı ve yasaklı kartpostallarla ilgili yapılan bu çalışmada arşiv belgelerinden tespit edilen belgeler ışığında Avrupa'da 1860'lardan itibaren yaygınlık kazanmaya başlayan kartpostal kullanımının az bir zaman sonra Osmanlı Devleti'nde de başlayıp kısa sürede yaygınlık kazandığı söylenilebilir. Devletin, İstanbul başta olmak üzere pek çok şehrinde kartpostal editörlüğü yapan kişiler bulunmaktaydı. II. Abdülhamid döneminde kartpostallara bakış açısı; ya onları bir gelir kaynağı olarak görmek ya da genel ahlaka aykırı tasvirler içerdikleri için yasaklanması gereken zararlı yayınlar kategorisine almaktı. Kartpostallara uygulanan sansür yalnızca II. Abdülhamid döneminde kalmayıp, sonraki padişahlar zamanında da bu türden yasaklamalara gidildiği de dikkati çeken başka bir husustur. Yurt dışından ithal edilen kartpostallara gümrük memurlarının ilgili ilgisiz yasak koyması ve yasaklı kartpostalların geri gönderilmesi gerekirken bu memurlar tarafından yakılarak imha edildiği de tespit edilen başka bir durumdur. Kartpostalların yasaklanması noktasında her zaman açıklama yapılmamaktaydı. Şekil ve kompozisyonu uygun görülmemekle birlikte kartpostalların yasaklanabildiği görülmekteydi. Kartpostalların propaganda malzemesi olarak kullanılması noktasında ise Hilâl-i Ahmer ve Müdafaa-i Milliye Cemiyetlerinin önemli faaliyetleri olduğunu belirtmek gerekir. Avrupa ve Asya'daki ülkelerin yılda dolaşıma çıkan kartpostal sayıları hakkında bilgi sahibi olunabilirken, Osmanlı Devleti'nde basılan, yurt dışından ithal edilen kartpostalların sayısı ile ilgili bu yönde istatistikî bir çalışmanın olmadığı çalışmada karşılaşılan sorunlardan bir tanesidir. Ayrıca, devlet içinde hangi editörlerin faaliyet gösterdiğiyle ilgili de somut veriler bulunmamakta, bu açık kartpostallardaki editörlerin isimlerinin bir araya getirilmesiyle, ya da belli editörlerin bastığı kartpostalların serilerini hazırlayan kişilerin eserlerinden faydalanarak giderilmeye çalışılmaktadır. Netice itibarıyla Osmanlı Devleti'nde 1890'lardan itibaren kartpostallar sıklıkla kullanılmaya başlanmış ve içerdiği konularla günümüze önemli bir tarih hazinesi olarak aktarılmışlardır.

⁶⁸ Aynı belge, leff 4.

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri

- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA),**
 Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO), 1649/123625, 1733/129925, 1930/144728, 2103/157663,
 2187/164006, 2478/185785, 4253/318911.
 Dahiliye 6. Şube Fonu (DH.EUM.6.Sb.), 45/9.
 Dahiliye İdare-i Umumiye Ekleri (DH.İ.UM.EK), 86/83,
 Dahiliye Mektubi Fonu (DH.MKT), 2549/110, 983/4, 1149/88, 1263/78
 Dahiliye Tahrirat Kalemi (DH.EUM.THR), 44/23.
 Hariciye İrade (HR.İD), 2026/22.
 Hariciye Sefaret, 4. Paris Sefareti Fonu (HR.SFR.4), 696/44.
 Maarif Mektubi (MF. MKT), 553/52, 856/54, 757/15, 966/30, 638/1.
 Şûrâ-yı Devlet (ŞD), 1149/50.
 Yıldız Esas Evrakı Kâmil Paşa Evrakı (Y.EE.KP), 19/1825.
 Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.MTV), 260/124.
 Zaptiye (ZB), 320/119, 599/109, 23/117.

Araştırma Eserler ve İnternet Kaynakları

- Akgün Seçil Karal - Uluğtekin Murat, (2002). *Hilâl-i Ahmer'den Kızılay'a*, TDV Yayıncılık, Ankara.
 Beydeş, S. (2014). *Salut De Constantinople*. Mert Sandalcı (Yay. Haz.). İstanbul: Korpus Yayıncılık.
 Birinci, A. (2006). Osmanlı Devleti'nde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 4(7), 291-349.
 Birinci, A. (2012). *Tarihin Hududunda Hatırat Kitapları, Matbuat Yasakları ve Arşiv Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayıncılık.
 Cezâ Kanunnâme-i Hümayûnı. (1289). *Düstur*. (Cilt 1), Matbaa-i Âmire.
 Demirel, Fatmagül, *II. Abdülhamid Döneminde Sansür*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2007.
 Kök, E. (2016). Rus Kaynaklarında Ayastefanos Anıtı'yla İlgili Yeni Bulgular. *Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi*, 14, 179-191.
 Polat, Ü. G. (2012), "Savaş, Propaganda ve Kartpostallar", *Avrasya İncelemeleri Dergisi*, 1(2), 243-268.
 Polat, Ü. G. (2018). "Günlük Yaşamdan Savaş Sahnelerine Kartpostallar". Emine Gürsoy Naskali (Ed.). *Kartpostal Kitabı* (ss.33-108). İstanbul: Kitabevi Yayıncılık.
 Sandalcı, M. (2000). *Max Fruchtermann Kartpostalları*. (Cilt 3), İstanbul: Koçbank Yayınları.
 Sandalcı, M. (2004). Kartpostallar. *İstanbul Ansiklopedisi*, (Cilt 4), 473-475. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
 Sungur, S. (2011). Kaybolan Bir Kutlama Ritüeli ve Bir İletişim Aracı Olarak Kartpostal. *e-Journal of New World Sciences Academy*, 6 (4), 829-856. (Erişim Tarihi: 19 Mayıs 2018)
<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/186712>


- ebay.co.uk. (2018). Postcard *Abdülhamid II*. (Erişim Tarihi: 28.05.2018)
<https://www.ebay.co.uk/itm/Metamorphic-Postcard-Abdul-Hamid-39-/382121327479>
- Sinanculuk.blogspot (2014). *Margarethe Fehim Pascha*. (Erişim Tarihi: 28.05.2018)
<http://sinanculuk.blogspot.com.tr/2014/04/margarethe-fehim-pascha.html?q=Fehim>
- Smithsonian Institution Archives. (2013). *Introduction and History*. (Erişim Tarihi: 19.05.2018)
<https://siarchives.si.edu/history/featured-topics/postcard/introduction-history>
- TDK. (2018). *Kartpostal*. (Erişim Tarihi: 19.05.2018)
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori1=veritbn&k_elimesec=186161
- TDK. (2018). *Sansür*. (Erişim Tarihi: 24.05.2018)
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b06a0436b8416.29046158
- Zamancı, A. *Müdâfaa-i Milliye Cemiyeti ve Faaliyetleri*, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Edirne 2015.



AMERİKAN BOARD MİSYONERLERİNDEN ELIZABETH FREEMAN
BARROWS USSHER'İN MEKTUPLARINDA 1915 VAN ERMENİ İSYANI VE
OSMANLI KAYITLARI
1915 VAN ARMENIAN REBELLION AND OTTOMAN RECORDS IN THE
LETTERS OF ELIZABETH FREEMAN BARROWS USSHER OF AMERICAN
BOARD MISSIONERS

MEVLÜT YÜKSEL


Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Assist. Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Letters, Department of History
mevlutyuksel@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-3478-219X>

Atıf / Citation

Yüksel, M. 2020. "Amerikan Board Misyonerlerinden Elizabeth Freeman Barrows Ussher'in Mektuplarında 1915 Van Ermeni İsyanı Ve Osmanlı Kayıtları". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*, 67, (Ocak-January 2020), 563-600

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 02.08.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 19.11.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4246>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

AMERİKAN BOARD MİSYONERLERİNDEN ELIZABETH FREEMAN BARROWS USSHER'İN MEKTUPLARINDA 1915 VAN ERMENİ İSYANI VE OSMANLI KAYITLARI

1915 VAN ARMENIAN REBELLION AND OTTOMAN RECORDS IN THE
LETTERS OF ELIZABETH FREEMAN BARROWS USSHER OF AMERICAN
BOARD MISSIONERS

MEVLÜT YÜKSEL

Öz

I. Dünya Savaşı öncesinde ve esnasında Osmanlı Devleti'nde meydana gelen Ermeni olaylarında ülkedeki Amerikan misyonierlerinin önemli payları vardır. Amerikan Board olarak da bilinen American Board of Comissioners for Foreign Mission (ABCFM) çatısı altında örgütlenen misyonierlerin asıl faaliyet alanları dindir. Fakat gittikleri yerlerde misyonlar şeklinde teşkilatlanarak eğitim ve sağlık alanlarında da faaliyet göstermişlerdir. 20. yüzyılın başlarında dünyanın bir çok yerine ulaşan Amerikan Board misyonierleri, Osmanlı ülkesinde ise dört ana misyon şeklinde örgütlenmişlerdir. Bunlardan Doğu Türkiye Misyonu'nun önemli istasyonlarından birisi Van şehrinde kurulmuştur.

Van Amerikan Board misyonierleri, yürüttükleri faaliyetler sayesinde 1915 yılında meydana gelen Ermeni isyanında etkili olmuşlardır. Van'ın Rus işgaline düşmesine kadar devam eden bu isyanda çeteler şeklinde örgütlenen Ermeniler, bölgedeki Türk ve Müslüman ahaliye yönelik katliamlar gerçekleştirmişlerdir. Amerikan misyonierleri ise bölgedeki tüm terör eylemlerinde Ermeni çetelerine maddi ve manevi destek vermişlerdir. Elizabeth Freeman Barrows Ussher de bu misyonierlerden birisidir. Bu çalışmada; Elizabeth Ussher'in aynı zamanda birer rapor niteliğindeki günlüklerinden oluşturarak evine gönderdiği 23 Mayıs 1915 ve 30 Mayıs 1915 tarihli mektupları incelenmiştir. 1915 Van Ermeni isyanına dair ilginç iddiaların ve ifadelerin yer aldığı söz konusu mektupların Osmanlı kayıtlarıyla birlikte değerlendirilmesiyle hazırlanan bu çalışmanın amacı ise; Amerikan misyonierlerinin Van isyanı üzerinden 1915 olaylarına bakışını ortaya koymak ve bu konudaki farklı bir boşluğu doldurmaktır.

Anahtar Kelimeler: Amerikan Board, misyonier, Van, isyan.

Abstract

The American missionaries in the country had an important role in the Armenian events that took place in the Ottoman Empire before and during the First World War. The main fields of activity of the missionaries are religion organized under the umbrella of the American Board of Directors (ABCFM), also known as the American Board. However, they were organized in the form of missions in the places they went to and they were active in the fields of education and health. At the beginning of the 20th century, American Board missionaries, which reached many places in the world, were organized in four main missions in the Ottoman country. One of these important mission stations was established in the city of Van in eastern Turkey.

The missionaries of the Van American Board were influential in the Armenian uprising that occurred in 1915 thanks to their activities. In this rebellion, which continued until the fall of the Russian occupation of Van, Armenians organized as gangs carried out massacres against Turkish and Muslim people, in the region. American missionaries, on the other hand, have provided material and moral support to Armenian gangs in all these terrorist acts in the region. Elizabeth Freeman Barrows Ussher is one of these missionaries. In this study; Elizabeth Ussher's letters to her home, dated 23 May 1915 and 30 May 1915, composing of her report diaries has been examined. As for the aim of the study prepared by evaluating the letters together with the Ottoman records, including the interesting claims about the 1915 Van Armenian rebellion, is to reveal the American missionaries' view of the events of 1915 through the Van rebellion and to fill a different gap in this matter.

Key Words: American Board, missionary, Van, rebellion.

Structured Abstract

It is a well-known fact that Christian missionaries operating in the country were influential in the Armenian uprisings in the Ottoman Empire in the 19th and 20th centuries. Main duties; The missionaries, who spread Christianity, teach the Bible and bring people to the sects they belong to, have sometimes been active in the political sphere for the benefit of their own countries. Although there were also British and German missionaries in the Ottoman Empire, American missionaries were more influential. American missionaries, affiliated to the American Board of Commissioners for Foreign Mission (ABCFM), established in Boston in 1810, have established hospitals, colleges, religious education centers orphanages and charitable organizations where they go. ABCFM, also known as "American Board, started to be organized in the Ottoman country since the 19th century and established four main missions in the country in line with the US political ambitions. These missions are Western, Eastern, Central and European Turkey. The Eastern Turkey Mission; It consists of Erzurum, Harput, Bilis, Mardin and Van stations established in 1872.

The American Board missionaries, who completed their organization in the Ottoman country, immediately contacted the Armenians and tried to place separatist ideas against the central authority in their minds. Missionaries also; they tried to keep it alive by supporting the so-called "Armenia" imagination that was formed in the minds of Armenians and encompassing the Eastern Anatolian lands of the Ottoman Empire.

These efforts of the American missionaries yielded results in a short time and some Armenians, equipped with separatist ideas, established armaments under the Dashnak and Hinchak committees after the Ottoman-Russian War of 1877-1878. Armed Armenians, who completed their preparations in this direction, acted as gangs and organized large rebellions in many parts of Anatolia, mainly in the east. They also carried out massacres targeting Turkish-Muslim people by storming vulnerable settlements. Armenian rebellions and massacres that continued uninterruptedly from 1890 to World War I increased with the intensification of the Ottoman Empire and reached a dimension that threatened the integrity of the country. Armenian gangs, who have increased these kinds of actions day by day, have seen the opportunity of the Ottoman Empire to enter World War I and even defected to the Russian army in large groups. The Ottoman Government imposed a series of decisions on April 24, 1915, in the face of Armenian terrorism. With these decisions, the Armenian committees, the organizers of all the riots and massacres in the country, were closed down, their documents were seized and a total of 235 people were arrested especially from the so-called ruling class around Istanbul. However, as these measures did not yield effective results; on May 27 1915, as a new remedy by the Ottoman Government, the temporary "Dispatch and Settlement Law was issued. Within the scope of this law, which was applied with the instructions issued at different times, some Armenians in various parts of the country, mainly in the eastern provinces, were displaced from their places of residence and were placed in different parts of the Syrian province within the borders of the state and again within the borders of the state.

The Armenian rebellion, which was effective in April-May 1915 and its environs, was effective in enacting the Law on Dispatch and Settlement. Since the first major Armenian rebellion in Van occurred in 1896, this uprising, also called the second Van rebellion, continued until the fall of the Russian occupation of the region and the establishment of an Armenian administration in Van. An uprising; thousands of Turks and Muslims, mostly women and children, were brutally murdered by Armenian gangsters.

Similar to the one in 1896, the American Board missionaries were also influential in the second Van uprising. The missionaries of the aforementioned institution in the Van station supported the Armenian gangs in all their terrorist acts and massacres during their rebellion. One of these missionaries is Elizabeth Freeman Barrows Ussher (1873-1915).

Elizabeth F. Barrows was born on 20 October 1873 in Kayseri as the daughter of a missionary parent. After living in Manisa and Istanbul where her family settled due to her brother's health

problems, she lived in the USA where she moved when he was 7 years old. After receiving religious education in evangelical schools, in 1895, she began teaching at a school in Connecticut, USA. After practicing for about a year, she enrolled at Goucher College in Baltimore for higher education. As soon as she graduated, she went to Istanbul in 1899 and then to Trabzon via Erzurum and Van to serve as a missionary. In 1900 she was a missionary at a church in Van. She got married to Clarence Ussher. After her marriage, Elizabeth Ussher became head of the music department at the girls' school under the ABCFM in Van. While in this position, she taught Bible both in her own school and in other nearby American schools. During this duty, Ussher established a close relationship with the Armenians in the Van province and the surrounding region and provided them with all kinds of assistance. In 1908, Elizabeth Ussher went to the United States to visit her family, after staying there for about a year, she first moved to Batumi and then to Tbilisi. Ussher worked as a missionary there for a while and returned to Van in 1915. Her activities at the Van station did not last long, but she died of typhus on July 14, 1915, at the age of 41.

Elizabeth Ussher's arrival in Van in 1915 coincided with the rebellion and massacre of the Armenians. Ussher, who supported the rebellious Armenians within the policies of Van ABCFM, kept a diary in which she recorded the events of the rebellion. Her diary also serves as a report to ABCFM's top boards. During the days of the Armenian rebellion, Elizabeth Ussher also wrote letters from her diaries to send her home. These letters are very important documents both in terms of their contents and the works carried out by the American missionaries in favor of the Armenians. Because the diaries, which are the source of these letters, are also the source of the reports prepared by the missionaries for the propaganda of Turkish-Armenian relations and submitted to the supreme councils of the ABCFM.

So in this study; Elizabeth Ussher's letters dated May 23, 1915 and May 30, 1915, with records covering the period of the 1915 Van rebellion, were examined. In this study, which evaluated the remarkable claims and statements regarding the Armenian events in Van together with the Ottoman records, it was aimed to fill a different gap about the 1915 Van rebellion.

Giriş

I. Dünya Savaşı öncesinde ve savaş esnasında Osmanlı Devleti'nde meydana gelen Ermeni isyanlarında ülkede faaliyet gösteren misyonerlerin oldukça etkili oldukları bilinmektedir. Esas vazifeleri; Hristiyanlığı yaymak, İncil'i öğretmek¹ veya kendi mezheplerine insan kazandırmak olan misyonerler, zaman zaman mensubu oldukları ülkelerin menfaatleri doğrultusunda siyasi ve iktisadi alanlarda da faaliyet göstermişlerdir.² Osmanlı topraklarındaki sistemli ilk misyoner faaliyeti, 1815'te *British and Foreign Bible Society (BFBS)* adlı teşkilat öncülüğünde İngiliz Protestan misyonerlerince yürütülmüştür.³ 19. yüzyıldan itibaren de *Deutsche Orient-Mission* isimli teşkilata bağlı ve Dr. Johannes Lepsius öncülüğünde Alman Protestan misyonerleri, Osmanlı topraklarında faaliyet göstermişlerdir.⁴

¹ bk. Erol Güngör, *Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri*, Ötügen Yayınları, İstanbul 1999.

² Uygur Kocabaşoğlu, *Anadolu'daki Amerika, Kendi Belgeleriyle 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, İmge Kitabevi, İstanbul 200, s. 13-14.

³ Julius Richter, *A History of the Protestant Missions in the Near East*, Edinburg and London, 1910, s.106; Mithat Aydın, "Amerikan Protestan Misyonerlerinin Ermeniler Arasındaki Faaliyetleri ve Bunun Osmanlı-Amerikan İlişkilerine Etkisi", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, Yıl: 2006, Cilt: 19, Sayı 19, s. 81; Leon Arpee, *The Armenian Awakening A History of the Armenian Church 1820-1860*, The Chicago Universty Press, Chicago 1909, s. 93.

⁴ Selami Kılıç, *Ermeni Sorunu ve Almanya Türk-Alman Arşiv Belgeleriyle*, Kaynak Yayınlar, İstanbul 2003, 4-50.

Osmanlı ülkesindeki misyonerlik çalışmalarında Amerikan misyonerleri daha etkili olmuştur. 1810 yılında Boston'da kurulan hem Amerika Birleşik Devletleri (ABD)'nin ve hem de dünyanın en büyük misyon kuruluşu olan *American Board of Comissioners for Foreign Mission (ABCFM)*'un çatısı altında faaliyet yürüten Amerikan misyonerleri, gittikleri yerlerde hastaneler, kolejler, dini eğitim merkezleri yetimhaneler ve yardım kuruluşları tesis etmişlerdir. “*Amerikan Board*” olarak da adlandırılan ABCFM, 1910 yılında dünyanın bir çok yerinde misyon merkezleri ve bunların alt birimleri olan istasyonlar kurmuştur.⁵ 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı ülkesinde de teşkilatlanmaya başlayan Amerikan Board, ABD'nin Osmanlı toprakları üzerindeki siyasi emelleri doğrultusunda⁶ ülkede dört ana misyon tesis etmiştir. Bunlar; Batı, Doğu ve Merkezi Türkiye ile Avrupa Türkiye'si misyonlarıdır. Avrupa Türkiye'si Misyonu; Filibe, Samakov, Manastır ve Selanik istasyonlarından, Batı Türkiye Misyonu; İstanbul, İzmit, Bursa, İzmir, Kayseri, Sivas, Merzifon⁷ ve Trabzon istasyonlardan, Merkezi Türkiye Misyonu; Antep, Maraş, Adana ve Haçin istasyonlarından, Doğu Türkiye Misyonu ise; Erzurum, Harput⁸, Bitlis, Mardin ve 1872 yılında kurulan Van istasyonlarından teşkil edilmiştir.⁹

Osmanlı topraklarındaki diğer misyonerler gibi ABCFM misyonerleri de kendi sınırlarını aşarak farklı alanlara el atmışlardır. Amerikan Hariciyesinden bağımsız görünmelerine rağmen ülkenin dış politikasına yön vermişler, hatta 19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı-Amerikan diplomatik ilişkilerinde belirleyici bir rol üstlenmişlerdir.¹⁰ Anadolu'daki teşkilatlanmalarını kısa sürede tamamlayan Amerikan Board misyonerleri, çok geçmeden Anadolu'daki Ermenilerle temas kurmuşlar ve onların zihinlerine Osmanlı hâkimiyetine karşı bölücü fikirler yerleştirmeye yönelik çalışmalar yürütmüşlerdir.¹¹ Onlar

⁵ *American Board of Comissioners for Foreign Mission*'un kuruluşu, misyonerleri ve ilk faaliyetleri için bk. William E. Strong, *The Story of the American Board, An Account of the First Hundred Years of The American Board of Comissioners for Foreign Mission*, The Pilgrim Press, Boston 1910; Joseph Tracy, *The American Board of Comissioners For Foreign Mission, Compiled Chiefly From the Published and Unpublished Documents of the Board*, M. W. Dodd (Press), New York 1842; *The One Hundredth Annual Report of the The American Board of Comissioners For Foreign Mission Together With The Minutes of the Centenary Meeting Held at Boston October 11-14, 1910*, Published By The Board Congregational House Boston 1910.

⁶ ABD'nin Osmanlı toprakları üzerindeki siyasi ilgisini ve emellerini içeren bir rapor için bk. *Papers of the American Board of Comissioners for Foreign Mission (ABCFM)*, Reel 505, No: 260A, 1-4, 260B, 1-7.

⁷ ABCFM'nin Merzifon'daki teşkilatları ve faaliyetleri hakkında bk. Gülbadi Alan, *Amerikan Board'ın Merzifon'daki Faaliyetleri ve Anadolu Koleji*, Türk Tarih Kurumu (TTK) Yayınları, Ankara 2008.

⁸ ABCFM'nin Mamuretülaziz/Elazığ vilâyetindeki teşkilatlanması ve misyoner faaliyetleri hakkında bk. Erdal Açıkse, *Amerikalıların Harput'taki Misyonerlik Faaliyetleri*, TTK Yayınları, Ankara 2003.

⁹ Strong, *The Story of the American Board*, p. 197-226; Hans-Lukas Kieser, *İskalanmış Barış Doğu Vilâyetlerinde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*, (Çev. Atilla Dirim), İletişim Yayınları İstanbul 2005, s. 90-91; Ayrıca bk. Gülbadi Alan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Protestan Okulları*, TTK Yayınları, Ankara 2015.

¹⁰ Aydın, “Amerikan Protestan Misyonerlerinin Ermeniler Arasındaki Faaliyetleri”, s. 81; Kocabaşoğlu, *Anadolu'daki Amerika*, s. 15, 19-20.

¹¹ ABCFM tarafından Ermeniler hakkında bilgi edinmek amacıyla misyonerler dahi görevlendirilmiştir. Mesela; Eli Simith ve H. G. Otis Dwight adlı iki misyoner bunlardan ikisidir. İzmir'den Osmanlı topraklarına ayak basan bu misyonerler, Balıkesir üzerinden İstanbul'a geçip Ermeni patriği ile görüştükten sonra İzmit, Ankara, Tosya, Merzifon, Amasya, Tokat, Sivas, Erzincan, Erzurum, Kars, Arpaçay, Tiflis, Şuşa, Datev, Nahçıvan, Erivan, Eçmiyazın, Tebriz ve Urmiye gibi yerlere gitmişlerdir. Yaklaşık bir buçuk yıl dolaşan Smith ve Dwight gittikleri yerlerde Ermenilerin sosyo-ekonomik ve kültürel yapıları hakkında bilgiler toplamışlardır. Bk. Ömer Turan, “Amerikan Misyonerlerinden E. Smith ve H. G. O. Dwight'e göre 1830-1831 Yıllarında Ermeniler”, *Ermeni*

ayrıca; Ermenilerin Osmanlı Devleti'nin Doğu Anadolu topraklarını içine alan geni bir bölgede kurmayı hedefledikleri sözde "Ermenistan" hayalini de her türlü destekle canlı tutmaya çalışmışlardır.¹²

Amerikan Misyonerlerinin bu çalışmaları kısa zamanda sonuç vermiş ve ayrılıkçı fikirlerle donanan bir kısım Ermeniler, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında Taşnak ve Hınçak gibi komiteler tesis ederek başta Doğu Anadolu olmak üzere Osmanlı topraklarının birçok yerinde teşkilatlanmaya başlamışlardır.¹³ Bu süreçte misyonerler üzerinden dolayı olarak ABD, Rusya ve İngiltere gibi devletlerin desteğini de alan komiteci Ermeniler, hızla silahlanarak Anadolu'nun hemen yerinde büyük isyanlar ve Türk-Müslüman ahaliyi hedef alan katliamlar gerçekleştirmişlerdir.¹⁴ 1890'dan I. Dünya Savaşı'na kadar kesintisiz devam eden Ermeni isyan ve katliamları, Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesiyle birlikte daha da şiddetlenerek ülke bütünlüğünü tehdit eder bir boyuta ulaşmıştır. Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girişini fırsat gören Ermeni komitecileri, bir yandan cephe gerisinde terör eylemlerinde bulunmuşlar, bir yandan da büyük gruplar halinde Rus ordusuna iltica ederek Türk ordusuna karşı savaşmışlardır. Olaylar karşısında çeşitli askeri ve siyasi tedbirler almaya çalışan Osmanlı Hükümeti ise bir türlü bu hadiseleri engelleyememiştir. Her geçen gün artan Ermeni terörünü kesin bir şekilde sonlandırmak amacıyla daha etkili tedbirler arayan Osmanlı Hükümeti, 24 Nisan 1915'te bir dizi kararlar alarak uygulamaya koymuştur. Bu kararlarla ülkedeki tüm isyan ve katliamların tertipleycisi olan Ermeni komiteleri kapatılmış, dokümanlarına el konulmuş, bilhassa İstanbul ve çevresinde bulunan sözde yönetici sınıftan toplamda 235 kişi tutuklanmıştır.¹⁵ Fakat alınan bu tedbirler de etkili olmamış Ermeniler, bir süre önce Van'da başlattıkları büyük isyanlarını şiddetlendirmişlerdir. Bunun üzerine Osmanlı Hükümeti, yine bir tedbir çaresine başvurarak 27 Mayıs 1915'te geçici "Sevk ve İskân Kanunu"nu çıkarmıştır. Hükümetin farklı zamanlarda yayımladığı talimatnamelerle uygulanan bu kanunla bir kısım Ermeniler, meskûn oldukları Batı, Orta ve bilhassa da Doğu Anadolu topraklarından sevk edilerek, Osmanlı-Rus savaşının cereyan ettiği cephenin uzağında fakat devletin sınırları dâhilindeki Suriye vilayetinin muhtelif yerlerine yerleştirilmişlerdir.¹⁶

Buradan da anlaşılacağı üzere; Sevk ve İskân Kanunu'nun çıkarılmasında, 1915 yılının Nisan-Mayıs aylarında Van ve çevresinde gerçekleştirilen Ermeni isyanı, oldukça

Soykırımı' İddiaları-Yanlış Hesap Talât'tan Dönünce-, (Derleyen: Mustafa Çalık), Cedit Neşriyat, Ankara 2006, s. 194-195; Kieser, *İskalanmış Barış*, s. 67.

¹² Aydın, "Amerikan Protestan Misyonerlerinin Ermeniler Arasındaki Faaliyetleri", s. 101-103, 88.

¹³ Strong, *The Story of the American Board*, s. 500-504.

¹⁴ Ermenilerin 1890 yılından itibaren Anadolu'nun birçok yerinde gerçekleştirdikleri isyanlara ve Türkleri hedef alan katliamlarına dair birçok Osmanlı kaydı mevcuttur. Bunlardan bir kısmı için Bk. *Osmanlı Belgelerinde Ermeni İsyânları (1878-1916)*, I-IV, Başbakanlık Devlet Arşivleri Yayınları, Ankara 2008; *Arşiv Belgelerine Göre Kafkaslarda ve Anadolu'da Ermeni Mezalimi (1906-1922)*, I-IV, Başbakanlık Devlet Arşivleri Yayınları, Ankara 1995.

¹⁵ 24 Nisan 1915 tarihli kararlar için bk. *Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri (BOA), Dâhiliye Nezareti (DH), Şifre Kalemi (ŞFR)*, Dosya No: 52, Belge No: 96,97,98. Yine bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Yusuf Sarıay, *24 Nisan 1915'te Ne Oldu? Ermeni Sevk ve İskânının Perde Arkası*, İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2012.

¹⁶ 1915 sevk ve iskân uygulamaları için bk. Mevlüt Yüksel, *Vilâyât-ı Şarkıyye Ermenilerine Yönelik Sevk ve İskân Uygulamaları*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2013.

etkili olmuştur. Aynı bölgede 1896 yılında meydana gelen ilk Ermeni isyandan sonraki büyük ayaklanma olduğu için buna İkinci Van isyanı da denilmektedir.¹⁷ Bölgenin Rus orduları tarafından işgal edilmesi ve Van'da bir Ermeni idaresinin tesisi¹⁸ ile son bulan isyanda; çoğunluğu kadın ve çocuklardan oluşan binlerce Türk-Müslüman, Ermeni çetecileri tarafından acımasızca katledilmiştir.¹⁹

Tıpkı 1896 yılındaki olaylarda olduğu gibi bu isyanda da Amerikan Board misyonerlerinin oldukça etkili oldukları bilinmektedir.²⁰ Van istasyonundaki misyonerler, isyan boyunca gerçekleştirdikleri tüm terör eylemlerinde ve yaptıkları katliamlarda Ermeni çetelerine her türlü desteği vermişlerdir. Bu misyonerlerden birisi de Elizabeth Freeman Barrows Ussher (1873-1915)'dir.

Elizabeth F. Barrows, misyoner bir ebeveynin kızı olarak 20 Ekim 1873'te Kayseri'de dünyaya gelmiştir. Kardeşinin sağlık sorunlarından dolayı ailesinin ikamet ettiği Manisa ve İstanbul'dan sonra 7 yaşındayken taşındıkları Amerika'da yaşamıştır. Evanjelist okullarında, ünlü din adamlarından ders alarak tamamladığı dini eğitiminin ardından 1895'te yaşadıkları yer olan Connecticut'taki yerel bir okulda öğretmenliğe başlamıştır. Yaklaşık bir yıl kadar öğretmenlik yaptıktan sonra yüksek tahsil için Baltimore'deki Goucher Koleji'ne kaydolmuştur. Buradan mezun olur olmaz aldığı bir karar üzerine misyonerlik yapmak üzere 1899 yılında önce İstanbul'a oradan da Trabzon ve Erzurum üzerinden Van'a gitmiştir. 1900 yılında Van'daki bir kilisede dini törenle Erzurum'da tanıştığı kendisi gibi misyoner olan Dr. Clarence Ussher ile evlenmiştir.²¹

Elizabeth Ussher, evliliğinin ardından Van'da ABCFM bünyesindeki kız okulunda müzik bölümü başkanlığını yürütmeye başlamıştır. Bu görevi yürütürken hem kendi okulunda, hem de civardaki diğer Amerikan okullarında İncil dersleri vermiştir. Ussher, yine bu görevi esnasında Van vilayeti ve çevresindeki Ermenilerle yakın ilişki kurmuş, onlara her türlü yardımda bulunmuştur. 1908 yılında ailesini ziyaret etmek üzere Amerika'ya giden Elizabeth Ussher, burada yaklaşık bir yıl kaldıktan sonra önce Batum'da sonra da Tiflis'te bir süre kalarak bir süre misyonerlik yapmıştır. 1915 yılında yeniden Van'a dönerek Amerikan Board'ın bünyesinde çalışmaya başlamıştır. Onun Van istasyonundaki faaliyetleri

¹⁷ Van ve çevresindeki Ermeni isyanları için bk. Ergünöz Akçora, *Van ve Çevresinde Ermeni İsyancıları (1896-1916)*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1994; Şenol Kantarcı, "Van'da Ermeni İsyancıları", *Ermeni Araştırmaları*, Bahar 2002, Sayı:5, s. 138-167; M. Salih Mercan, *Arşiv Belgelerinde Van Ermeni İsyancıları*, Gece Kitaplığı Yayınevi, İstanbul 2016; Justin McCarthy, et al, *The Armenian Rebellion at Van*, Utah University Press, Utah 2006.

¹⁸ Şenol Kantarcı, "Van'da Ermeni İdaresi", *Türk-Ermeni İhtilâfi Makaleler*, (Editör: Hikmet Özdemir), TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, Ankara 2007, 106-110.

¹⁹ Van ve çevresinde Ermeni çeteleri tarafından yapılan mezalim ve katliamlar için bk. BOA, *Hariciye Nezareti (HR)*, *Siyasi Kalemi (SYS)*, Dosya No: 2872, Belge No: 2/1, 12-15, 56-59, 66-74, 94-100, 108-110, 117, 121-123.

²⁰ I. Dünya Savaşı öncesinde ve savaş yıllarında Van ve çevresinde meydana gelen Ermeni olaylarında Amerikan misyonerlerinin etkisi hakkında bk. Dilşen İnce Erdoğan, *Amerikan Misyonerlerinin Faaliyetleri ve Van Ermeni İsyancıları (1896)*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008; Erdal Açıkse, "Van ve Çevresinde Yabancı Devletlerin Faaliyetleri ve Beklentileri", *Yakın Tarihimizde Van Uluslararası Sempozyumu (2-5 Nisan 1990-Van)* Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, Ankara 1990, s. 179-188; Abidin Temizer, "Van'da Amerikan Board Misyonerlerinin Faaliyetleri ve Van Amerikan Hastanesi", *Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVİD)*, Cilt/Volume: II (2013), No:2, s. 177-198.

²¹ John Otis Barrows, *In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher, Missionary to Turkey and A Martyr of the Great War*, Fleming H. Revell, New York, Chicago etc. 1916, p. 19-79.

uzun soluklu olmamış, yakalandığı tifüs hastalığı yüzünden 14 Temmuz 1915'te, 41 yaşındayken hayatını kaybetmiştir.²²

Elizabeth Ussher'in 1915'te Van'a gelişi, Ermenilerin ikinci Van isyanını başlattıkları zamana rastlar. ABCFM'nin kayıtlarından anlaşıldığına göre hayatının hemen her döneminde yaptığı gibi Van'da kaldığı sürede de günlük tutan Ussher, bu dönem kayıtlarında Ermeni isyanına geniş yer vermiştir.²³ O, aynı dönemde zamanlarda evine göndermek üzere muhtelif zamanlarda mektuplar da yazmıştır. Büyük kısmını günlüğündeki kayıtları aktarmak suretiyle kaleme aldığı onun bu mektupları, gerek içerikleri ve gerekse Amerikan misyonerlerinin Ermeniler lehine yürüttüğü çalışmaları göstermesi açısından oldukça önemli vesikalardır. Çünkü bu mektupların kaynağı olan günlükler, misyonerlerin Türk-Ermeni ilişkileri bağlamında propaganda amacıyla hazırlayarak ABCFM'nin üst kurullarına sundukları raporların ana kaynağını teşkil etmektedir. O yüzden bu çalışmada; Elizabeth Ussher'in 1915 Van isyanının cereyan ettiği dönemi kapsayan kayıtlarıyla oluşturduğu 23 Mayıs 1915 ve 30 Mayıs 1915 tarihli mektupları incelenmiştir. Van'daki Ermeni olaylarına dair oldukça dikkat çekici iddia ve ifadeler içeren Elizabeth Ussher'e ait mektupların, Osmanlı kayıtlarıyla birlikte değerlendirildiği bu çalışmayla, 1915 Van isyanı hakkında farklı bir boşluğun doldurulması amaçlanmıştır.

1. Elizabeth Ussher'in 23 Mayıs 1915 Tarihli Mektubu ve Van Ermeni İşyanı

Elizabeth Ussher, "8 Mayıs'ta Başlandı" ibaresini düştüğü bu mektubuna, 19 Nisan 1915 tarihi itibarıyla etraflarında kendilerine muhtaç binlerce insan olduğunu buna rağmen güvende olduklarını belirterek başlamıştır. Ardından 3 haftalık sürede geçen olayları birkaç kere yazmak istemesine rağmen yapamadığını bu yazdıklarını ise Van isyanı esnasında sözde korkunç olaylar yaşadıklarını iddia ettiği ve arkadaş olarak tanımlamaktan gurur duyduğu Ermeniler sayesinde gerçekleştirdiğini belirtmiştir. Ussher, burada ayrıca; Osmanlı Devleti'nin²⁴ 6 ay önce Rusya'ya karşı savaş ilan etmesinin bir intihar olduğunu, savaşın en ağır yükünü cephe gerisindeki insanların çektiğini, binlerce kişinin açlık ve tifüs salgını nedeniyle hayatını kaybettiğini ve bu yüzden birçok kişinin askerlik vazifesinden firar etmesinin normal olduğunu da ifade etmiştir. Bunların akabinde ise bu savaşla birlikte Van Ermenileri arasında; Rus ordularının, Ermeniler üzerindeki Türk hâkimiyetine son vereceği şeklinde kuvvetli bir ümit hâsıl olduğunu belirterek henüz savaşın başındayken Ermenilerin Türkler karşısında alacağı tavrı ortaya koymuştur.²⁵

Gerçekten de I. Dünya Savaşı'nın başlamasını müteakiben Osmanlı Devleti için savaş tehlikesinin yaklaştığı günlerde bilhassa Doğu Anadolu'da meskûn bazı Ermeniler, Rus ordularının yaşadıkları yerleri işgal edip, üzerlerindeki Türk hâkimiyetine son verecekleri

²² Clarence D. Ussher-Grace H. Knapp, *An American Physician in Turkey, A Narrative of Adventures in Peace and in War*, The Riverside Press Cambridge 1917, p. 70-73; Grace Higley Knapp, *Mission at Van in Turkey in War Time*, Privately Press, 1916, p.12; Barrows, *In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher*, p. 80-162; *The New York Times*, 3 November 1915.

²³ Barrows, *In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher*, p. 128.

²⁴ Elizabeth Ussher, mektubunda "Turkey" tabirini kullanmıştır.

²⁵ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 1.

ümidıyla Türk ordusuna karşı savaşmak üzere Rus ordularına iltica etmişlerdir.²⁶ Bununla birlikte bir kısım Ermeniler ise çeteler teşkil ederek 1890'lı yıllardan itibaren giriştikleri terör ve isyan faaliyetlerini arttırmışlardır. Türk-Müslüman köylerindeki masum ve silahsız ahaliyi çeşitli mezalimlerle bir soykırıma tabi tutan Ermeni çeteleri, cephe gerisinde yürüttükleri bu tür faaliyetleriyle Türk birliklerini zor duruma düşürerek Rus ordusunun ilerleyişini hızlandırmayı amaçlamışlardır.²⁷ Ermeni çeteleri bu mezalimlerine Rus ordularının işgal ettiği yerlerde de devam etmişlerdir. Mesela; savaşın henüz başladığı 15 ve 16 Aralık 1914 tarihlerinde Van Valiliği'nden Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen telgraflarda; Rusların işgaline düşen Saray kabasına bağlı köylerde Ermenilerin vahşi katliamlar gerçekleştirdiği belirtilmiş, yalnızca Mirgehi köyünde²⁸ 41'i erkek, 9'u kadın ve 5'i çocuk olmak üzere 55 kişinin katledildiği, evlerin de yakıldığı bilgisi verilmiştir. Yine bu telgraflarda Van Valisi Cevdet Bey tarafından Astuci²⁹ köyündeki birçok haneden Müslümanlara ait cenazeler çıkarıldığına ve büyük bir tezek yığını içinde yanmış Müslüman cesetleri bulunduğu dair bilgiler de verilmiştir.³⁰

Osmanlı kayıtlarındaki bu bilgilere rağmen Elizabeth Ussher, mektubunda Ermenilerden yana olan tavrına devamla Vali Cevdet Bey hakkında da çeşitli iddialarda bulunmuştur. Ussher, Enver Bey'in kayınbiraderi olan Cevdet Bey'in, Van'a atanır atanmaz ilk işinin Ermenileri cezalandırmak olduğunu fakat sergilediği dostane tavırlarla Ermeni liderlere karşı kendini barış yanlısı gibi gösterdiğini ve onların Ermenileri korumak için Kürtlere karşı verdikleri mücadeleyi destekler gibi görüldüğünü ileri sürmüştür. Hatta Cevdet Bey'in bu günlerde Ermeniler ile hükümet arasındaki çatışmaları sonlandırmak ve sükûneti sağlamak amacıyla Çatak'a giden adını vermediği iki Ermeni'yi maiyetleriyle birlikte öldürttüğünü de iddia etmiştir.³¹

²⁶ Ermenilerin sınırı geçerek Rus orduları içerisinde yer almalarıyla ilgili olarak 9 Ekim 1914 tarihinde Erzurum Valiliği'nden Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen bir telgrafta; Vilâyet dâhilinden birçok Ermeni'nin Rusya'ya geçtikleri, bunların arasında asker firarilerinin de olduğu ve Ruslar tarafından teşkil edilecek çetelere kaydoldukları bildirilmiştir. Telgrafta ayrıca; Rusların tarafına geçen bu Ermenilerin Türk ordusu hakkında Ruslara bilgi aktardıkları da belirtilmiştir. Bk. *Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti 2. Şube Kalemî (DH. EUM.2.Şb)*, Dosya No. 68, Belge No. 24/2. Yine bu hususa dair Erzurum Valiliği'nden 4 Ekim 1914 ve 1 Kasım 1914 tarihlerinde yazılan telgraflar için bk. *BOA, Dâhiliye Şifre Kalemî (DH. ŞFR)*, Dosya No. 443, Belge No.26; *BOA, DH. ŞFR. 445/128*.

²⁷ 15 Aralık 1914 tarihinde Dâhiliye Nezareti'nden Van Valiliği'ne gönderilen bir telgrafta; Van'a bağlı Reşadiye ve Karçıkan telgraf hatlarının bazı yerlerde Ermeniler tarafından tahrip edildiği ile ilgili bilgi talebinde bulunulması bu durumun kanıtlarındandır. *BOA, DH. ŞFR, 48/7*. Bununla birlikte yine Van Valiliği'nden Dâhiliye Nezareti'ne 19/20 Aralık 1914 tarihinde yazılan başka bir telgraftaki; Reşadiye nahiyesine bağlı Pelli köyündeki karakol kumandanının Ermenilerce katledildiği ve Reşadiye ile Vastan arasındaki telgraf hatlarının tahrip edildiği şeklindeki ifadeler de bu durumun kanıtlarındandır. *BOA, DH. ŞFR, 454/105*.

²⁸ Bugünkü Özalp ilçesine bağlı Sarıköy'dür.

²⁹ Bugünkü Özalp ilçesine bağlı Tepedam köyüdür.

³⁰ *BOA, DH. ŞFR, 454/191-2; BOA, DH. ŞFR, 454/67*. Sarıköy ve Tepedam köylerinde Ermeniler tarafından katledilen Türk ve Müslümanlara ait bir isim listesi için bk. *Genelkurmay Başkanlığı Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Arşivi (ATASE)*, Birinci Dünya Harbi Kataloğu (BDH) Klasör No. 520, Dosya No. 2024, Fihrist No. 11/1-3.

³¹ *ABC FM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)"*, p. 2; Benzeri iddiaları Clarence D. Ussher'in kayıtlarında da görmek mümkündür. Bk. Ussher-Knapp, *An American Physician in Turkey*, p. 235-237.

Oysa gerçekler, Ussher'in bu iddialarından çok başkadır. Şöyle ki; Ekim ayı başlarında vekâleten Van Valiliği'ne atanan Cevdet Bey³², göreve başlar başlamaz Van ve çevresindeki mevcut durum hakkındaki tespitlerini şifre telgraflarla Dâhiliye Nezareti'ne bildirmiştir. 6 Kasım 1914 tarihli ilk telgrafında; Ermenilerin büyük bir ayaklanma hazırlığı içerisinde olduklarını, seferberlikten sonra Rusların yanında yer almalarının bunu kanıtladığını bildirmiştir.³³ 11 Kasım'da gönderdiği bir başka telgrafta ise; Rus ve Ermeni faaliyetlerinden dolayı incelemelerde bulunmak üzere Başkale taraflarına gittiğini, buralarda Ermeni ileri gelenleriyle görüşüğünü ve onlara Van'da vuku bulacak en ufak bir hâdisenin Anadolu'daki tüm Ermenilere zarar vereceğine dair telkinlerde bulunduğunu bildirmiştir. Bununla birlikte Cevdet Bey, herhangi bir ayaklanmaya karşı gerekli tedbirlerin alınmaya başlandığını da kaydetmiştir.³⁴ Yine Cevdet Bey, 1 Aralık 1914 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği bir diğer şifre telgrafta da; Ermeni ileri gelenleriyle görüşüğünü ve Ermeniler ile İslâm ahali arasında vuku bulacak bir hâdisenin Osmanlı topraklarındaki bütün Ermenileri etkileyeceği konusunda onlara nasihatlerde bulunduğunu bildirmiştir. Cevdet Bey bu telgrafında ayrıca; tüm bu telkinlere rağmen, Ermenilerin büyük bir hadise çıkaracaklarının belli olduğunu, bu yüzden endişe içerisinde bekleyen Müslüman aileleri Bitlis'e gönderme kararını aldığını da yazmıştır.³⁵

Görüldüğü üzere Elizabeth Ussher'in iddialarının aksine Cevdet Bey, Van Valiliği'ne başlar başlamaz büyük bir isyan hazırlığı içerisinde olmalarına rağmen Ermenileri cezalandırmak yerine onları ikna etmek suretiyle yollarından döndürmeye çalışmıştır. Kaldı ki; bu durumu Cevdet Bey'in olaylarla hakkında tahkikatta bulunmak üzere Gevaş civarında bulunduğu esnada Van Valiliği'ne vekâleten eden Şefik Bey de Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği bir telgrafında; Cevdet Bey'in isteği doğrultusunda Ermeni çetelerine karşı yumuşak davranıldığını belirtmek suretiyle doğrulamıştır.³⁶

Ussher, aynı doğrultudaki ifadelerine devamla Osmanlı Mebusan Meclisi'nde Van mebusu olan Arşak Vramyan'ın Osmanlı Hükümeti tarafından sebepsiz yere tutuklanarak İstanbul'a gönderildiğini ve bu hadisenin bölgedeki Ermeniler üzerinde derin tesir yarattığını belirtmiştir. Bu hususta ayrıca; bazı sözde Ermeni liderlerin, Vramyan'ın tutuklanmasından sonra kendi halklarını teskin ederek Cevdet Bey ile anlaşmaya çalıştıklarını, köylerdeki Ermenilere herhangi bir eylemde bulunmamaları yönünde emirler verdiklerini buna rağmen Cevdet Bey'in tüm Ermenileri büyük bir felakete maruz bırakmakta kararlı olduğunu ileri sürmüştür.³⁷

Elizabeth Ussher'in tüm bu iddialarına karşılık Vramyan'ın masum olmadığı ve sebepsiz yere tutuklanmasının söz konusu olmayacağı Osmanlı kayıtlarında sabittir. Taşnak Partisi'nin ideologlarından olan Vramyan³⁸, esasında Van vilâyeti ile çevresinde isyan

³² BOA, DH, ŞFR, 443/109; BOA, DH, ŞFR, 45/170.

³³ BOA, DH, ŞFR, 456/97.

³⁴ BOA, DH, ŞFR, 457/32/1-2.

³⁵ BOA, DH, ŞFR, 451/65/1-2.

³⁶ BOA, DH, ŞFR, 455/134/1-4.

³⁷ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 2.

³⁸ Arsen Avagyan, "İttihat ve Terakki Cemiyet ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler", (Çeviren: Ludmilla Deisenko), *Ermeniler İttihat ve Terakki, İşbirliğinden Çatışmaya*, (Yayına Hazırlayan: Rober Koptaş), Aras Yayınları, İstanbul 2005, s. 98.

halindeki Ermeni çetelerinin yöneticisi³⁹ ve en büyük destekçisidir. Zararlı faaliyetlerine Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmesinden az önce başlamıştır. 3. Ordu Komutanlığı tarafından hazırlanan ve söz konusu tarihleri kapsayan bir raporda da belirtildiğine göre; Vramyan, henüz Osmanlı devleti savaşa iştirak etmeden önce Mebus Papasyan ile Erzurum'a giderek burada Kafkasya'dan gelen Taşnak murahasları ile büyük bir toplantı düzenlemiştir. İşgal edilecek Osmanlı topraklarında kurulması hayal edilen sözde bağımsız bir Ermenistan tesisine dair Ruslarla yapılan bir anlaşmanın da onaylandığı bu toplantıda; Vramyan'ın etkisiyle komitelere tebliğ edilmek üzere bazı kararlar alınmıştır. Bu kararlar şu şekildedir:

1- Savaş ilanına kadar sükûnet ve itaat muhafaza edilecek fakat bu süreçte Rusya'dan ve dâhilden silah temin edilecek.

2- Savaşın ilanımla birlikte Türk ordusundaki Ermeniler, silahlarıyla Rus ordusuna iltihak edecek.

3) Türk ordusu ilerlerse sükûnet bozulmayacak.

4) Türk ordusu geri çekilirse veya ilerleyemeyecek bir hâle gelirse, eldeki program çerçevesinde çeteler halinde derhal ordu gerisinde faaliyete geçilecek.

Vramyan, Büyük bir isyanın programı niteliğindeki bu kararların alındığı toplantıdan sonra Erzurum Valisi Tahsin Bey'e giderek bir teklifte bulunmuştur. Teklifinde Osmanlı Devleti'nin Rusya'ya savaş açması ve Osmanlı ordusunun Kafkasya'ya yönelmesi halinde tüm Ermenilerin Türk ordusunun yanında yer alması karşılığında Osmanlı Hükümeti'nin bağımsız Ermenistan teşkilini desteklemesini istemiştir.⁴⁰ Bunun üzerine Tahsin Bey, 10 Şubat 1915 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne bir telgraf göndererek oldukça cesurane bulunduğu Vramyan'ın teklifinden bahsetmiş ve izin verilmesi halinde onu tutuklamak istediğini belirtmiştir.⁴¹ Fakat Osmanlı Hükümeti tarafından Tahsin Bey'e bu izin verilmemiştir. Erzurum'dan serbestçe ayrılan Vramyan, arkadaşı Papasyan ile birlikte Muş'a giderek yukarıda bahsedilen kongre kararlarını buradaki Ermenilerine tebliğ etmiştir. Vramyan, Muş'taki faaliyetlerini tamamladıktan sonra da Papasyan'ı burada bırakıp Van'a dönmüştür.⁴²

Vramyan zararlı faaliyetlerini Van'da da sürdürmüş, 18 Şubat 1915 tarihinde Van Valisi Cevdet Bey'e Ermeni milleti adına bir muhtıra vermiştir. Ayrılmış taleplerle birlikte tehditkâr ifadeler içeren muhtırasında; son zamanlarda Türklerle Ermeniler arasında meydana gelen çatışmalarının en önemli sebebinin Ermenilerin elindeki silahların alınması olduğunu, bununla birlikte askerlik vazifesinden kaçan Ermenilerin firari olarak isimlendirilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Vramyan, Türk ordu birliklerinin Ermeni çetelerine karşı verdiği mücadeleyi de bir katliam olarak göstermeye çalıştığı muhtırasının son kısmında ise Türklerle Ermeniler arasındaki çatışmaların durması için bir takım şartlar ileri sürmüştür. Söz konusu bu şartları özetle şu şekildedir:

- Meclis-i Mebusan'da Ermenilerin nüfusları oranında temsil edilmesi

- Altı vilâyetteki memurların ve vilayet meclis üyelerinin yarısının Ermeni olması

³⁹ Nejla Günay, *Zoraki İttifaktan Yol Ayrımına İttihat-Terakki ve Ermeniler*, Atatürk Araştırma Merkezi (AAM) Yayınları, Ankara 2015, s. 493.

⁴⁰ ATASE, BDH, Kls: 528, Dos: 2061, Fih: 21/1-2.

⁴¹ BOA, DH, ŞFR, 461/2.

⁴² ATASE, BDH, Kls: 528, Dos: 2061, Fih: 21-2.

- Tüm Resmi dairelerde Ermenicenin de resmi dil olarak kabul edilmesi
- Ermeni okullarının diğer resmi okullarla aynı haklara sahip olması
- Ermenilerin maarif vergisinden muaf tutulmaları
- Ordudaki Ermeni askerlerinin miktarına göre subay yetiştirilmek üzere Ermenilerin de Harbiye Mektebi'ne alınmaları
- Ermenilerin mülkiyet haklarının korunması

Vramyan, muhtırasının sonunda da bu şartların yerine getirilmemesi halinde ortaya kötü sonuçlar çıkacağını belirterek Van Valiliği üzerinden Osmanlı Devleti'ni tehdit etmiştir.⁴³

Vramyan'ın tutuklanması ise bu muhtıradan sonra gündeme gelmiştir. Dâhiliye Nazırı Talat Bey tarafından 21 Mart 1915 tarihinde Van Valiliği'ne gönderilen bir telgrafta; Vramyan'ın muhtelif vesilelerle Osmanlı Hükümeti'ne hakaret ifadeleri içeren telgraflar çektiği belirtilmiş, bu vesileyle Van'dan çıkarılarak Van, Erzurum ve Bitlis Valilerine verdiği muhtıralarla birlikte Erzurum'daki Divan-ı Harbe sevk edilmesi istenmiştir.⁴⁴ Fakat bu sırada Valilik makamına vekâlet eden Şefik Bey, Cevdet Bey'in talimatıyla Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği cevabi yazısında şimdilik uygun olmayacağını belirterek Vramyan'ın tutuklanması işini ertelemiştir.⁴⁵ Diğer taraftan Cevdet Bey'in, 16 Nisan 1915 tarihinde Talat Bey'e gönderdiği bir telgrafında; Ermeni isyanlarını sonlandırmak ve sükûneti sağlamak adına Vramyan'ın Çatak'a gitmesine izin verildiğini belirtmesi de Elizabeth Ussher'in iddiasının aksine Dâhiliye Nezareti'nden gelen talebe rağmen Vramyan'ın, tutuklanmadığını göstermektedir. Ayrıca yine bu ifadesinden anlaşılacağı üzere Cevdet Bey, Vramyan'ı tutuklamak bir yana Ermeni olaylarının bitmesi adına onunla işbirliği yapmaya dahi çalışmıştır.⁴⁶

Vramyan hakkındaki bu iddialardan başka Elizabeth Ussher, mektubunda Taşnak komitecisi ve aynı zamanda bir çeteci olan İşhan ile ilgili bir iddiada da bulunarak onun da 17 Nisan 1915 tarihinde Van Valiliği tarafından düzenlenen bir suikastla öldürüldüğünü yazmıştır.⁴⁷ Fakat onun bu iddiası da gerçeklerden uzaktır.⁴⁸ Çünkü İşhan da II. Meşrutiyet'ten itibaren Van ve çevresinde terör eylemleri gerçekleştiren, I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla eylemlerini şiddetlendirerek Çatak ve civarındaki köylerde Türk-Müslüman ahaliyi hedef alan katliamlar yapan bir Ermeni çete lideridir.⁴⁹ Ussher'in iddia ettiği gibi bir suikastla değil, Cevdet Bey'in 4 Mayıs 1915 tarihli bir raporunda belirttiği üzere Çataklı

⁴³ BOA, DH. ŞFR, 461/115/1-11.

⁴⁴ BOA, DH. ŞFR, 51/78.

⁴⁵ BOA, DH. ŞFR, 51/169.

⁴⁶ BOA, DH. ŞFR, 467/95.

⁴⁷ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 3.

⁴⁸ Elizabeth Ussher'in eşi Dr. Clarence Ussher de benzeri bir iddiada bulunarak İşhan'ın beraberindeki dört Ermeni ile birlikte çeteler ve Osmanlı Hükümet arasındaki çatışmaların durdurulması için arabuluculuk yapmak üzere Çatak'a giderken Van Valisi Cevdet Bey'in eliyle yolları üzerindeki bir köyde öldürüldüklerini yazmıştır. Bk. Ussher-Knapp, *An American Physician in Turkey*, s. 236-237.

⁴⁹ BOA, DH. ŞFR, 469/102/4; *Ermeni Komitelerinin Amaçları ve Eylemleri (Meşrutiyet'in İlanından Önce ve Sonra)*, (Hazırlayanlar: Ahmet Tetik-Melike Gürler-Çiğdem Aksu), Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, s.29, 137; Tuncay Öğün, "Van'da Ermeni Komiteleri ve Faaliyetleri", *Türk Kültürü*, Sayı: 462, Yıl: XXXIX (Ekim 2001), s. 462, 498.

Mihran ve Vanlı Vahan adlarındaki iki Ermeni çeteciyle birlikte Türk birliklerine açtıkları ateş sonucu çıkan bir çatışmada ölmüştür.⁵⁰

Mektubunun bundan sonraki kısmını günlüklerinden aktardığı ifadeler doğrultusunda 17 Nisan 1915 tarihinden itibaren gün gün yazmak suretiyle oluşturan Ussher, bu tarihte eşi Clarence Ussher'in, yine ABCFM misyonerlerinden olan Ernest Yarrow ile Vali Cevdet Bey'i ziyaretlerinden bahsetmiştir. Bu ziyaret esnasında Cevdet Bey'in onlara; ne pahasına olursa olsun isyanı bastırmaya kararlı olduğunu fakat Ermeni kadın ve çocuklarının herhangi bir zarar görmesini kesinlikle istemediğini belirten ifadeler kullandığını yazmıştır. Ussher, görüşme esnasında eşi Clarence'nin tesislerini mültecilere açabileceklerini söylediğinde ise Cevdet Bey'in; kendilerine sığınacak mültecilerin güvenliğini sağlamak için 50 kişilik bir jandarma müfrezesi gönderme teklifinde bulunduğunu fakat bu teklifin kabul edilmesine "devrimci" tabiriyle adlandırdığı Ermeni çetecilerin engel olduklarını kaydetmiştir.⁵¹

Bununla birlikte Elizabeth Ussher, yine 17 Nisan akşamı kapılarını açtıkları Ermeni sığınmacıların kiliseden başlayan uzun kuyruklar halinde ABCFM tesislerine gelmeye başladıklarını belirtmiştir. Erkekler, kadınlar ve çocuklardan oluşan grupların taşınabilir eşyalarını da yanlarında getirdiklerini kaydeden Ussher, zenginlerin nakil işi için hamal tuttuklarını, aralarında un ve buğday gibi gıda maddeleri de bulunan eşyaların okul binalarının bodrumlarına konulduğunu, sığınmacıların ise üst katlardaki odalara yerleştirildiğini yazmıştır. Bu hareketliliğin 19 Nisan 1915 günü de devam ettiğini belirten Ussher, sonunda 70 kişilik bir otele sahip olduklarını, tavan arası dâhil her tarafın dolduğunu ve istasyon personelinin, kalabalık olmalarına rağmen Ermeni sığınmacıları misafir etmekten mutlu olduklarını da ifadelerine eklemiştir.⁵²

Elizabeth Ussher, 17 Nisan günü için ayrıca; Türk birlikleri ile Ermeniler arasındaki çatışmalardan seken kurşunların tesislerine isabet ettiğinden bahsederek bunlardan korunmak için oturdukları yerlerin pencerelerine un torbaları ve üç katlı battaniyeler koyduklarını kaydetmiştir. Ussher, aldıkları bu tedbirlere rağmen tavanda ve duvarlarda birçok kurşun deliğinin olduğunu ayrıca dört adet topun da oturma odalarına kadar girdiğini belirtmiştir. Bununla birlikte binanın muhtelif yerlerine düşen kurşunlardan dolayı 1 kişinin öldüğünü, 9-10 kişinin de yaralandığını belirten Ussher, ifadelerinin devamında ise patlamamış bir top mermisinin binadan içeri girdikten sonra o an çalışma odasının önünde duran belediye başkanının karısının ayağına düştüğünü, fakat hiçbir şey olmadığını da yazmıştır. Sığınmacılara yer açmak için misyondaki kilise ve okul sızmalarının çıkarıldığını, koridor, salon ve bodrum gibi yerlerin dahi dolduğundan bahseden Ussher,⁵³ bunlara ilaveten 50 yataklı misyon hastanesinde 140 kişinin tedavi gördüğünü, hasta ve sığınmacıların bir çoğunun hastanenin mutfak, yemek salonunu ve resepsiyon bölümleri ile koğuş zeminlerinde

⁵⁰ BOA, DH. ŞFR, 469/102/4. Önce Vramyan'ın sonrasında da İşhan'ın ölümünün ardından Aram Manukyan, bölgedeki en kıdemli Taşnak komitecisi olduğu için Ermenilerin lideri olmuştur. Anahide Ter Minassian, "Van 1915", *Armenian Van/Vasputakan*, (Edited by Richard G. Hovannisian, Mazda Publishers, Costa Mesa 2000, p. 226-230.

⁵¹ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 3. Elizabeth Ussher'in eşi Dr. Clarence D. Ussher, Cevdet Bey'in 50 jandarma gönderme teklifini kendilerinin kabul etmediğini yazmıştır. Bk. Ussher-Knapp, *An American Physician in Turkey*, p. 239-242.

⁵² ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 3.

⁵³ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 4.

yattıklarını da kaydetmiştir. Van'daki ABCFM tesislerinde en az 5.000 sığınmacının bulunduğunu belirten Elizabeth Ussher, bu konuyla ilgili olarak ayrıca şunları aktarmıştır:

"...Hasta ve yaralıları bakmak ve onları biraz olsun neşelendirmek için elimizden gelen her şeyi yapıyoruz. Ermeniler, mülteci kampımızdakilere her aşamada önemli destekler sağlıyorlar. Biri evlerini terk edenlerin konutlarıyla ilgileniyor, diğeri ekmeğe ihtiyacı olanları tespit ediyor, bir başkası ise, hasta ve tedaviye ihtiyacı olanları tespit ederek doktora bildiriyor... Bununla birlikte bazıları ise sığınmacılar için mağazalardan yiyecek talep ediyor, yemek pişirip dağıtıyor ve binaları temizliyor... Geriye kalanlardan eli ayağı tutanların birçoğu, barikatlı evlerinde veya buldukları mevzilerde silahlı mücadele veriyor, siperler kazıyor veya mühimmat üretiyorlar. Ermeniler barut, dinamit ve mermi yapımında harika bir ustalık sergilediler. Bombalama işinde kullanmak üzere bir havan topu yaptılar ve şimdi Türklerde olup, kendilerinde olmayan top mermilerini üretmek için çalışıyorlar. Geçen hafta mermi fabrikasını ziyaret ettim. Bakır disklerin kesilerek cilalı bir mermiye dönüştürülmesini görmek son derece ilginçti. Her şey el yapımıydı. Günde ancak iki ila üç bin mermi üretiliyordu. Savaş mühimmatlarıyla bu kadar çok ilgilenebileceğimi veya devrimcilerin kazanmasını bu kadar tutkulu bir biçimde umut edebileceğimi asla hayal etmemiştim... Ermenilerin ileriye dönük attığı her adımdan sonra seviniyor ve onlara sürekli bir yardımın gelmesi için dua ediyoruz..."⁵⁴

Görüldüğü üzere Ermeniler, isyanlarında kullanmak üzere silah ve mühimmat üretimi için Van'da atölyeler tesis etmişlerdir. Ussher de dâhil ABCFM misyonerleri ise onların bu yoldaki en büyük destekçileri olmuştur. Elllerinden gelen yardımla birlikte başarılı olmaları için onlara dua dahi etmişlerdir.

Elizabeth Ussher, bu ifadelerinin ardından Ermenilerin bu sefer kararlı olduklarını ve büyük bir zafer elde edeceklerini, Türklerin ise bunun sonuçlarına katlanmak zorunda olduklarını, şehirdeki Ermenilerin Rusları beklediğini, fakat güçlü bir direnişin olabilmesi ihtimaline karşılık köylerdeki durumun şehirdekinden farklı olacağını kaydetmiştir. Ussher, ardından söz konusu köylerde Ermenilerin toplu ve sistematik bir şekilde katledildiğini ve açlığın ileri boyutlara ulaştığını ileri sürmüştür. Onun propaganda amacıyla ortaya attığı gerçek dışı iddiaları bunlarla da sınırlı kalmamıştır. Osmanlı Hükümeti'nin Van'ın bütün köylerini yok edip, şehirdeki isyancıları bastırmak için iyi bir plan hazırladığını, bu bağlamda birçok ücre köyün yakıldığını, bunların sakinlerinin ya öldürüldüğünü ya da sürgün edildiğini ve kendilerine sığınan Ermenilerin de sözde bu zulümlerden kurtulanlar olduğunu yazmıştır. Ussher burada ayrıca; ABCFM'ye ait binalar olduğu için Ermeni sözde Türklerin zulmünden kaçan sığınmacıların artık çetelerin kontrolündeki evlere yerleştirildiğini ve köylerinden ayrılıp gelmek suretiyle Bağlar mahallesinde toplanmış aç, açıkta, yalınayak, hasta ve perişan vaziyette en az 10.000 Ermeni'nin mevcut olduğunu iddia etmiştir. Elizabeth Ussher, asılsız iddialarını daha da ileriye götürerek bu Ermenilerin bir kısmının Cevdet Bey'in teşvikleriyle Kürt aşiretlerinin mezalimine maruz kaldığını dahi yazmıştır.⁵⁵ Hâlbuki

⁵⁴ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 5.

⁵⁵ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 6.

Cevdet Bey'in bu tarihlerde Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği bir raporda; Bağlar mahallesindeki yaklaşık 10.000 Ermeni'nin, isyan halindeki çeteciler olduğu ve bunların Van kalesini kuşattığını bildirmesi Ussher'in iddialarının gerçeği yansıtmadığını göstermektedir.⁵⁶ Dolayısıyla buradan da, Elizabeth Ussher'in, durumu tersine çevirerek aktardığı anlaşılmaktadır.

Ermeni çetelerinin Türk-Müslüman ahaliye yaptığı katliamlardan ve onların maruz kaldıkları trajediden hiç bahsetmeyen Elizabeth Ussher, mektubunun bu kısmında yine asılsız iddialar kapsamında değerlendirilebilecek şu ifadelerle yer vermiştir:

*"...Bir sabah Türk mermilerinden kurtulan kırk kadın ve çocuk hastanemize getirildi. Küçükler, kaçarken öldürülen anneleri için ağlıyorlar, anneler ise terk etmek zorunda kaldıkları çocukları için yas tutuyorlardı. Yetim kızlarımızdan bazıları bize, bir çocuğu terk ettikleri için Tanrının onları bağışlayıp bağışlamayacağını soruyor... Şimdi bahçemizde güneşin altında oturan iki kimsesiz çocuk var... Bu sabah bahçemizin kapısının yakınında, açlık ve soğuk nedeniyle ağlarken bulundular. Beş ya da altı yaşındaki bir kız çocuğu olan büyüğü, iki yaşındaki erkek kardeşini dün sabah Türkler yakmadan önce iki bin köylünün sığındığı Varak Manastırı'ndan buraya kadar sırtında taşımıştı. Diğer iki kardeşlerini getirmek için anneleri onları terk etmişti... Geceyi ovada yalnız geçirdiler ve neden donmadıklarını bilemiyorum. Çünkü bebeğin üzerinde kesinlikle hiçbir şey yoktu ama kısa, yırtık pırtık bir pamuklu gömlek vardı ve gece çok soğuktu. Elleri ve ayakları kabardı ve ağrıyordu. O kadar açtılar ki banyo ve sıcak bir kahvaltı yapana ve onları rahatlatmak için temiz kıyafetler alana kadar onlardan hiç haber alamadık..."*⁵⁷

Ussher'in savaşta yaşanması muhtemel sayılabilecek bu olayı aktarırken bile Ermenilerden yana bir tavır sergilediği açıkça görülmektedir. Çünkü savaşın sebep olduğu/olacağı bu tür trajedileri sadece Ermeni çocuk ve kadınları üzerinden anlatmış fakat aynı coğrafyada, aynı savaşın acılarını daha büyük bir yokluk içinde yaşayan Türk-Müslüman kadın ve çocuklarının dramına değinmemiştir. Kaldı ki, Ermenilerin, onlara kucak açan kendileri gibi zengin Hristiyan hamileri varken Türk-Müslüman ahalinin başta iâşe ve barınma olmak üzere temel ihtiyaçlarını dahi karşılayabilecek bir destekleri yoktu. Savaşın çetin şartlarında yaşadıkları yerlerden göç etmek zorunda kalan ya da buna zorlanan yüzbinlerce Türk-Müslüman kendi yoksulluklarıyla baş başa bir mücadele vermişlerdi.⁵⁸

Fakat bu konulara da değinmek bir tarafa yanlı ve abartılı tavrına devamlı; Türklerin sözde zulmünden kaçan Ermeni sığınmacıların 10.000 kişiyi bulduğunu yeniden belirten Elizabeth Ussher, yakında iâşe sıkıntısı yaşanacağını bu yüzden Ermeni komitelerinin yaşlıları, kadınları ve küçük çocukları, geri gönderme kararı aldığı kaydetmiştir. Ardından

⁵⁶ McCarthy et al, *Armenian Rebellion at Van*, p. 206.

⁵⁷ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 7.

⁵⁸ I. Dünya Savaşı'nda Türk-Müslüman ahalinin göçü ve maruz kaldığı diğer sıkıntılar hakkında bk. İbrahim Ethem Atnur, "Zihinlerde Yaşatılan Göç", 23 Temmuz Erzurum Kongresi ve Kurtuluşun Günümüze Erzurum 1. Uluslararası Sempozyumu (23-25 Temmuz 2002), Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2003, s. 53-63; Süleyman Tekir, "Birinci Dünya Savaşı'nda Doğu Anadolu ve Doğu Karadeniz Rus İşgal Bölgelerinden Yapılan Göçler", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: XVI/32 (2016-Bahar), s. 43-65.

yeni bir trajik hikâye aktarma çabası içerisine girerek yine sözde Türklerin zulmünden dolayı çocuklarını terk eden bir Ermeni babadan bahsetmiştir. Hakkında hiçbir bilgi vermediği bu babanın kendisine çocuklarının Türkler tarafından öldürülmüş olabileceği için endişeli olduğunu yazmıştır. Ussher, sonrasında ise bu hikâyeden hareketle mektubunun başında Ermeni kadın ve çocuklarının zarar görmemesi konusunda hassasiyete sahip olduğunu belirttiği Cevdet Bey'i karalayan ifadelerle yer vermiştir. Ayrıca yine mektubunun başında bizzat kendisinin belirttiği Ermenilerin Türk ordusuna katılmayı reddettikleri gerçeğini göz ardı ederek Türk ordusuna katılan Ermenilerden bir daha haber alınmadığı iddiasını ortaya atmıştır. Ussher, ardından da; “*belki de günlüğümden notlar verirsem, son üç hafta ile ilgili daha fazla fikre sahip olacaksınız*” şeklindeki ifadelerle 19 Nisan 1915 tarihinden başlayarak günlüğündeki notlarını mektubuna aktarmaya başlamıştır.⁵⁹

Elizabeth Ussher, mektubunun bu kısmında ilk olarak Van'daki Türklerle Ermeniler arasındaki sürtüşmelerin 19 Nisan'da başladığını belirtmiş, sonra Havasor⁶⁰'daki olaylar esnasında Maşakdağ civarındaki ABCFM'ye, ait bir okulun yakıldığını ve bunun üzerine Clarence Ussher'in Harput'taki ABD konsolosunu ve İstanbul'daki Büyükelçiyi bilgilendirdiğini kaydetmiştir.⁶¹ Elizabeth Ussher'in bu kayıtlarını kısmen de olsa 19 Nisan 1915'te Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği bir raporunda Van Valisi Cevdet Bey de doğrulamaktadır. Söz konusu raporunda Cevdet Bey; Havasor nahiyesi dâhilinde isyan başlatan Ermeni köylerinden dördünün müfrezelerce muhasara olduğunu, çıkan çatışmalar esnasında buraların top ateşiyle tahrip edildiğini, Gevaş kazası, vilayet merkezi ve Havasor nahiyesi arasında kalan Atalan⁶² ve Gersi⁶³ köylerinde toplanmış 600 kişilik bir Ermeni çetesiyle müfrezeler arasında şiddetli müsademeler yaşandığını bildirmiştir. Cevdet Bey raporunda ayrıca; Çatak merkezi ile Çatak-Gevaş arasındaki bazı yerlerde Ermeni çeteleriyle Türk müfrezeleri arasındaki müsaadelerin devam ettiğini ve Gevaş ile vilayet merkezi arasındaki telgraf hatlarının Ermenilerce tahrip edildiğini de belirtmiştir.⁶⁴

Bu konuda Erzurum vilayetine de bilgi verilmiş olmalı ki, Erzurum Valisi Tahsin Bey, Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği 19 Nisan 1915 tarihli bir şifre telgrafında; benzer hususlara değinerek Cevdet Bey'den aldığı malumata göre Ermenilerin Van'ın bazı yerlerinde zararlı faaliyetlerde bulduklarını ve bunun da genel bir Ermeni isyanının başlangıcı olduğunu bildirmiştir. Tahsin Bey telgrafının devamında ise Erzurum'dan Van'a silah gönderdiğini, bu hususla ilgili olarak temasa geçtiği 3. Ordu Kumandanı Mahmut Kamil Paşa'nın da yardım vaadinde bulunduğunu yazmıştır. Ayrıca Van'a göndermek üzere bir jandarma taburu hazırladığını belirten Tahsin Bey, Bitlis Valisi'ne de bir telgraf yazarak isyanın merkezi olan Çatak'a kuvvet göndermesini istemiştir.⁶⁵ Bu kayıtlardan da anlaşılacağı üzere hazırlıklarını önceden tamamlayan Van Ermenileri, büyük isyanlarını 19 Nisan 1915'te Havasor ve Gevaş kazalarına bağlı köylerde başlatmışlardır.

⁵⁹ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, “*From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)*”, p. 8.

⁶⁰ Van şehir merkezinin 22 km güneyindeki Gürpınar ilçesidir.

⁶¹ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, “*From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)*”, p. 8; Barrows, *In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher*, p. 127.

⁶² Gevaş'a bağlı olup günümüzde de aynı adı taşıyan mahalledir.

⁶³ Gevaş'a bağlı olup günümüzdeki Abalı mahallesidir.

⁶⁴ BOA, DH. ŞFR, 468/21/1-2.

⁶⁵ BOA, DH. ŞFR, 468/24/1-2.

Elizabeth Ussher, mektubunun 20 Nisan 1915 günü için kaydettikleri kısmında Van'da başlayan Ermeni olaylarının, Türklerin bazı köylerde Ermeni kadınlarına saldırdığı için başladığını iddia etmiştir. Bu bağlamda Ussher, olayların sözde Türklerin tasallutundan kurtulmak için Alman konsolosluğuna sığınmaya çalışan yetim bir Ermeni kızını korumak isteyen Ermenilerin, Türklere açtıkları ateş sonucu başladığını, Van'daki Alman konsolosluğu önünde meydana gelen bu olaya, konsolosluk çalışanlarının da şahitlik ettiğini yazmıştır.⁶⁶ Burada bu büyük isyanı, Ermenilerin canlarını korumak için verdikleri haklı bir mücadele olarak değerlendiren Elizabeth Ussher, tüm kalpleriyle onları desteklediklerini belirtmiştir. Ardından tarafsızlık politikaları gereğince silahlı kişilerin binalarına girmesinin yasak olmasına rağmen eşi Dr. Clarence'in çatışmalarda yaralanan Ermenileri kendi sağlık merkezinde tedavi ettiğini yazmıştır. Ussher, bu ifadeleriyle tarafsızlık ilkelerinin Hristiyan Ermeniler lehine geçerli olmadığını da dolaylı olarak belirtmiştir. Ussher, mektubunun bu kısmında ayrıca; Türklerin açtıkları ateş sebebiyle gecenin geç saatlerine kadar yakınlarına sağanak halinde mermi yağdığını fakat garip bir şekilde herhangi bir hasarın veya can kaybının meydana gelmediğini bununla birlikte birçok Ermeni evinin de yandığını yazmıştır.⁶⁷

Ermeni çetecileri “devrimci” olarak tanımlayan Elizabeth Ussher'in Türkleri suçlu gösterme gayretine rağmen Vali Cevdet Bey, 20 Nisan 1915 tarihinde 3. Ordu Komutanlığı'na gönderdiği bir raporunda Van'daki Türk-Ermeni çatışmalarının gerçekte nasıl başladığı hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Cevdet Bey raporunda; çatışmaların Ermeni çetecilerinin şehrin Ermeni mahallesine yakın yerlerindeki Türk mevzi ve evlerine ateş açmasıyla başladığını, gecenin geç saatlerine kadar devam eden bu çatışmalarda Akkilise Manastırı ile Atalan ve Piltinis⁶⁸ köylerinde toplanan Ermeni çeteleriyle mücadele edildiğini bildirmiştir. Cevdet Bey, raporunun sonunda ise Ermeni çeteciler tarafından tahrip edilen Gevaş-Van, Başkale-Havasar-Reşadiye telgraf hatlarının onarımına başladığını kaydetmiştir.⁶⁹ Diğer taraftan Cevdet Bey, 20 Nisan 1915'te Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği başka bir raporunda ise; şehirde müsademelerin şiddetli bir şekilde devam ettiğini, hemen tamamı asker kaçağı olan Ermeni isyancıların Gevaş-Bitlis hattından başka tüm telgraf hatlarını tahrip ettiklerini ve genel bir isyan halinde olduklarını belirtmiştir. Cevdet Bey raporunda ayrıca; Havasar'daki Türk müfrezesinin şehir merkeziyle Havasar ve Gevaş arasındaki köylerde toplanan Ermeni çetecilerle müsademe ettiğini buradaki vazifesi bittikten sonra da vakit kaybetmeksizin şehrin savunmasına yardım için merkeze geleceklerini bildirmiştir.⁷⁰

⁶⁶ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, “From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)”, p. 9; Barrows, *In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher*, p.127-128. Van'daki diğer misyonerlerden Elizabeth Ussher'in eşi Clarence D. Ussher ve Grace Kanapp da aynı iddiada bulunmuşlardır. Bk. Ussher-Knapp, *An American Physician in Turkey*, p. 247; Knapp, *Mission at Van in Turkey in War Time*, p. 35.

⁶⁷ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, “From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)”, p. 10; Barrows, *In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher*, p.128.

⁶⁸ Günümüzde Gevaş ilçesine bağlı Aladüz köyüdür.

⁶⁹ ATASE, BDH, Kls: 525, Dos: 2050, Fih: 4; McCarthy et al, *Armenian Rebellion at Van*, p. 201.

⁷⁰ BOA, DH. ŞFR, 468/35; *Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi Kafkas Cephesi 3 ncü Ordu Harekâtı*, Cilt 1, Genelkurmay Başkanlığı, Ankara 1993, s. 591-592.

Cevdet Bey, yine 20 Nisan 1915 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği diğer bir raporunda ise; ilk olarak Erçek'ten⁷¹ geçen bir müfrezenin civardaki iki Ermeni köyünde toplanmış çeteler tarafından taarruza uğradığı, çıkan şiddetli çatışmada çetecilerden bir kısmının etkisiz hale getirildiğini fakat 18 askerin şehit düştüğünü, 24 askerin de yaralandığını kaydetmiştir. Cevdet Bey, raporunun devamında ise Gevaş ile Havasor arasındaki Atalan ve Piltinis köylerindeki Ermeni çeteleriyle müsademelerin devam ettiğini, telgraf hatlarının kesilmesinden dolayı neticeye dair henüz haber alınmadığını fakat yakınlardaki köylerden alınan bilgilere göre Piltinis'in top ateşiyle tahrip edildiğini yazmıştır. Şehre hâkim yüksek bir mevkidenden yapılan gözlem neticesinde Ermeni mahallelerinde çok sayıda silahlı çetecinin görüldüğünü de raporuna ekleyen Cevdet Bey, son olarak da civar köylerdeki isyancıların şehrin kuzey doğusundaki yerler ile Ereğ Dağı'nda toplandıklarına dair bilgi edinilmesi üzerine gerekli tedbirlerin alındığını kaydetmiştir.⁷² Tüm bu raporlardan da anlaşıldığı üzere Ermenilerin Van'da başlattıkları isyan, ABCFM Misyoneri Elizabeth Ussher'in ima ve iddia ettiği gibi masumane bir nefsi müdafaa hareketinin çok ötesinde hazırlıkları önceden yapılmış ve sistemli bir şekilde başlatılmış büyük bir isyandır.

Ussher, yine Osmanlı kayıtlarının aksine mektubunda 21 Nisan günü için yazdıklarında da olayları tersine çevirmeye çalışmış, Van'ın batısındaki Ermeni köylerinin Türkler tarafından yakıldığını, erkeklerin vurulduğunu, kadın ve çocuklara zulmedildiğini yazmıştır. Diğer birçok iddiası gibi bunu da kaynağı belli olmayan bir duyuma dayandıran Ussher, aynı şekilde Artamed⁷³ köyünde bir Ermeni bekçinin öldürüldüğüne, karısının da elinin kesildiğine dair bir duyum aldığını kaydetmiştir. Olayların yeri, zamanı veya tanıkları hakkında çoğunlukla bilgi vermeyen Elizabeth Ussher, aynı şekilde yaklaşık iki haftadan beri etrafı duvarlarla çevrili şehirde kendilerini savunan ve sayıları 100'ü bulan bir Ermeni grubundan haber alınmadığını belirtmiş fakat yine olayın nerede yaşandığı hakkında bir malumat vermemiştir.⁷⁴ Bununla birlikte Elizabeth Ussher'in mektubunun bu kısmında Van'ın muhtelif yerlerindeki yangınları Ermenilerin çıkardığını, ayrıca şehirdeki postane binasını, telgrafhaneleri, cephaneye ve işe deposu olarak kullanılan Osmanlı Bankasını yakanların da Ermeniler olduğunu belirtmesi oldukça ilginç bir itiraftır. Bununla birlikte Ermenilerin bir camiye el koyarak her gece minaresinden tuttıkları ışıkla Bağlar mahallesindeki çetecilerle haberleştiklerini ve 200 kişinin daha katılması halinde Ermenilerin kaleyi ve içindeki cephaneliği ele geçirebileceklerini yazması da dikkat çekici bir başka itiraftır.⁷⁵ Elizabeth Ussher'in oldukça şaşkıncu bir şekilde böylesi itiraflarda bulunmasının Ermenilerin Van'daki isyanını bir meşru müdafaa olarak görmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Elizabeth Ussher, yine 21 Nisan gününe dair yazdıklarında başka itiraflara da yer vermiştir. Ussher bu bağlamda; Ermeni çetelerinin kendilerine vaat edilen yardımın gelişini hızlandırmak için Ruslara sürekli casus gönderdiklerini, Amerikan misyonerleri olarak

⁷¹ Günümüzde Van'ın İpekyolu ilçesine bağlı bir mahalledir.

⁷² BOA, DH. ŞFR, 468/37/1-2.

⁷³ Van'ın Edremit ilçesidir.

⁷⁴ Barrows, *In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher*, p. 130.

⁷⁵ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 10; Barrows, *In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher*, p. 129-130. Ermeniler tarafından Postahane/Telgrafhane, Osmanlı Bankası, Tekel İdaresi ve Genel Borçlar İdaresi binalarının yakılmasının savunma planları gereği olduğu ileri sürülmüştür. McCartyh et al, *The Armenian at Van*, p. 205.

kendilerinin de Ruslara üç mesaj ilettiklerini yazmıştır. Ardından vicdanını rahatlatmak için olsa gerek ülkenin düşmanına bilgi vermenin doğru olmadığını fakat kendi hükümetlerine de haber verme zorunluluklarının olduğunu belirterek söz konusu eylemlerini meşru gösterme kaygısıyla casusla gönderdikleri mesajın başına “*Amerikalı veya Herhangi Bir Yabancı Konsolosa*” başlığını koyduklarını belirtmiştir. Ussher; kendisinin ve misyoner Yarrow’un imzasıyla Amerikan makamlarına gönderdikleri bu mesajların birinde; Türk yetkililerin, kendilerini Van’daki Amerikan binalarını bombalamakla tehdit ettiğini haber verdiklerini yazmıştır.⁷⁶ Oysaki Ussher’in mektubunun Vali Cevdet Bey ile eşi Clarence arasındaki görüşmeyi aktardığı kısımda yazdıkları dikkate alındığında bunun gerçeği yansıtmadığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Mektubunun bu bölümünde yine casusluk hadisesi ile ilgili bir takım açıklamalarda da bulunan Elizabeth Ussher, Amerikan Hükümeti’nin Ermeni meselesinde de tamamen kendi çıkarları doğrultusunda politikalar izlediğini, dolayısıyla Ermenilerle ilgili bir mesajın Türk makamlarının eline geçmesi halinde Osmanlı Hükümeti’nin ülkedeki Amerikan vatandaşlarına ve kurumlarına karşı farklı bir yaklaşım sergileyebileceğini belirtmiştir.⁷⁷ Onun bu ifadelerden de Amerikan Hükümeti’nin bu dönemde henüz Osmanlı Hükümeti’yle derin bir anlaşmazlığa düşmediğinin bir göstergesidir.

Elizabeth Ussher’in mektubunda 21 Nisan günü için aktardığı hadiselerden bazılarına Osmanlı kayıtlarında da rastlanmaktadır. Nitekim Cevdet Bey, 21 Nisan 1915 tarihinde Dâhiliye Nezareti’ne gönderdiği bir raporda; Ermenilerin açtığı ateşin sabaha kadar şehrin her yerinde devam ettiğini ve aynı gece Sur ile Kaledibi mahallelerinde bir araya gelen yüzlerce Ermeni’nin kaleye saldırdıklarını bildirmiştir. Cevdet Bey, raporunda ayrıca; toplarla karşılık verilmesine rağmen Ermenilerin, kaledeki Türk birliklerine büyük zayıat verdiklerini, Türklere ait bazı evlerle birlikte Düyûn-ı Umumiye, Postahane, Reji (Tekel) ve Bank-ı Osmani binalarını yaktıklarını, Bağlar mahallesindeki Türk-Müslüman ahalinin evlerine saldıran çetecilere karşı verilen mücadelenin de devam ettiğini yazmıştır.⁷⁸ Cevdet Bey, yine aynı tarihte Dâhiliye Nezareti’ne gönderdiği bir başka raporda ise; şehir merkezinde Ermeni çeteleriyle yapılan müsademelerin devam ettiğini, çatışmalarda 20 askerin şehit düştüğünü, birçok askerin de yaralandığını bildirmiştir. Vali Bey, raporunun sonunda ise; Timar-Muradiye hattındaki Körzüt⁷⁹ köyünde toplanan 200 kadar Ermeni çetecisinin, Muradiye kaymakamlığına bağlı müfrezelerde etkisiz hale getirildiğini, Erçek nahiyesine bağlı köylere saldıran çetelerle Muradiye ve Saray nahiyelerinden gelen müfrezeler arasında şiddetli muharebeler yaşandığını fakat telgraf hatlarının tahrip edilmesinden dolayı sonucun öğrenilemediğini belirtmiştir.⁸⁰

Bayan Ussher, mektubunun 22 Nisan 1915 tarihindeki kısmında yeni bir iddiada daha bulunarak Türk birliklerinin, Artamed’teki İngiliz konsoloslüğünü yaktığını ve köyde

⁷⁶ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, “From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)”, p. 11; Barrows, *In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher*, p. 130-131.

⁷⁷ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, “From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)”, p. 11.

⁷⁸ BOA, DH. ŞFR, 468/55/1-2. Ermeni çetelerinin taarruzu esnasında kaleye sığınmış Van’ın yerli ahalisinden binlerce Türk-Müslüman vardı. Bk. McCartyh et al, *The Armenian at Van*, p. 205, 214.

⁷⁹ Muradiye ilçesine bağlı Uluşar mahallesidir.

⁸⁰ BOA, DH. ŞFR, 468/67/1-2.

yaşayan 150 Ermeni'yi öldürdüklerini kaydetmiştir.⁸¹ Fakat o tarihlerde 3. Ordu Komutanlığı tarafından hazırlanan ve tüm bu olayların kaydedildiği 5 Mayıs 1915 tarihli bir raporda; İngiliz konsolosluğunu Ermenilerin yaktığı, hatta burayı korumakla görevli bir askeri de şehit ettikleri belirtilmiştir.⁸² Diğer taraftan Cevdet Bey de 22 Nisan 1915'te Dâhiliye Nezâreti'ne gönderdiği bir raporunda; şehir merkezi ve civar köylerden gelen 700 kişilik bir Ermeni çetecisinin kaleye saldırdığını, kendisinin de kaleye gitmesine rağmen, Ermenilerin evlerinde yaptıkları siperlerden üzerlerine ateş açtıklarını, birçok haneyi ve işyerini ateşe verdiklerini bildirmiştir. Cevdet Bey, raporunda özellikle evlerinde yaptıkları siperlerden ateş açtıkları için Ermeni çetelerine karşı başarılı mücadeleler verilemediğini de belirtmiştir.⁸³ Osmanlı kayıtlarında yer alan bu bilgiler üzerinden bakıldığında Elizabeth Ussher'in 22 Nisan günü için yazdıklarının da gerçek olayların tersine çevrildiği iddialar olduğu ortaya çıkmaktadır.

23 Nisan günü için Ermeni çetecilerinin büyük bir kışlayı yaktığını, bu esnada orada bulunan askerlerin kışlanın yanındaki bahçeye açılan bir tünelden kaçtıklarını ve şehrin çeşitli yerlerinde yangınlar çıktığını yazan Elizabeth Ussher,⁸⁴ 24 Nisan 1915'te ise askeri birliklerin köylere gönderilmesinden ötürü günün sessiz geçtiğini kaydetmiştir. Ussher ayrıca Cevdet Bey'in Amerikan misyonu etrafından Türk birliklerine karşı herhangi bir ateş açılması halinde burayı bombalayacağını kendilerine bildirdiğini, bu sebeple böyle bir durumda hızlı hareket edebilmek için eşyalarını toplamaya başladığını da yazmıştır.⁸⁵ Ussher'in eşyalarını toplamaya başladığını belirtmesi, Ermeni çetelerinin Amerikan misyon binasından veya etrafındaki yerlerden Türk birliklerine ateş açtığı bilgisinin doğru olduğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte Osmanlı kayıtları 24 Nisan günü meydana gelen hadiselerin Ussher'in yazdıklarından biraz daha farklı geliştiğini göstermektedir. Şöyle ki; Cevdet Bey, Dâhiliye Nezâreti'ne sunduğu 24 Nisan 1915 tarihli bir raporunda; şehrin yukarı ve iç kesimlerinde müsademelerin devam ettiğini, Türk-Müslüman ahaliye ait birkaç hanenin Ermeniler tarafından yakıldığını ve çetelerle mücadele etmek üzere Başkale istikametinden 80 kişilik bir takviye birliğin akşamüstü Van'a geldiğini bildirmiştir. Cevdet Bey raporunda ayrıca; Mahmudi⁸⁶ Kaymakamının, maiyetindeki kuvvetle Erçek civarındaki Türk köylerine saldıran Ermeni çetelerini püskürterek Van'a yaklaştığını, Tımar'dan gelen Muradiye Kaymakamı Ziya Bey'in de Tasmalı gediği isimli mevkiye Ermenilerin saldırısına uğradığını yazmıştır.⁸⁷ Cevdet Bey, 24 Nisan günü Dâhiliye Nezâreti'ne gönderdiği diğer bir raporunda

⁸¹ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 11. John Otis Barrows, Elizabeth Ussher'in kendi günlüklerinden hayatını anlattığı eserinde öldürüldüğü iddia edilen Ermenilerin 50 kişi olduğunu yazmaktadır. Bk. Barrows, *In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher*, p. 131.

⁸² ATASE, BDH, Kls: 528, Dos: 2061, Fih:3-4.

⁸³ BOA, DH, ŞFR, 468/76/1-2; *Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi Kafkas Cephesi 3 ncü Ordu Harekâtı*, 593.

⁸⁴ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 11; Barrows, *In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher*, p. 131. Bu kışla, Hamit Ağa Kışlası'dır. Ermeni çeteleri tarafından yakıldığını Clarence Ussher ve Grace H. Knapp da yazmıştır. Ussher-Knapp, *An American Physician in Turkey*, p. 254.

⁸⁵ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 12; Barrows, *In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher*, p. 131.

⁸⁶ Günümüzdeki Hoşap adını taşıyan yerleşim yeridir.

⁸⁷ BOA, DH, ŞFR, 468/91/1-2.

ise Van'daki Ermeni isyanının tüm hızıyla devam ettiğini şehrin muhtelif yerlerinde Türklere ait 12 evin Ermeniler tarafından yakıldığını, Türklere ait bir evin bombalanması sonucunda ise 29 kişinin hayatını kaybettiğini kaydetmiştir.⁸⁸

Elizabeth Ussher, 25 Nisan 1915 tarihine dair yazdıklarında da Türkleri suçlayıcı bir takım ifadelerle yer vermiştir. Bu bağlamda Ussher, gün içerisinde toplamda 6 köyden kafile halinde çok sayıda Ermeni'nin kendilerine sığındığını, bunların çoğunun dul kadınlar olduğunu yazmıştır. Ussher, yaralı ve boğazları kesilmiş erkek bebeklerin varlığından bahsettiği bu kafiiledaki kadınların çırılçıplak soyulmuş vaziyette olduklarını belirterek açık açık yazmasa da onların uğradığı bu felaketin Türkler eliyle gerçekleştiğini ima etmiştir. Amerikalı misyoner yine 25 Nisan günü, eşi Clarence Ussher'in Van'daki İtalyan Konsolos Sbardone'yi ziyaret ettiğini ve konsolusun ondan misyon binasına bir İtalyan bayrağı asması yönünde talepte bulunduğunu da yazmıştır. Elizabeth Ussher, ifadelerinin devamında ise Sbardone'nin istediği İtalyan bayrağını yapmak için ihtiyaç duydukları kırmızı kumaşı, sağlam bir Türk bayrağını zevkle yırtarak elde ettiklerini belirterek, içindeki Türk düşmanlığını alenen ortaya koymuştur.⁸⁹ Ussher, aynı günün akşamında ise İngiliz hizmetçileriyle birlikte “*O God our Help in Ages Past*” ve “*God Moves in A Mysterious Way*” ve “*Peace, Perfect Peace*” ilahilerini söylediklerini ve bunlar sayesinde serseri kurşunlardan korunduklarını belirtmiştir. Ussher burada ayrıca; eşi Dr. Clarence'in Ermenilere yakınlığından dolayı zaman zaman tepkilere maruz kalmasına rağmen tüm mesaisini sayıları 140'ı bulan Ermeni hastalara ayırdığını ve son üç haftada 20 bebeğin dünyaya geldiği Ermeni sığınmacılar arasında kızamık salgının başladığını da kaydetmiştir.⁹⁰

Mektubunda 26 Nisan günü için herhangi bir şey yazmayan Elizabeth Ussher, 27 Nisan'da Havasor'a bağlı köylerden çıkarak Van istikametinde hareket eden kadın ve çocuklardan müteşekkil 2.000 kişilik bir Ermeni kafilesinin yolda Kürt çetelerinin taarruzuna uğradığını, kafileyi koruyan silahlı Ermenilerin Kürtlerden 16'sını öldürerek Ermenileri, Varak Manastırı'na⁹¹ getirdiklerini yazmıştır.⁹² Diğer taraftan Van Valisi Cevdet Bey, Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği 27 Nisan 1915 tarihli raporunda bu hususla ilgili olarak; Havasor'dan gelen kafiileda Ermeni çetecilerinin bulunduğunu ve bunların şehir merkezine sızmaya çalıştıklarını belirtmiş bu yüzden şiddetli çatışmaların meydana geldiğini yazmıştır. Cevdet Bey şehirdeki çatışmaların azaldığını belirttiği ve cephane talebinde bulunduğu raporunda ayrıca; askeri durum hakkında da bilgi vererek; 1.500 kişilik bir Rus kuvvetinin Kotor deresinden ilerlediği haberi üzerine Erçek'teki kuvvetlerin oraya gönderildiğini,

⁸⁸ BOA, DH, ŞFR, 468/109/2.

⁸⁹ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, “*From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)*”, p. 12.

⁹⁰ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, “*From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)*”, p. 13; Elizabeth Ussher'in 25 Nisan 1915 günü için aktardığı tüm bu kayıtlar, onun hayatını kaleme alan John Otis Barrows tarafından 26 Nisan günü dâhilinde aktarılmıştır. Bk. Barrows, *In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher*, pp. 131-133. Diğer taraftan mektubunda da 26 Nisan gününe dair herhangi bir kayıt olmaması Elizabeth Ussher'in kayıtlarındaki tutarsızlığı göstermektedir.

⁹¹ Van'ın 9 km güneydoğusundaki Yukarı Bakraçlı köyündeki manastırdır. Ereğ dağı eteklerinde yer alan ve Yedi Kilise adıyla da bilinen bu manastır hakkında bk. <https://van.ktb.gov.tr/TR-76451/yedi-kilise.html> (Son Erişim Tarihi: 31.10.2019).

⁹² ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, “*From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)*”, p. 13; Barrows, *In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher*, p. 133.

sınırdaki Karşidere mevkiinden dâhile sızmaya çalışan 50-60 kişilik bir Ermeni çetesiyle de müsademe edildiğini bildirmiştir.⁹³

Elizabeth Ussher, 28 Nisan günü için de Cevdet Bey'in yukarıda aktarılan raporuyla aynı doğrultuda olmak üzere Van merkezindeki çatışmaların durduğunu ve Türk birliklerinin hâkimiyetindeki üç bölgenin Ermeni çeteleri tarafından geri alındığını yazmıştır.⁹⁴ Bu bilgileri 29 Nisan 1915'te Dâhiliye Nezâreti'ne gönderdiği bir raporunda Cevdet Bey de doğrulamıştır. Cevdet Bey söz konusu raporunda; şehirde Ermeni çeteleriyle girilen müsademelerde önemli bir başarı elde edilemediğini bununla birlikte Bitlis'ten ve Gevaş'tan Van'a gönderilen müfrezelerin Gevaş'a bağlı Narik⁹⁵, Pagan⁹⁶ ve civardaki bazı köylerde faaliyet gösteren Ermeni çeteleriyle çatışma halinde olduğunu belirtmiştir.⁹⁷

Sonraki günler için daha kısa bilgiler aktaran Elizabeth Ussher, 30 Nisan'da süvari ve piyadeden müteşekkil 200 kişilik bir Türk birliğinin Varak⁹⁸ ve Şuşanis⁹⁹ köylerinde Ermenilerle müsademede halinde olduğunu, 1 Mayıs 1915'te ise adını belirtmediği bir köyün yakıldığını, istasyon binalarındaki bir adamın da serseri bir kurşunla öldüğünü kaydetmiştir. 3 Mayıs günü şehrin dış savunma hatlarında çatışmalar meydana geldiğini ve Ermenilerin Türklere karşı avantajlı bir konum kazandıklarını belirten Elizabeth Ussher, 5 Mayıs'ta da; Ermenilerin ilk kez el yapımı havan topu kullandıklarını yazmıştır.¹⁰⁰

Ussher'in yazdıklarına karşılık Cevdet Bey, 3 Mayıs 1915 tarihli raporunda şehrin yukarıdaki Ermeni mahallelerinde asilerle girilen çarpışmaların devam ettiğini, şiddetli ateşe rağmen Türk müfrezelerinin birkaç evi ele geçirmekten başka önemli bir başarı elde edemediğini Dâhiliye Nezâreti'ne bildirmiştir. Ermenilerin evlerin zemin katlarında açtıkları mazgallardan açtıkları ateşler sonucunda 12 askerin şehit düştüğünü, 14 askerin de yaralandığını da belirten Cevdet Bey, raporunun sonunda ise Çatak ve Timar nahiyelerindeki müsademelerin hala devam ettiğini bildirmiştir.¹⁰¹ Cevdet Bey, Ussher'in mektubunda hiçbir malumat vermediği 4 Mayıs 1915 tarihli bir başka raporunda ise Van'ın Bağlar mahallesindeki müsademeler neticesinde birkaç hanenin işgalden kurtarılabildiğini fakat 19 askerin şehit düştüğünü, 23 askerin de yaralandığını ayrıca şehrin etrafındaki bir kısım yerlerde ve Timar nahiyesinde müsademelerin devam ettiğini Dâhiliye Nezâreti'ne bildirmiştir.¹⁰² Cevdet Bey, 5 Mayıs 1915 tarihli başka bir raporunda da şehir merkezinde büyük bir hadise olmadığını ve Havasor'a bağlı Senin¹⁰³ köyündeki bir Ermeni çetesiyle müsademede bulunulduğunu kaydetmiştir.¹⁰⁴ Bundan iki gün sonra 7 Mayıs 1915 tarihli

⁹³ BOA, DH. ŞFR, 468/143/1-2.

⁹⁴ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 14.

⁹⁵ Günümüzde Gevaş'a bağlı Yemişlik mahallesidir.

⁹⁶ Günümüzde Gürpınar ilçesine bağlı Çepkenli mahallesidir.

⁹⁷ BOA, DH. ŞFR, 468/184.

⁹⁸ Günümüzde merkeze bağlı Yukarı Bakraçlı mahallesidir.

⁹⁹ Günümüzde İpekyolu ilçesine bağlı Kevenli mahallesidir.

¹⁰⁰ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 14; Barrows, *In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher*, pp. 133-134.

¹⁰¹ BOA, DH. ŞFR, 469/78.

¹⁰² BOA, DH. ŞFR, 469/98.

¹⁰³ Gürpınar ilçesine bağlı Kırkgeçit mahallesidir.

¹⁰⁴ BOA, DH. ŞFR, 470/10. Aynı gün Dâhiliye Nezâreti'nden Talat Bey'in imzasıyla Erzurum, Bitlis, Van, Sivas, Mamretülaziz (Elazığ), Diyarbakır vilâyetlerine bir tebliğ gönderilerek, komitelerle bağlantısı bulunan Ermeni

raporunda ise yine şehir merkezi ile Tımar nahiyesindeki müsademelerin devam ettiğini Dâhiliye Nezâreti'ne bildiren Vali Cevdet Bey'in¹⁰⁵ tüm bu raporlarından da anlaşılacağı üzere birkaç günlüğüne azalır gibi görünen Ermeni olayları, Mayıs ayı başlarında yeniden şiddetlenmiştir.

Elizabeth Ussher, Ermeniler adına üzücü bir gün olduğunu belirttiği 8 Mayıs 1915 tarihi için nispeten biraz daha detaylı kayıtlar tutmuştur. Bu bağlamda Kevenli ve Varak başta olmak üzere bazı köylerin yakıldığını, Ermeni çetelerinin bazı yerlerde cephane sıkıntısı yaşadıklarını, bu yüzden birçoğunun çocuklu kadınlarını sözde Türkler tarafından öldürülmeye ya da aşağılanmaya terk ederek kaçtıklarını kaydetmiştir. Hayatta kalanların, bir müddet dağlarda saklandıktan sonra tamamen çıplak, aç, yorgun ve hasta vaziyette kendilerine sığındıklarını da belirten Ussher, bu hususa dair özetle şunları yazmıştır: *"...Sizde yoksul insanların sıkıntısı hakkında yeterli kanaat uyandırmak imkânsız. Bu yüzden size; çekilen sıkıntı ile daha fazla detay vermeyeceğim... Çapı 1 milden daha az bir alana doldurulmuş 60 harap köyden gelen kaçaklar olduğunu ve neredeyse 4 haftadan beri (14 Mayıs tarihinde) her an bu izdiham veya bombardımandan dolayı katliam olasılığının bulunduğu bir kuşatma altında olduğumuzu bildiğinizde, durumumuzu kolayca hayal edebilirsiniz... Günlüğe devam edelim..."*¹⁰⁶

Bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi Elizabeth Ussher, burada yuvarlak ve net olmayan ifadelerle Ermeniler adına bir mağduriyet algısı oluşturmaya çalışmıştır. Fakat onun, insanlık yararına faaliyet gösterdiği iddia edilen ABCFM'nin bir mensubu olarak, Türklerin yaşadığı trajedi hakkında tek kelime yazmamış olması oldukça dikkat çekici ve düşündürücüdür. Kaldı ki; yukarıda da bahsedildiği gibi aynı günlerde bölgedeki Türk-Müslüman ahalinin hem Ermeni çetelerinin baskı ve katliamlarından, hem de Rus işgali tehlikesinden dolayı kabileler halinde yaşadıkları yerleri terk etmek veya katliamlara maruz kalmak suretiyle büyük bir mağduriyet yaşadıkları birçok kayıtlı sabit olan bir gerçektir. Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na iştirakiyle birlikte Doğu Anadolu bölgesinin birçok yerinde başlayan bu göç dalgasına, Ermeni isyanının şiddetini arttırdığı günlerde Van'da yaşayan Türk-Müslüman ahali de iştirak etmiştir. İlk kabileler, Ermenilerin başta Kale ve Bağlar Mahallesi olmak üzere şehir merkezi ve civarındaki yerlerde taarruzlarını şiddetlendirdiği 8 Mayıs 1915 tarihinde Van'ı terk etmişlerdir. Bunun üzerine Vali Cevdet Bey, şehirdeki kadın ve çocukların Ermeni çetelerinin mezalimlerine maruz kalmaması amacıyla kendilerine tahsis edilen görevlilerle Van'dan ayrılmaları yönünde genel bir emir yayımlamıştır. Van'dan ayrılan Türk-Müslüman ahali, ilk önce Tatvan'a oradan da Bitlis'e gitmek üzere Van gölü üzerinden teknelerle taşınmışlardır. Kabileleri taşıyan toplamda 14 adet teknenin 7'si kötü hava koşullarından Erciş'e sürüklenmiştir. Teknelerden 3'ü ise Ermeni çeteleri tarafından batırılmıştır. Ermeni çetelerinin taarruzuna uğrayan teknedekilerden hiç kimse kurtulamamıştır. Bununla birlikte Ermeni çetelerinin 1.200 kişilik

memurlarının görevden alınmaları, icap edenlerin ise Ermeni bulunmayan yerlere tayin edilmeleri istenmiştir. Bk. BOA, DH, ŞFR, 52/249.

¹⁰⁵ BOA, DH, ŞFR, 470/49.

¹⁰⁶ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 15.

bir kafileye kıydan açtıkları ateş sonucunda ise sadece 700 kişi Bitlis'e ulaşarak bu katliamdan kurtulabilmiştir.¹⁰⁷

Türk-Müslüman ahalinin bu tür sıkıntılara maruz kaldığı esnada Osmanlı Hükümeti de Ermeni isyanlarını sonlandırmak için çeşitli tedbir çarelerine başvurmuştur. 24 Nisan 1915 tarihli kararların ardından 9 Mayıs 1915'te Erzurum ve Van Valiliklerine bir tebligat göndererek; Van vilayeti ve çevresindeki Ermenilerin yoğun oldukları yerlerden çıkarılarak güneye doğru sevk edilmeleri uygulamasını başlatmıştır.¹⁰⁸ Fakat bu uygulamaların yürürlüğe girmesiyle birlikte Van'daki Ermeni isyanı yeniden şiddetlenmiştir. Cevdet Bey, 8 ve 9 Mayıs 1915 tarihlerinde Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği raporlarında bu durum hakkında detaylı bilgiler aktarmıştır. Cevdet Bey 8 Mayıs tarihli raporunda özetle; bu günlerde Ereğ Dağı eteğindeki Kobanis¹⁰⁹ ile Kevenli köylerinde Ermeni çeteleri ile müfrezeler arasında vuku bulan müsademelerde 150 çetecinin etkisiz hale getirildiğini bununla birlikte 12 askerin şehit olduğunu, 21 askerin ise yaralandığını belirtmiştir. Cevdet Bey raporunda ayrıca; Bağlar mahallesinde konuşlanmış Ermeni çeteleri ile çatışmalar yaşandığı, Kevenli sırtlarındaki mevkiilerde bir Rus bayrağı gördüğünü ve Gevaş'ın muhtelif mahallerinde Ermeni çeteleriyle şiddetli çatışmalar yaşandığını kaydetmiştir. Raporunda Rus ordusunun hareketi ile ilgili bilgiler de veren Cevdet Bey, Mahmudi kazasındaki Ermeni olaylarına da değinmiş, burada sınırı geçmeye çalışan yaklaşık 200 kişilik, Çatak'ta ise toplu halde bulunan yaklaşık 600 kişilik Ermeni çeteleriyle mücadele halinde olduğunu bildirmiştir.¹¹⁰ Cevdet Bey, 9 Mayıs 1915 tarihli raporunda ise Ermeni çetelerinin birçok yerde terör eylemlerini şiddetlendirdiğini ve bunların Rus ordusu mahiyetinde hareket ettiklerini kaydetmiştir.¹¹¹

Cevdet Bey aynı tarihte Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği başka bir raporunda ise şehir merkezi ve civarındaki Ermeni isyanlarının seyri hakkında bilgi aktarımına devam etmiştir. Söz konusu raporunda; iç şehirde ve Bağlar mahallesinin arkasında Ermeni çetelerine karşı verilen mücadelelerde 11 hanenin geri alındığını, 4 askerin şehit olduğunu 21 askerin de yaralandığını bildirmiştir. Cevdet Bey, raporun sonunda ise Ermeni çeteleri tarafından kuşatılan kale kumandanı Mülazım Recep Efendi'nin şehit edildiğini ve bir önceki gün yaşanan çatışmalarda da 4 askerin şehit düştüğünü, 7 askerin ise yaralandığını kaydetmiştir.¹¹² Cevdet Bey, 11 Mayıs 1915 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği başka bir raporunda ise Van ABCFM müessesesinin Ermeni mahallelerinin arkasında olduğunu, Çatak'ta isyan başladığında burayı korumak için müessese müdürüne tesisleri koruma teklifinde bulunduğunu fakat onun bunu kabul etmediğini bildirmiştir.¹¹³ Cevdet Bey ayrıca;

¹⁰⁷ McCarty et al, *The Armenian at Van*, p. 214-215.

¹⁰⁸ BOA, DH. ŞFR, 52/281.

¹⁰⁹ Merkeze bağlı Sarmaç mahallesidir.

¹¹⁰ BOA, DH. ŞFR, 470/75/1-3.

¹¹¹ BOA, DH. ŞFR, 470/91/1-2.

¹¹² BOA, DH. ŞFR, 470/110.

¹¹³ Elizabeth Ussher, mektubunun başında Cevdet Bey'in bu teklifini sözde Ermeni liderlerin etkisiyle reddettiklerini yazmıştır. Bk. ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 3.

Ermeni çetelerinin ABCFM binaları etrafında siperler kazdığını¹¹⁴ ve bu siperlerden ateş ettiklerini belirtmiştir.¹¹⁵ Cevdet Bey'in raporları nezdinde önemli bilgiler içeren tüm bu Osmanlı kayıtları, Amerikan misyonerlerinin, Van Ermeni isyanında ne denli etkili olduklarının birer kanıtıdır.

Cevdet Bey, yine 11 Mayıs 1915 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği günlük raporunda da; birkaç günlüğüne durgunlaşan isyanın yeniden şiddetlendiğine vurgu yaparak Bağlar mahallesindeki olayları aktarmış, Türk birliklerinin önemli bir başarı elde edemediklerini, 11 askerin şehit düştüğünü, 24 askerin de yaralandığını bildirmiştir. Cevdet Bey raporunun sonunda ise alınan istihbarat bilgileri doğrultusunda Muradiye ve Saray kazalarındaki harp durumu ve Rus askeri harekâtı hakkında detaylı bilgiler aktarmıştır.¹¹⁶

Osmanlı kayıtlarında yer alan bu bilgilere rağmen, 10-11 Mayıs tarihlerine dair herhangi bir kayıt düşmeyen Elizabeth Ussher, 12 Mayıs günü için ise Türk birliklerinin mühimmatlarının tükenmek üzere olduğunu, bu durumu fark eden Ermenilerin oldukça sevindiklerini yazmıştır. Türk birliklerinin Ermenilerin sevincini boşa çıkarmak amacıyla bir yayılım ateşi başlattıklarını ifadelerine ekleyen Ussher, açılan ateş sonucunda hiçbir Ermeni'nin zarar görmediğini de ayrıca belirtmiştir. Bundan başka Ussher, kim olduklarını belirtmediği iki Ermeni'nin kendisine gelerek Ermenilere ait evlere 1.600 top mermisinin atıldığını, bir erkek, bir kadın ve bir çocuğun yaralandığını söylediklerini yazmıştır. Bir önceki ifadelerinde Türklerin cephanelerinin bitmek üzere olduğunu yazan Ussher'in, akabinde nerede cereyan ettiği belli olmayan böyle bir olayda Türkler tarafından Ermeni evlerine 1.600 top mermisinin atıldığını aktarması büyük bir çelişki olarak ortaya çıkmaktadır. Mektubunun bu kısmında yine propagandist ifadelerle yer veren Ussher, Türklerin açtıkları ateşler sonucunda aralarında Vartan'ın da bulunduğu inançlı evanjelistlerden 6 Ermeni'nin öldüğünü iddia etmiştir.¹¹⁷

Elizabeth Ussher'in aktardığı bu olaylar yine Cevdet Bey'in 12 Mayıs 1915 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği bir raporunda daha farklı şekilde yer almıştır. Oldukça detaylı olan bu raporda Cevdet Bey, önce askeri harekât hakkında bilgiler vererek Rus birliklerinin Saray kazası ile Tutak'tan Malazgirt'e ve Patnos'a kadar ilerlediğini bunun bölge halkını telaşlandırdığını, bu yüzden Erciş ve Muradiye kazalarının boşaltılması yönünde emir verdiğini belirtmiştir. İaşe yokluğunun da artık kendini iyice hissettirdiğini belirten Cevdet Bey, Bağlar mahallesi ile şehrin muhtelif mevkillerinde Ermenilerin taarruzları ile başlayan çatışmaların devam ettiğini kaydetmiştir.¹¹⁸ Raporunun devamında ise Karadere ve Kotur mevkillerinde Rus birlikleri ile zaman zaman müsademeler yaşandığını ve Çatak'ta ise Ermeni çeteleri ile Türk müfrezeler arasındaki müsademelerin hala sürdüğünü yazmıştır.¹¹⁹

¹¹⁴ Ermeniler, açtıkları tünellerle evleri birbirlerine bağlamışlar ve geceleri çalışıp duvarlar örerek veya çukurlar açarak yolların ortasına siperler yapmışlardır. Van'ın işgalinin yaklaştığı günlerde bu siperleri arttırmışlardır. Ussher-Knapp, *An American Physician in Turkey*, s. 250, 257.

¹¹⁵ *BOA, DH. ŞFR, 470/158.*

¹¹⁶ *BOA, DH. ŞFR, 470/129.*

¹¹⁷ *ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 15.*

¹¹⁸ *BOA, DH. ŞFR, 470/141/1.*

¹¹⁹ *BOA, DH. ŞFR, 470/141/2.*

Bundan başka Elizabeth Ussher, 13 Mayıs gününe dair farklı bir ayrıntı aktararak Ermeni çetelerinin, Türklere cephaneye harcayarak bir köpeğin kuyruğuna ateşe verdikleri bir teneke kutuyu bağlayarak, Türk yerleşim yerlerine koşturduklarını, Türk müfrezelerinin açtıkları ateş sonucunda ise hiçbir Ermeni'nin zarar görmediğini taraflı bir üslupla ifade etmiştir.¹²⁰ Amerikalı misyoner, bu ifadelerle tamamladığı mektubunun en son kısmında ise onu postaya verdiği 23 Mayıs 1915 tarihine dair kayıtlarını aktarmıştır. Ussher, burada; büyük bir Rus kuvvetinin Van'a girdiğini, artık güvende olduklarını, vilayetin tüm Müslümanlardan temizleneceğini ve 500 Müslüman kadının kendilerine sığındığını¹²¹ kaydederek mektubunu sonlandırmıştır.¹²²

Tüm bu ifadeleri açıkça göstermektedir ki; Elizabeth Ussher ve onun nezdinde Van'daki tüm Amerikan misyonerleri için şehrin Rus işgaline düşmesi ve buna bağlı olarak Türk-Müslüman ahalinin şehri terk etmesi oldukça sevindirici bir olay olarak karşılanmıştır.

2. Elizabeth Ussher'in 30 Mayıs 1915 Tarihli Mektubu ve Van Ermeni Olayları

Elizabeth Barrows F. Ussher, günlüğündeki kayıtlara dayanarak kaleme aldığı ve Van Ermeni isyanını konu alan ikinci mektubu ise 30 Mayıs 1915 tarihlidir. 23 Mayıs 1915 tarihinde yazdığının devamı olan bu mektubunun başında Ussher, şu ifadelere yer vermiştir:

"...Geçen hafta Rus Generalin postasıyla gönderilen mektubumun ulaştığını düşünüyorum. Devrimimize, kuşatmaya ve kurtulmamıza dair yazdıklarım on beş sayfayı buldu. O zamandan beri Bayan Knapp yaşadıklarımız hakkında detaylı bir rapor hazırladı... Raporun kopyaları ilgili kurullarımıza ve arkadaşlarımıza iletildi. Bu yüzden benim yazdıklarımın dağıtılmasına lüzum kalmadı.¹²³ Posta aniden yola çıktı, bu yüzden günlük notlarımı güncelleme şansım olmadı. Eğer doğru hatırlıyorsam önceki mektupta 13 Mayıs son gündü. O gün çok daha fazla sığınmacı tesislerimize geldi. O gece 800 kişi tesisimizde aç kaldı. Sizin anlayacağınız buğday için yakındaki köylere gitmek imkânsızdı. Şehir, on gündür akın eden binlerce mülteciyi beslemekten bitkin düşmüştü. Ancak herkese günde yarım ekmeği vermeyi başardık... Hastanemiz şimdi çok kalabalık, yakındaki bir Gregoryen okulunda bir şube açmaya karar verdik. Clarence, bu işe benim nezaret etmemi istedi. Rus doktorlar ve

¹²⁰ Bu olaya Clarence Ussher de yer vermiştir. Bk. Ussher-Knapp, *An American Physician in Turkey*, p. 255. Ermeniler kendi çocuklarını kullanarak da bir dizi katliamlar gerçekleştirmişlerdir. Gaz yağına bulanmış paçavraları çocuklarının eline vererek Türk-Müslüman ahalinin evlerini ateşe verdirmişlerdir. Bundan başka Ermeni çeteleri; Van isyanının devam ettiği günlerde bir akşam, Türklere gasp ettikleri bir atın sırtına, içinde gazyağına bulanmış paçavralar bulunan tenekeler yükleyip ateşe verdikten sonra, çıldırttıkları hayvanı şehrin en kalabalık çarşısına göndermek suretiyle de bir mezalim gerçekleştirmişlerdir. Ussher-Knapp, *An American Physician in Turkey*, p. 250, 256.

¹²¹ Mevcut Osmanlı kayıtlarında Amerikan misyonerlerine sığındığı iddia edilen bu 500 Türk-Müslüman kadın hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

¹²² ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (23 May 1915)", p. 16.

¹²³ Elizabeth Ussher'in bu ifadeleri mektuplarını da oluşturduğu günlüklerinin, aynı zamanda ABCFM'nin üst kurullarına sunulan birer rapor olduklarını kanıtlamaktadır.

*hemşireler gelip devralıncaya kadar ben de bir hafta boyunca burada bulundum...*¹²⁴

Görüldüğü üzere Bayan Ussher, ikinci mektubunda başlangıcında bunun 13 Mayıs'taki notlarıyla sonlandığı bir önceki mektubunun bir devamı olduğunu ve mesai arkadaşı misyoner Knapp'ın kayıtlarının ABCFM'nin ilgili kurullarına gönderildiği bu yüzden kendi günlüklerinin dağıtılmasına lüzum kalmadığını belirterek günlüklerin birer rapor niteliğinde olduğunu da vurgulamıştır. Ardından 14 Mayıs 1915 tarihiyle ilgili olarak Rusların yaklaştığından bahsetmiştir.¹²⁵

Bununla birlikte 15 Mayıs günü için; ABCFM binasına 7 top mermisi atıldığını fakat garip bir şekilde hiç kimseye bir şey olmadığını kaydeden Elizabeth Ussher, 16 Mayıs'ta ise Rus birliklerinin Van'a iyice yaklaştıklarını, bombardımanın şiddetlendiğini ve yine misyon tesislerine top mermileri düştüğünü fakat kimseye bir şey olmadığını yazmıştır. Bununla birlikte Pazar gününe denk gelen 16 Mayıs 1915'te öğleden sonraki bombardımandan sonra Cevdet Bey'in şehirden ayrılmaya yönelik hazırlıklara başladığını belirten Elizabeth Ussher; 15 Mayıs gecesi, Türk birliklerinin birçok mühimmatı kışlalardan çıkardığına şahit olduklarını da ifadelerine eklemiştir.¹²⁶

Rus bombardımanından dolayı 16 Mayıs 1915 tarihinin kasvetli bir gün olduğunu kaydeden Ussher, ifadelerinin devamında kasvetli de olsa gece Ermenilerin iki Türk kışlası ile birlikte şehrin hemen her tarafındaki Türk evlerini yakmaya başladıkları bu günü çok sevdiklerini kaydetmiştir. İçindeki Türk düşmanlığını bu ifadelerle yansıtan Ussher, şehirde durumun, sonunda istedikleri gibi olduğunu fakat dikkat çekici bir şekilde Rusların gelişinden başka Ermeniler lehine henüz tam bir galibiyetin söz konusu olmadığını da ayrıca belirtmiştir. Öte yandan Cevdet Bey'in şehri geri almak ve Ermenileri cezalandırmak üzere güç toplamakta olduğuna dair bir korkunun varlığından da bahseden Ussher, üç gün boyunca Türk mahallelerinin yağmalanmasına ve yakılmasına şiddetli bir şekilde devam edildiğini yazmıştır.¹²⁷

Ussher'in yağma hadisesine dair bu cümlelerden başka bir şey yazmaması oldukça düşündürücüdür. Her şeyden önce insanlık adına çalıştığını iddia eden bir din insanının, savaşın mağduriyetine uğramış insanların mallarının yağma edilmesi karşısında tepkisiz kalması, Elizabeth Ussher nezdinde Amerikan misyonerlerinin din adamları kimliklerine, itibarlarına ve tarafsızlık iddialarına gölge düşürmüştür. Fakat onun şehrin boşaltılması ile ilgili ifadelerini 18 Mayıs 1915 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği raporunda Cevdet Bey de doğrulamıştır. Cevdet Bey söz konusu bu raporda; 16 Mayıs akşamı Van'ı boşalttıklarını, mıntıklarından çekilen müfrezelerin yoğun Ermeni ateşi altında hareket ettiklerini bildirmiştir.¹²⁸ Elizabeth Ussher, mektubunda 18 Mayıs gününe dair ise Van'ı işgal

¹²⁴ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (30 May 1915)", p. 1.

¹²⁵ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (30 May 1915)", p. 1.

¹²⁶ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (30 May 1915)", p. 2.

¹²⁷ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (30 May 1915)", p. 3.

¹²⁸ BOA, DH. ŞFR. 471/77. Van'ın Türk-Müslüman nüfusunun büyük bir kısmı zaten daha önce batıya doğru göç etmişti. Ancak bunların çoğu yollarda Ermeni çeteleri tarafından katledilmiştir. Yollardaki Ermeni tehlikesinden korktukları için Van'da kalanlar ise Cevdet Bey'in emri üzerine bu tarihlerde göç etmeye başlamışlardı. Buna rağmen sağlık ve fiziki durumları elverişli olmayanlar veya çetecilerin kuşattığı yerlerdeki göç edememişlerdir. İç kaledeki Türk-Müslüman nüfus ise 16-17 Mayıs gülerinde şehri terk etmişlerdir. Bk. McCarty et al, *The Armenian at Van*, p. 215.

eden Rus birliklerinin öncülüğünü 300 kişilik bir Ermeni gönüllü birliğinin yaptığını ve ordudan önce şehre giren bu birliği büyük bir sevinç ve heyecanla karşılandıklarını belirtmiş, devamındaki ifadelerinde ise şehrin o anki durumunu şu şekilde tasvir etmiştir:

“... Öğleden sonra Clerance, Bayan Knapp ve ben birlikte gezilebilecek yerleri görmek için şehre gittik. Güzel Van ’ımız, Ermenilerin savunma yaptığı küçük bir yer dışında harabeye döndü. Yanan evler arasında gezindik. Bazı yerlerdeki duman ve küller bizi neredeyse kör ediyordu. Doğrudan üzerlerinde bulunan kaledeki korkutucu bir yangın sonrasında ayakta kalan evleri ziyaret ettik. Sadece etrafi duvarlarla çevrili şehre 15.000 kadar top mermisinin düştüğü tahmin ediliyor. Çatılar delik deşik olmuştu. Ancak kalın kerpiç duvarlar hayret verici bir şekilde taarruza dayandı. İnsanlar zemin katlarda yaşıyorlardı ve çok az kişinin yaralanması şaşırtıcıydı...”¹²⁹

Amerikalı misyoner, 18 Mayıs gününe dair ayrıca; dört haftalık kuşatma sırasında Ermeni ve Rus birliklerinden toplamda 20 ila 25 kişinin öldüğünü ve birçoğunun yaralandığını da kaydetmiştir. Ardından mektuplarının birçok yerinde büyük mağduriyetlere uğradıklarını ileri sürdüğü Ermeni kadınları ile ilgili olarak ilginç bir bilgi de vererek, onların su dolu kovalarla hazır vaziyette bekleyip, düşen top mermilerinin üzerine su serpiklerini daha sonra füyyelerini çıkararak barutunu aldıklarını yazmıştır.¹³⁰ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Ermeni çeteciler, kadınlarının bu yolla elde ettiği mühimmatı da Van’ın işgali esnasında Türk askerine karşı kullanmışlardır.

Elizabeth Ussher, 19 Mayıs günü için ise Amerikan misyonerleri olarak Van’a ilk giren 4.000 kişilik düzenli Rus birliklerinin karşılanması için düzenlenen ve Amerikan misyonerleri olarak kendilerinin de katıldığı bir törenden bahsetmiştir. Ussher, bu törenle ilgili de şunları yazmıştır:

“Ana cadde, şehri cesurca savunan devrimcilerle doluydu ve birlikler geçerken, onlara çiçek atıldı. Tezahüratlar ve şarkılar havada uçtu. Daha sonra General ve subayları ile Ermeni gönüllülerinin başındaki liderlerle tanıştığımız bir kutlamaya katıldık. Ruslar gelmişti!...”¹³¹

Aynı gün Van ahalisinin panik içerisinde kaçışmakta olduğunu, bu sırada yüzlerce yaralı ve hasta askerin, Türk Askeri Hastanesi’nde bırakıldığını da kaydeden Ussher, birkaç gün sonra Bay Yarrow ve Clarence’dan aldığı bilgiler doğrultusunda bu askerlerin 26’sının perişan bir halde yaşama tutunmaya çalıştığını, diğerlerinin ise hayatlarını kaybettiğini belirtmiştir. Ussher burada ayrıca; işgal esnasında Türk askerlerinin tarif edilemeyecek derecede kötü bir durumda olduğunu, hastalar için tek güvenli yerin kendi tesislerinin olduğunu, mahsurlu olmasına rağmen tüm Türk hastaları tesislerine taşıdıklarını da ifade etmiştir. Ussher, sonrasında ise Ermenilerin zaman zaman kendi himayelerindeki yaralı veya hasta Türk askerlerini öldürdüklerini, iyileşmekte olan 14 askeri esir olarak Rusya’ya

¹²⁹ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, “From Elizabeth B. Ussher to Home (30 May 1915)”, p. 3.

¹³⁰ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, “From Elizabeth B. Ussher to Home (30 May 1915)”, p. 4. Clarence Ussher, Ermeni kadınlarının erkekleri için günde 2.000 mermi yaptıklarını yazmıştır. Ussher-Knapp, *An American Physician in Turkey*, p. 253.

¹³¹ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, “From Elizabeth B. Ussher to Home (30 May 1915)”, p. 4.

gönderdiklerini ve tesislerinde Ermeniler tarafından tutuklanmış 1.000 kadar da Türk kadınının ve çocuğunun olduğunu kaydetmiştir.¹³²

Bu sırada Van Vali Vekilliğinde bulunan Haydar Bey, 19 Mayıs 1915 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği uzun bir raporunda şehrin Rus işgaline düşmesiyle birlikte başlayan olaylar hakkında önemli bilgiler aktarmıştır. Haydar Bey, söz konusu raporunda; Ermeni çetelerinin işgalden sonra yerli Müslüman ahaliye katliamlar yaptığını belirtmiş, şehrin yaşadığı işe sıkıntısı ve bunun nasıl giderileceği konusunda yürütülen çalışmalar ve alınacak önlemler hakkında bilgi vermiştir.¹³³

20-23 Mayıs tarihlerine dair herhangi bir kayıt aktarmayan Elizabeth Ussher, 24 Mayıs gününe ait kayıtlarında ise ABCFM olarak Van'ı işgal eden Rus General ve beraberindeki Ermenilerin onuruna bir akşam yemeği tertiplediklerini yazmıştır.¹³⁴ Rus ve Ermeni gönüllü kadrosundan 17 kişinin iştirak ettiği bu yemeğe ABCFM çalışanlarından ise kendisi de dâhil 10 kişinin katıldığını belirten Ussher, Rus subaylarının yemekte ertesi gün Çatak ve civarındaki Türk birliklerine karşı yapacakları harekâtın planları üzerinde konuştuklarını kaydetmiştir. Ardından 25 Mayıs'ta Türk mahallesindeki tünellerinden birinde 30 kadar Türk'ün yakalandığını,¹³⁵ 26 Mayıs'ta ise; Rus Yardım Komitesi başkanının ırk ve inanç ayrımı gözetmeksizin dağıtmak üzere 3.500 rublelik bir yardım fonunu kendilerine bağışladığını kaydeden Ussher,¹³⁶ birkaç önemsiz hususu aktararak mektubunu tamamlamıştır.¹³⁷

Sonuç

Elizabeth Ussher'in mektupları üzerine yapılan tüm bu değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere 1915 yılında meydana gelen ve Osmanlı Devleti'nin çıkardığı Sevk ve İskân yasasının en etkili sebebi olan Van Ermeni isyanında Amerikan Board misyonerleri oldukça etkili olmuşlardır. Çünkü geniş bir alanda etkili olan isyanda Amerikan misyonerleri Ermeni çetelerine önemli destekler vermişlerdir. Zira Elizabeth Ussher'in mektuplarındaki birçok ifade bunu görmek mümkündür. Bununla birlikte Ussher'in, mektuplarında dikkati çeken birçok hususun olduğu görülmektedir. Bunların ilki Ermenilerin Osmanlı Hükümeti'ne karşı başlattıkları isyanlarının ve Türk-Müslüman ahaliyi hedef alan tüm terör eylemlerinin meşru gösterilmeye çalışılmasıdır. Nitekim Ussher'in mektuplarının birçok yerinde Ermeni isyancıları için "devrimci" tabirini kullanması bu durumun Amerikan misyonerleri nezdindeki göstergelerindedir.

Yine Elizabeth Ussher'in mektuplarında dikkat çeken bir diğer husus da birçok yerde isyancı Ermenileri açıkça destekleyen ifadelerin bulunmasıdır. Mesela Ussher, ilk mektubunda; tüm kalpleriyle isyancı Ermenilerin yanında olduklarını ve onlar için dualar ettiklerini belirten cümleler sarf etmiştir. Oysaki objektif bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda misyonerlerin böyle bir tavır sergilemeleri, onların din adamı kimliklerine

¹³² ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (30 May 1915)", p. 4.

¹³³ BOA, DH. ŞFR, 471/125/1-2-3.

¹³⁴ Clarence D. Ussher, bu törende Ermenilerin sözde liderleri tarafından Amerikan misyonerlerine bir teşekkür belgesi verildiğini bu Rus General Nikolayef'e de şehrin anahtarının takdim edildiğini yazmıştır. Ussher-Knapp, *An American Physician in Turkey*, p. 287.

¹³⁵ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (30 May 1915)", p. 5.

¹³⁶ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (30 May 1915)", p. 6.

¹³⁷ ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home (30 May 1915)", p. 7.

aykırı bir durum olarak belirlemektedir. Kaldı ki; bu yanlı tutumun I. Dünya Savaşı'na henüz dâhil olmamış bir ülkenin mensupları tarafından izlenmesi olayın bir başka şaşırtıcı tarafıdır. Dolayısıyla buradan da anlaşılabilir ki, Ussher'in de mektubunda kendileri adına bahsettiği tarafsızlık mefhumunun özde değil sözde bir ilkedir. Diğer taraftan yine görülmektedir ki, Ussher, mektuplarında aktardığı birçok hadisede sürekli Ermenileri mağdur gösterme çabası içerisinde hareket etmiştir. Bunu yaparken de bir yandan Ermeni çetelerinin mezalimlerine uğrayan, diğer yandan Rus işgal tehlikesi ve savaşın getirdiği her türlü mağduriyetlere maruz kalan Türk Müslüman ahalinin dramından bahsetmemiştir. Ayrıca yine Osmanlı kayıtlarına büyük bir trajedi olarak geçen Türk-Müslüman ahalinin, yerlerini-yurtlarını terk ederek başka yerlere göç etmesi hadisesine hiç değinmemiş olması Ussher'in nezdinde Amerikan misyonerlerin meseleye daha ziyade Hıristiyanlık ortak değeri üzerinden baktıklarının da bir göstergesidir.

Ussher'in mektuplarında dikkati çeken hususlar bununla da sınırlı değildir. Ermenilerden yana tutumun bir sonucu olarak aktardığı olayların birçoğunda asılsız iddialara ve ifadelere yer vermiştir. Bunlar, genellikle Ermeni çeteleri tarafından Türk ve Müslüman ahaliye karşı gerçekleştirilen katliamların tersine çevrilerek anlatılması şeklindedir. Fakat bilhassa dönemin Van Valisi Cevdet Bey'in Ermeni isyanı esnasında Dâhiliye Nezareti'ne sunduğu raporlardaki kayıtlarla karşılaştırıldığında söz konusu iddiaların birçoğunun gerçeği yansıtmadığı veya tartışmalı olduğu görülmüştür. Bunun Amerikan misyoner raporlarının tamamında göze çarpan bir husus olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü kendisinin de belirttiği üzere Elizabeth Ussher, bu mektupları rapor niteliğindeki günlüklerindeki kayıtlarından oluşturmuştur. Dolayısıyla birçok çalışmada da kanıtlandığı üzere bu raporların neredeyse tamamının propaganda amacıyla hazırlanmış olduğu gerçeğinden hareketle Ussher'in mektuplarının da bu amaçla yazıldığı hususunu akıllara getirmektedir. Burada şu da söylenebilir ki; misyonerler inanmış Hristiyanlar oldukları için içlerinde besledikleri Müslüman düşmanlığıyla Türklerin karşında yer almışlardır.

Elizabeth Ussher, mektuplarında Rus askeri harekâtı hakkında hiçbir bilgi vermezken, Rusların Ermeniler için bir kurtarıcı olduğu hususuna birçok defa vurgu yapmıştır. Her iki mektubunun ve özellikle de ikinci mektubunun son kısımlarında ise Van'ın Rus işgaline düşüşünü sevindirici bir olay olarak aktarmıştır. Burada; Rus işgalinin Ermenilerin sözde Türk baskısından kurtuluşuna vesile olacağını da vurgulayan Elizabeth Ussher, bu ifadeleriyle yeniden büyük bir çelişkiye düşmüştür. Çünkü Hükümete karşı isyan etmelerinden öncesine kadar, Ermeniler, Osmanlı millet sistemi içerisindeki en imtiyazlı toplumlardan birisiydi. Bu yüzden onların sistemli bir katliam veya mezalime uğradıkları iddiası önemli kanıtlar gerektiren iddialar mahiyetindedir. Diğer taraftan bunun aksine, söz konusu tarihlerde Anadolu'nun büyük bir kısmında ve hatta Kafkasya'da Türk-Müslüman ahalinin Ermeni çetelerinin katliamına maruz kaldığını kanıtlayan yerli ve yabancı çok sayıda belge mevcuttur.

Ussher'in ikinci mektubunda bahsettiği ve son derece dikkat çeken başka bir husus daha vardır ki o da içinde Ermenilerin de bulunduğu Rus ordularının Van'ı işgalleri esnasında Amerikan misyonerlerin yaşadıkları sevinci anlatan ifadelerin yer almasıdır. Hatta Ussher, bu bağlamda aralarında Ermenilerin sözde liderlerinin de bulunduğu bir Rus askeri heyeti için bir akşam yemeği tertiplediklerini dahi yazmıştır. Amerikan Board misyonerlerinin eliyle düzenlendiği anlaşılabilir bu kutlama merasimleri de yine Elizabeth Ussher'in ifadeleri

nezdinde Amerikan misyonelerinin söz konusu olaylara bakış açısını gösteren birer örnek olaydır.

Sonuç olarak ifade etmek gerekir ki Elizabeth F. Barrows Ussher, mektuplarında Van isyanı dâhilindeki hadiseleri olduğu gibi değil de propaganda amacına hizmet edecek bir tarzda aktarmıştır. Bu yüzden söz konusu mektupların Amerikan misyoneleri tarafından hazırlanmış raporlarla aynı propagandaya hizmet ettiği söylenebilir. Objektif olmayan bir zihniyetin ürünü olarak kaleme alınmış bu mektuplardaki birçok iddiayı, dönemin Osmanlı kayıtları çürütmekte veya tartışmalı hale getirmektedir. Türk düşmanlığının bariz bir şekilde ön plana çıktığı bu mektuplar ayrıca; Amerikan Board'un ve mensuplarının Ermeni olayları karşısındaki etkilerinin ve yanlı tutumlarının da birer kanıtıdır.

Kaynaklar

1. Arşivler

- American Board of Comissioners for Foreign Mission Archive (ABCFM)
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)
- Genelkurmay Başkanlığı Askeri tarih ve Stratejik Etüd Başkanlığı Arşivi (ATASE).

2. Süreli Yayınlar

The New York Times (3 November 1915)

3. Telif Eserler

- AÇIKSES, Erdal, “Van ve Çevresinde Yabancı Devletlerin Faaliyetleri ve Beklentileri”, *Yakın Tarihimizde Van Uluslararası Sempozyumu (2-5 Nisan 1990-Van) Yüzdüncü Yıl Üniversitesi Yayınları*, Ankara 1990, s. 178-188.
- AÇIKSES, Erdal, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Protestan Okulları*, TTK Yayınları, Ankara 2015.
- ALAN, Gülbadi *Amerikan Board'ın Merzifon'daki Faaliyetleri ve Anadolu Koleji*, Türk Tarih Kurumu (TTK) Yayınları, Ankara 2008.
- AÇIKSES, Erdal, *Amerikalıların Harput'taki Misyonerlik Faaliyetleri*, TTK Yayınları, Ankara 2003.
- ARPEE, Leon, *The Armenian Awakening A History of the Armenian Church 1820-1860*, The Chicago Universty Press, Chicago 1909.
- Arşiv Belgelerine Göre Kafkaslarda ve Anadolu'da Ermeni Mezalimi (1906-1922)*, I-IV, Başbakanlık Devlet Arşivleri Yayınları, Ankara 1995.
- ATNUR, İbrahim Ethem, “Zihinlerde Yaşatılan Göç”, *23 Temmuz Erzurum Kongresi ve Kurtuluşun Günümüze Erzurum I. Uluslararası Sempozyumu (23-25 Temmuz 2002)*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2003, s. 53-63.
- AVAGYAN, Arsen, “İttihat ve Terakki Cemiyet ile Ermeni Siyasi Partileri Arasındaki İlişkiler”, (Çeviren: Ludmilla Deisenko), *Ermeniler İttihat ve Terakki İşbirliğinden Çatışmaya*, (Yayına Hazırlayan: Rober Koptaş), Aras Yayınları, İstanbul 2005.
- AYDIN, Mithat, “Amerikan Protestan Misyonerlerinin Ermeniler Arasındaki Faaliyetleri ve Bunun Osmanlı-Amerikan İlişkilerine Etkisi”, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, Yıl: 2006, Cilt: 19, Sayı 19, s. 79-122.
- Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi Kafkas Cephesi 3 ncü Ordu Harekâtı*, Cilt 1, Genelkurmay Başkanlığı, Ankara 1993.
- ERDOĞAN, Dilşen İnce, *Amerikan Misyonerlerinin Faaliyetleri ve Van Ermeni İsyancıları (1896)*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.
- ERGÜNÖZ, Akçora, *Van ve Çevresinde Ermeni İsyancıları (1896-1916)*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- Ermeni Komitelerinin Amaçları ve Eylemleri (Meşrutiyet'in İlanından Önce ve Sonra)*, (Hazırlayanlar: Ahmet Tetik-Melike Gürler-Çiğdem Aksu), Genelkurmay Askeri tarih ve Stratejik Etüd Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008.
- GÜNAY, Nejla, *Zoraki İttifaktan Yol Ayrımına İttihat-Terakki ve Ermeniler*, Atatürk Araştırma Merkezi (AAM) Yayınları, Ankara 2015.
- GÜNGÖR, Erol, *Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri*, Ötügen Yayınları, İstanbul 1999.

- KANTARCI, Şenol, “Van’da Ermeni İdaresi”, *Türk-Ermeni İhtilâfı Makaleler*, (Editör: Hikmet Özdemir), TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, Ankara 2007, s. 95-115
- KANTARCI, Şenol, “Van’da Ermeni İsyancıları”, *Ermeni Araştırmaları*, Bahar 2002, Sayı:5, s. 138-167.
- KIESER, Hans-Lukas, *İskalanmış Barış Doğu Vilayetlerinde Misyonerlik*, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938, (Çev. Atilla Dirim), İletişim Yayınları İstanbul 2005.
- KILIÇ, Selami Ermeni Sorunu ve Almanya Türk-Alman Arşiv Belgeleriyle, Kaynak Yayınlar, İstanbul 2003.
- KNAPP, Grace Higley, *Mission at Van in Turkey in War Time*, Privately Press, 1916.
- KOCABAŞOĞLU, Uygur, *Anadolu’daki Amerika, Kendi Belgeleriyle 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, İmge Kitabevi, İstanbul 2000.
- MCCARTHY, Justin et al, *The Armenian Rebellion at Van*, Utah University Press, Utah 2006.
- MERCAN, M. Salih, *Arşiv Belgelerinde Van Ermeni İsyancıları*, Gece Kitaplığı Yayınevi, İstanbul 2016.
- Osmanlı Belgelerinde Ermeni İsyancıları (1878-1916)*, I-IV, Başbakanlık Devlet Arşivleri Yayınları, Ankara 2008.
- OTIS, Barrows, John *In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher, Missionary to Turkey and a Martyr of the Great War*, Fleming H. Revell, New York, Chicago etc. 1916.
- ÖĞÜN, Tuncay, “Van’da Ermeni Komiteleri ve Faaliyetleri”, *Türk Kültürü*, Sayı: 462, Yıl: XXXIX (Ekim 2001), s. 590-606.
- RİCHTER, Julius, *A History of the Protestant Missions in the Near East*, Edinburg and London, 1910.
- SARINAY, Yusuf, *24 Nisan 1915’te Ne Oldu? Ermeni Sevk ve İskânının Perde Arkası*, İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2012.
- STRONG, William E., *The Story of the American Board, An Account of the First Hundred Years of The American Board of Comissioners For Foreign Mission*, The Pilgrim Press, Boston 1910.
- TEKİR, Süleyman, “Birinci Dünya Savaşı’nda Doğu Anadolu ve Doğu Karadeniz Rus İşgal Bölgelerinden Yapılan Göçler”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: XVI/32 (2016-Bahar), s. 43-65.
- TEMİZER, Abidin, “Van’da Amerikan Board Misyonerlerinin Faaliyetleri ve Van Amerikan Hastanesi”, *Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVİD)*, Cilt/Volume: II (2013), No:2, s. 177-198.
- TER MİNASSIAN, Anahide, “Van 1915”, *Armenian Van/Vasputakan*, (Edited by Richard G. Hovannisian), Mazda Publishers, Costa Mesa 2000, pp.171-193.
- The One Hundredth Annual Report of the The American Board of Comissioners For Foreign Mission Together With The Minutes of the Centenary Meeting Held at Boston October 11-14, 1910*, Published By The Board Congregational House Boston 1910.
- TRACY Joseph, *The American Board of Comissioners For Foreign Mission, Compiled Chiefly From the Published and Unpublished Documents of the Board*, M. W. Dodd (Press), New York 1842.

TURAN, Ömer, “Amerikan Misyonerlerinden E. Smith ve H. G. O. Dwich’e göre 1830-1831 Yıllarında Ermeniler”, *‘Ermeni Soykırımı’ İddiaları-Yanlış Hesap Talât’tan Dönünce-*, (Derleyen: Mustafa Çalık), Cedit Neşriyat, Ankara 2006.

USSHER, Clarence D.-KNAPP, Grace H., *An American Physician in Turkey, A Narrative of Adventures in Peace an in War*, The Riverside Press Cambridge 1917.

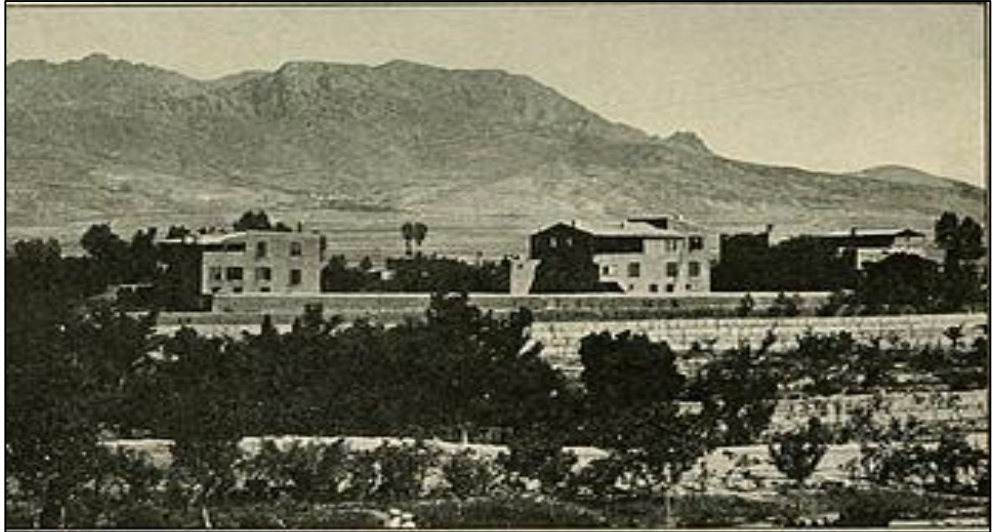
YÜKSEL, Mevlüt, *Vilâyât-ı Şarkıyye Ermenilerine Yönelik Sevk ve İskân Uygulamaları*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2013.

4.İnternet Kaynakları

<https://van.ktb.gov.tr/TR-76451/yedi-kilise.html> (Son Erişim Tarihi: 31.10. 2019).

Ekler

*Resim No 1: Elizabeth Freeman Barrows Ussher
(Barrows, John Otis, In the Land of Ararat: A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher, Missionary to Turkey and a Martyr of the Great War, Fleming H. Revell, New York, Chicago etc. 1916.)*



*Resim No 2: Elizabeth F. Barrows Ussher'in Van'daki Evi
(Barrows, A Sketch of the Life of Mrs. Elizabeth Freeman Barrows Ussher, Missionary to Turkey and a Martyr of the Great War)*

COPY

Van, begun May 8, 1915.

Dear Ones at Home:-

Our last post of April 14 contained Pan's post card of Feb. 12. The day before we were gladdened by a large accumulated post in which were three letters from Father, the last dated Feb. 19. If you received my post card of April 19, our last post day, you understood trouble was imminent. It has come. Let me assure you at once that we are safe so far, and as well as could be expected under the circumstances. Our own health and safety seem of secondary importance except as they affect thousands around us who look to us for both. Would that I could spare you an account of these past three weeks! I've started several times to write but simply couldn't continue. However, we owe it to our Armenian friends, whom we are proud to call such, to let you know a little of the terrible experience they are passing through.

And first a word as to the political situation. As you well know there has been a long standing and well grounded dissatisfaction on the part of the Armenians with the insincerity and injustice of the "Young Turk" party in power. This feeling has grown stronger since Turkey declared war against Russia six months ago. This suicidal rush into the fray was a most unpopular move among all classes Moslem and Christian alike but its consequences bore most heavily upon the latter who were pressed into service and then deprived of their arms and forced to work as day laborers without proper food or care. Thousands died of typhus and neglect. It was small wonder that as many as possible secured exemption from service or refused to be enlisted. Among the Armenians of the Van vilayet has burned the hope that the Russians would cross the border and end their troubles by ending in this province the hated Turkish rule. On the part of the government of course such an expectation could be regarded as nothing else than treason, so that

*Resim No. 3 Elizabeth Ussher'in 23 Mayıs 1915 Tarihli Mektubunun İlk Sayfası
(ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home, 23 May 1915")*

-16-

May 13. Last evening the Armenians tied a can filled with fire to a dog's tail and had him run toward the Turkish positions. The result was a sharp fusillade in the direction of the light but no harm to the revolutionists.

Today another large company of villagers in an utterly destitute condition came in. There was no bread for at least 800 of them.

After supper we all met here to eat the plain birthday cakes to celebrate Neville's and Clarence Yarrow's birthdays. We are very thankful the children do not seem morbidly impressed by the sights and sounds about us. Neville with the other boy scouts are very busy distributing food to the deserted children they find in the streets and houses. He of course feels the tragedy of the situation more than the other children.

May 14. Clarence has asked me to superintend a new hospital which is being fitted up to accommodate the many who cannot find room in our own. Our Y.W.C.A. girls are to help here and as soon as material can be found will make woollen beds and quilts, etc. I am ransacking the houses for old clothes and cloths, blankets and coverings of any kind. Last year one of brother Sydney's rich parishoners sent to us a box of horse blankets, some old, some good and of course we could use only a part of them for bed blankets and carriage robes. Now we have a good way to use them to the best advantage!

May 23. There isn't time to tell you anything more than that after a bombardment of our premises two days the arrival of a large force of Russians the siege was raised and we are safe and the vilayet is to be cleared of all Moslems. We have about 400 Turkish women and girls on our premises as the only safe place for such prisoners. No word yet from Miss McLaren who was taken to Bitlis

Resim No. 4 Elizabeth Ussher'in 23 Mayıs 1915 Tarihli Mektubundan Bir Sayfa (ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home, 23 May 1915")

May 30, 1915.

I trust you have received my letter sent off in the Russian General's post last week. It was about fifteen pages like this, giving an account of our revolution, siege and deliverance. Since then Miss Knapp has written a much better report of our experiences and will have copies sent to the Board and to our friends, so you will not need to send mine around. The post left suddenly at last, so I did not have a chance to bring my dairy notes up to date. May 13th was the last day if I remember rightly. On that day many more villagers came in and that night 800 were hungry on our premises. You see it was impossible to go to the near villages for wheat and the city had been drained to feed the thousands of refugees who had been flocking in for the past ten days. However, we managed to finally give everyone at least half a bread a day.

Our own hospital was now so crowded we decided to open a branch establishment in a nearby Gregorian school house. Clarence asked me to superintend this, which I did for a week until the Russian doctors and nurses took it over for one of their military hospitals.

May 14-- The Turks evidently heard of the approaching Russians, as twelve ships left Avants laden with Turkish fugitives.

later word came that the Turks were fleeing from their defenses. The day that began in such gloom ended in rejoicing, as that night the Armenians burned both barracks from which the firing had come, and began burning Turkish houses in all directions. The table had turned at last, but even yet there was no definite news from outside of expected help, and there was fear that Djevdet Bey was collecting forces to return to punish the city, so in feverish haste the looting and burning of Turkish quarters went on for three days more.

May 17.-- The Germans took down the German flag and hoisted the Swiss. Herr Spöeri is a Swiss by birth, but the sisters are German. Our first news from Miss Malaren and S. Martha, that they had been taken with the Turkish patients by boat to Bidlis. They were denied any communication with us. You can imagine how anxious we are about them.

May 18.-- The Russians, expected for so many months have actually begun to arrive. The regular army was preceded by a detachment of Armenian (Russian) volunteers. Three hundred arrived this evening amid great rejoicing and excitement.

In the afternoon Clarence, Miss Knapp and I rode to the city to see the sights. Our beautiful Van, except in the small defended Armenian area, is in utter ruin. We rode between burning houses. Sometimes the smoke and cinders almost blinded us. We visited the houses in the city which had stood such a fearful fire from the castle directly above them. It was estimated that as many as 15000 balls fell into the walled city alone. The roofs were riddled, but the thick mud walls withstood the attack marvellously. The people lived on the ground floors and it is simply surprising how few were injured. Between twenty and twenty-five were killed.

Resim No. 6 Elizabeth Ussher'in 30 Mayıs 1915 Tarihli Mektubundan Bir Sayfa (ABCFM, Unit 5, Reel 717, 25E, 28, Letters, "From Elizabeth B. Ussher to Home, 30 May 1915")



ESKİŞEHİR İSTİKLÂL MAHKEMESİ
KARAR DEFTERİNE GEÇMİŞ BAZI SUÇ ÇEŞİTLERİ
SOME CRIME TYPES RECORDED IN THE JUDGEMENT BOOK OF
ESKİŞEHİR INDEPENDENCE COURT

ULVİ UFUK TOSUN

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Assist. Prof. Dr., Ataturk University, Faculty of Letters, Department of History
ulviufuk.tosun@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-1076-4261>

Atıf / Citation

Tosun U. U. 2020. "Eskişehir İstiklâl Mahkemesi Karar Defterine Geçmiş Bazı Suç Çeşitleri".
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute. 67, (Ocak-
January 2020). 601-614

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 23.08.2019
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 05.12.2019
Yayın Tarihi-*Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4297>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

ESKİŞEHİR İSTİKLÂL MAHKEMESİ
KARAR DEFTERİNE GEÇMİŞ BAZI SUÇ ÇEŞİTLERİ
SOME CRIME TYPES RECORDED IN THE JUDGEMENT BOOK OF
ESKİŞEHİR INDEPENDENCE COURT

ULVİ UFUK TOSUN

Öz

Türkiye Büyük Millet Meclisi, 23 Nisan 1920'de kurulmuştu. Bu sırada ülke, hem iç hem de dış tehdit altındaydı. Ülkenin birçok tarafı, İtilaf Devletlerinin işgaline uğramıştı ve bu, işin dış tehdit yönüydü. Meselenin en az onun kadar tehlikeli diğer bir yönü daha vardı ki o da olayın iç tehdit kısmıydı. Bu durum, İtilaf Devletlerinin destekleri doğrultusunda Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde çıkarılan isyanlarla bir iç savaşa dönüştürülmek istenmişti.

Bu yüzden Anadolu'da çok ciddi bir iç güvenlik zafiyeti ortaya çıkmıştı. Eşkıyalık ve şekavet olaylarının önü alınamaz olmuştu. Bu kargaşa ve güvensizlik ortamının yaşanmasında özellikle asker firarilerinin payları büyüktü. Orduda, çok ciddi bir firar sorunu vardı. Mondros Mütarekesi'yle zaten iskelet kadrolara dönüştürülen ordu, bu firarlarla iyice erimekteydi. Asker firarileri, eşkıyalık ve şekavet olaylarının önemli bir parçası olmuştu. Meclis, bu sorunu çözmek için iç güvenlikle ilgili bazı kanunlar çıkardı. Ancak bu kanunlar, iç güvenlik ve bilhassa asker firarileri sorununun çözümünde istenilen sonucu alırdıramamıştı. Nihayet Meclis, İstiklâl Mahkemelerinin de kuruluşuna zemin hazırlayacak olan Firariler Hakkında Kanun'u 11 Eylül 1920'de çıkarmış oldu. Ardından bu Kanun'u uygulamak için Milli Mücadele'nin I. devre İstiklâl Mahkemelerini kurdu. Kurulan bu mahkemelerden biri de Eskişehir İstiklâl Mahkemesiydi.

Bu çalışma, Eskişehir İstiklâl Mahkemesi karar defterine geçmiş bazı suç çeşitlerini değerlendirmeyi amaçlamıştır. Çalışmada, dönemin koşulları da dikkate alınarak o günkü suç sosyolojisinin anlaşılmasına bir nebze katkı sağlanması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, Asker Firarileri, Gasp, Soygun, Casusluk, Eşkıyalık, Şekavet

Abstract

It was on 23 April 1920 that the Grand National Assembly of Turkey was founded. During those days, the country was under big internal and external threats. The external threat was that most parts of the country were occupied by the Entente States. Another aspect of the issue, equally dangerous with external threat, was internal threat. Internal threat was coming from the rebellions in various regions of Anatolia, where such actions were desired to be turned out to be a civil war with the support of the Entente States.

Thus a very serious national security weakness appeared in Anatolia. The banditry and brigandage cases became uncontrollable. Especially military deserters played a major role in the formation of such turmoil and insecure environment. The army suffered serious deserting problems. Turkish army, which had already been made of only main staff due to the agreement of the armistice of Montrose, was bleeding with these escapes. A serious amount of the banditry and brigandage cases belonged to military deserters. Turkish Assembly enacted some laws related to internal security to resolve this problem. However, these laws could not give the desired results for the solution of problems related to internal security and especially military deserters. In the end, the Assembly made a Law on Military Deserters on 11th September 1920, which also paved the way to the establishment of Independence Courts. Following this development, the Assembly established the 1st Term Independence Courts of Independence War to enact the mentioned Law. One of these Courts established was in Eskişehir.

The current study aimed to determine some crime types written in the agreement book of Independence Court in Eskişehir. In the study, considering the conditions of the period, it was also aimed to contribute, to some extent, to perception of crime sociology of the period.

Key Words: Eskişehir Independence Court, military deserters, extortion, robbery, espionage, banditry, brigandage

Structured Abstract

The Ottoman Empire participated in World War I on the side of the Alliance. In this four-year war, the Alliance was defeated. An armistice was signed with the defeated states. On October 30th 1918, the Armistice of Montrose was signed with the Ottoman Empire.

After the Armistice of Montrose, the country began to fall into occupation in some parts. The Ottoman army was largely disbanded. Such a situation caused an insecure and disordered environment for the public security in the country. The banditry and brigandage cases could not be prevented. The country faced a serious internal security problem depending on the hi-jacking, house breaking, extortion and robbery cases. The country was impacted badly by the invasions while skidding in the vortex of disorder.

Such conditions as mentioned above prevailed in the country when Mustafa Kemal (Pasha) landed in Samsun on May 19th, 1919. Mustafa Kemal (Pasha) and his friends started immediately to work to save the country from the occupation. During this process, on 23 April 1920 the opening of the Grand National Assembly of Turkey, was a very important development. Under the leadership of Mustafa Kemal Pasha, the Assembly made very important decisions to save the country from the occupation. It was an obligation to establish a regular army in order for National Independence Struggle to achieve its goal had to establish a regular army. Finally, on November 9th 1920, regular army would be established in the Western Front. However, there was a problem which concerned military authorities and made them urge to solve it immediately before the establishment of a regular army. This problem continued for a certain period even after the transition to regular army, which was the desertions from the army. It turned out to be an obligation to find the solution to this problem for the army to fulfil its expected function. For this objective, on September 11th 1920, the Parliament passed the Law on Deserters. In order to put in force this Law, Turkish Grand National Assembly established the 1st Term National Courts of Independence. Eskişehir Independence Court was one of these courts.

A law enacted on September 26th 1920 increased the authorities and powers of the Independence Courts. With this Law, the Independence Courts gained the authority of proceeding the cases involving the crimes caused by military and political espionage comprised within the scope of the Law on Treason in addition to the cases related to military deserters. Thus, this law increased and extended the authorities of the Courts, which were only on the deserters. In other words, the crime of treason was extended to include the crimes of breaking the tangible and intangible power of the country, espionage and spoilage. In this way, there were no case types these Courts were not interested in.

In this study, some kinds of offenses recorded in the decision book of Eskişehir Independence Court were discussed and some evaluations were made about them. In the decision book of the Eskişehir Independence Court, there are records of many types of crime, especially desertion. It is possible to classify some types of crimes that are the subject of the study and which are identified here. The first of these is the crime of desertion from the military. In fact, the crime of desertion was the basis for the establishment of the Independence Courts. Military desertion cases were one of the main issues that occupied the agenda of the Eskişehir Independence Court. In the decision book of the Eskişehir Independence Court, it is observed that the penalties imposed on military deserters are not always the same.

This variability was determined by the nature of the offense of desertion, namely its mitigating or aggravating qualities. If the crime did not turn out to be a chronic form, it was tried to be ignored by the slightest possible punishments. However, if the problem of desertion became a habit or led other crimes to follow, more severe measures were applied. The last step was the execution. However, the execution of the offender was not considered very suitable unless convinced that the correction of the offender would not be possible. Because the most needed element in the struggle for survival that day was human. The Eskişehir Independence Court, which knew this very well, had also allowed deserters

to the front with some deterrent penalties like birching. In this way, it was aimed not to leave the fronts unarmed. The court even postponed the sentence in desertion cases, which required the execution of many times, and chose to recruit the deserters to the front. It was decided that if the deserting incidence happened again, the execution would be inevitable. The Eskişehir Independence Court made such a decision. In these decisions, it was effective to have more than one repetition of desertion action and to lead other crimes.

Another kind of crime recorded in the decision book of Eskişehir Independence Court is the crime of cooperation with the British and Greeks, i.e. espionage. In the Court, there are cases related to this crime. In these cases, there were death sentences on the basis of the Law on the treason. In the same court; another type of crime recorded is propaganda against the National Independence War. In these records, there are many kinds of crimes such as the rebelling and arousing rebellion towards Independence War and inviting people to treason.

Another crime seen in the decision book is the negligence, abuse and attachment of the gendarmerie. In the decision book, it is seen that the crimes of the gendarmerie involving neglect and abuse are generally related to the desertion incidents in the army. The fact that the attitudes and movements of the gendarmerie from time to time gave rise to desertions is striking. In the decision book of the Eskişehir Independence Court; as a kind of crime, theft, extortion and bribery cases are also mentioned.

One type of the cases seen in the same decision book is related to the crimes committed in addition to the desertion from the military. In these crimes, the crime of desertion served as a locomotive role. In other words, the crime of desertion led other cases. For example, there are cases in which a soldier deserter commits different crimes such as rape, burglary, threats, wounding, manslaughter and shooting at the follow-up detachments. There are even cases where the case of desertion is commemorated for espionage committed against the state which is considered one of the most serious crimes.

Another one of the cases included in the decision book was the group of various crimes. Many crimes, which can be considered as very individual, were brought to the agenda of the Eskişehir Independence Court. For example, there were cases where the crime of hooliganism was the subject of a case. In another example, the crime was that some people introduced themselves as Kuva-Milliye (National Forces) and collected food without paying for the money from the villagers and employing people in line with their own interests. In another record, the crime of arranging and using a false identity card to avoid military service was noteworthy. Among the various types of crimes, there are some criminal records which are unacceptable by the society in any way and those accepted as disgraceful.

In the present study, it is aimed to evaluate some kind of crimes recorded in the decision book of Eskişehir Independence Court. The reason for the establishment of the National Independence Courts during the Independence War Period is related to the issue of desertion from the military. For this reason, the first issue that the Independence Courts of Independence War recall in the minds is undoubtedly desertion. It should also be said that desertion was one of the issues that the Independence Courts spent most of their time and efforts. However, the powers of these courts were extended to cover other crimes soon after it was established. In other words, after that, there was no case subject which the Courts could not be involved. In this study, some kind of crimes recorded in the decision book of Eskişehir Independence Court were evaluated and asked to make an inference.

It is seen that the Eskişehir Independence Court was involved in many cases ranging from ordinary crimes such as deserting, theft, extortion and threat to espionage acts against the state. There are many records in the decision book, especially about the desertion from the military. Based on these records, it is possible to find some sociological results about the period.

As a matter of fact, there are many examples in which the desertion case is written as a single crime in the registry. But the deserting cases, in many times, were commemorated with the crimes such

as manslaughter, wounding, house rape, molestation, theft, extortion, shooting at the gendarmerie and even espionage. In other words, desertion became the locomotive of other crimes. Looking at this situation, it would be a correct finding to say that the desertion of soldiers took part in a significant part of the banditry and brigandage problem in Anatolia at that time. It was determined that the share of military desertion in the internal security weakness experienced on that day was considerably higher.

In the decision book of the Eskişehir Independence Court, the cases in which the crime of cooperating with the British and Greeks in the category of espionage were also noted. Again, it is seen that another form of crime recorded in relation to this is to make propaganda against the National Struggle. Damat Ferit Pasha mentality, acting in line with the Entente States, played a major role in these crimes.

In the decision book of the mentioned Court, crimes arising from the negligence and abuse of the gendarmerie from time to time were also mentioned. In addition, in the same book, theft, extortion and bribery cases were mentioned as crimes. In this last mention situation, that is, the increased number of crimes in the category of ordinary crime cases, showed undoubtedly the influence of the loss of state authority in Anatolia after the Armistice Montrose.

Various crime types are also seen in the decision book of Eskişehir Independence Court. Some of these crimes are in individual forms and those which can be encountered in every place and time in the presence of the human as a component.

Giriş

Osmanlı Devleti, I. Dünya Savaşı'na İttifak Devletleri safında katıldı. İttifak Devletleri, bu savaşı kaybetti ve birer mütareke imzalayarak savaştan çekildi. Osmanlı Devleti de 30 Ekim 1918'de çok ağır şartlar taşıyan Mondros Mütarekesi'ni imzaladı ve bu savaşı, kendi cephesinden bitirmiş oldu. Bu Mütareke, Osmanlı Devleti'ni fiilen bitirmişti.

Mondros Mütarekesi mucibince Osmanlı ordusu büyük oranda terhis ettirilmişti. Osmanlı ordusundan artık vatan savunması görevini yerine getirmesini beklemek şöyle dursun; ülkenin iç güvenliğini sağlamasını düşünmek bile hayal olurdu. Zaten Mondros Mütarekesi'nden sonra, Anadolu; büyük bir otorite boşluğu ve asayişsizliğe sürüklenmişti. Öte yandan ülke, yer yer işgale uğramaya başlamıştı.

Mustafa Kemal Paşa; 19 Mayıs 1919'da Samsun'a ayak bastığında ülkenin durumu, bu şekildeydi. Mustafa Kemal Paşa ve yakın arkadaşları, vatani kurtarmak için en kısa zamanda silahlı mücadeleyi başlatmanın gereği üzerinde durmuşlardı. Silahlı mücadelenin başarıya ulaşmasının yolu da ancak düzenli bir orduyla mümkündü. Nitekim Mustafa Kemal Paşa, 23 Nisan 1920'de TBMM'yi açtıktan sonra süratle düzenli orduyu kurma çalışmalarına hız verecek ve nihayet 9 Kasım 1920'de Batı Cephesi'nde düzenli ordu kurulacaktı.

Millî Mücadele'nin başarıya ulaştırılmasında şüphesiz düzenli ordunun kurulması, bir dönüm noktası olacaktı. Ancak henüz düzenli ordu kurulmadan önce, askerî makamları düşündüren ve ivedilikle çözülmesi gereken bir sorun vardı. Kaldı ki bahsedilen sorun, düzenli orduya geçtikten sonra bile belli bir süre problem teşkil etmişti. Bu, firar sorunuydu. Yıllarca süren savaşların sebep olduğu bıkkınlık, yorgunluk ve yokluk gibi birçok neden; bu sorunu beslemekteydi. Ordunun kendisinden beklenen görevi hakkıyla yerine getirebilmesi için de bu sorununun çözülmesi şarttı. Altı çizilen sorunu çözmek için Meclis, 11 Eylül 1920'de Firariler Hakkında Kanun'u çıkardı. Bu gelişmenin ardından adı geçen Kanun'u uygulamak amacıyla da Millî Mücadele'nin I. devre İstiklâl Mahkemelerini kurdu. Söz konusu bu mahkemelerden bir tanesini de Eskişehir İstiklâl Mahkemesi teşkil etti.

I. Millî Mücadele Dönemi'nde İstiklâl Mahkemelerinin Kuruluşu

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, ordudaki firar sorunu; kendisinden sıkça söz ettirmeye başlamıştı. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi), Balkan Savaşları ve nihayet I. Dünya Savaşı'nda orduda, yüksek sayıda firar vakaları yaşanmıştı. Firar sorunu, Millî Mücadele Dönemi'ne gelindiğinde ise iyice kronikleşmiş ve içinden çıkılmaz bir hâl almıştı.

Millî Mücadele'de; birliklerinden on, on bir kez firar etmiş askerler vardı.¹ Yer yer bazı birliklerde neredeyse asker kalmamış gibiydi.² Askerî makamlar; firarların askerî kadroları boşalttığından, hastalık hâlini aldığından, Türk milleti ve ordusuna leke sürecek bir mahiyet kazandığından yakınıyorlardı.³ Çünkü kayıtlarda; dokuz, on, on bir kez firar etmiş askerlere sıkça rastlanılmaktaydı.⁴ Firarlar sebebiyle ordu kadroları boşalmaktaydı.

Birlikler, asker sayısının azlığı sebebiyle aldıkları görevleri, yerine getiremez olmuştu. Asker kaçaklarını yakalamakla görevlendirilenlerin bile hatırı sayılır bir kısmı, yollarda firar etmekteydi.⁵ Aynı durum, asker nakli işlemlerinde de görülmüştü.

Konya Milletvekili Vehbi Bey; bu nazik duruma: “Konya'dan iki yüz kişi bindiriyorlar, Karahisar'a ancak otuz kişi muvasalat ediyor. Üç yüz kişilik bir asker kafilesi, üç gün sonra yüz elli kişiye iniyor.”⁶ sözleriyle dikkat çekmişti. Vehbi Bey'in de bahsettiği gibi firar sorunu, önu alınamaz boyutlara ulaşmıştı.

Mütareke Dönemi'nde büyük oranda kontrolden çıkmış olan asker firarileri sorunu ile aynı dönemde ülkeye sıkıntı yaşatan bir diğer problem daha vardı. Bu problem, eşkıyalık ve şekavetti. Şaki, asi, eşkıya ve mütegalibeler meydana getirdikleri çete oluşumlarıyla ülkeyi asayişsizlik batağına itmişlerdi. Asker firarileri, bu grupların insan kaynağında hatırı sayılır bir şekilde yerlerini almışlardı.

Soygunculukla adlarını duyuran çetelerin içerisinde, asker firarileri de yer almıştı.⁷ Nitekim Dâhiliye Vekili Dr. Adnan Bey'in 15 Kasım 1920'deki şu tespiti, söz konusu noktaya işaret etmişti: “Asker firarileri, firar edince birçoğu köylere iltica edemiyor. İlticagâh olarak eşkıya çetelerini buluyorlar. Çeteler; bunların karınlarını doyuruyorlar, giydiriyorlar, birçok kere para da veriyorlar.”⁸ Ülkede ciddi derecede bir iç güvenlik zafiyeti oluşmuştu. Eşkıyalık ve şekavet olaylarının önu alınamamıştı. En ufak güvenlik sorunu olan adı suçlardan Meclisin otoritesini hedef alan büyük isyanlara kadar pek çok hadise yaşanmaktaydı. Büyüğünden küçüğüne kadar bu suçların pek çoğunda asker firarilerini görmek mümkündü. Bu problemlerin bertaraf edilip istikrarın sağlanması gerekiyordu.

Meclis, 29 Nisan 1920'de Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nu çıkardı.⁹ Meclis, bu Kanun'la hem kendi otoritesini sağlamayı hem de ülkede iç güvenliği bozan olayları engellemeyi

¹ Genelkurmay Başkanlığı Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Dairesi Başkanlığı Arşivi (ATASE), İstiklâl Harbi Kataloğu (İSH), Kutu: 85, Gömlek: 9, Belge No: 9-2.

² ATASE, İSH, Kutu: 33, Gömlek: 65, Belge No: 65-2,3.

³ ATASE, İSH, Kutu: 433, Gömlek: 60, Belge No: 60-1.

⁴ *Isparta İstiklâl Mahkemesi, Cilt: 5*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2015, s. 55-57, 103, 43, 75, 81, 113.

⁵ Ergün Aybars, *İstiklâl Mahkemeleri 1920-1923/1923-1927*, Zeus Kitabevi, İzmir, 2006, s. 34.

⁶ Türkiye Büyük Millet Meclisi Gizli Celse Zabıtları, 1. Devre, 1. İçtima, Cilt: 1, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1985, s. 87.

⁷ ATASE, İSH, Kutu: 44, Gömlek: 43, Belge No: 43-1.

⁸ TBMM GCZ, 1. Devre, 1. İçtima, C.1, s. 235.

⁹ *İstiklâl Mahkemeleri, Cilt: 1*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2015, s. 1.

amaçladı. Bunların sağlanmasıyla da işgal kuvvetlerine karşı daha etkili bir mücadele verilecekti.

Fakat 29 Nisan 1920’de uygulanmaya başlayan Hıyanet-i Vataniye Kanunu, aradan dört ay geçmiş olmasına rağmen beklenen etkiyi yapamamıştı. Kara propaganda yapanların faaliyetleri durmuyor; bozgunculuk, casusluk, eşkıyalık ve asker firarileri sorunu, hız kesmeden devam ediyordu. Cezaların caydırıcısızlığı sebebiyle özellikle firar sorunu, çok ciddi bir hâl almış ve önü almamaz olmuştu.¹⁰

Ordudaki firarların artması, endişe verici boyutlara ulaşınca Hükümet, bu durumla mücadele edebilmek için çareler aramaya başladı.¹¹ Bu cümleden olarak Mecliste yapılan görüşmeler sonucunda 11 Eylül 1920’de Firarileri Hakkında Kanun¹² kabul edilmiştir.¹³ Kanun’un kabul edilmesinden az zaman sonra, Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Reisi Albay İsmet Bey; 18 Eylül 1920’de bir önerge vererek 14 bölgede İstiklâl Mahkemesi kurulmasını istedi.¹⁴

Yapılan tartışmalardan sonra, aynı gün; Meclis kararıyla görev yerleri Ankara, Eskişehir, Konya, Isparta, Sivas, Kastamonu ve Kayseri olmak üzere 7 bölgede İstiklâl Mahkemesi kurulmasına karar verildi. Daha sonra 27 Ekim 1920’de Meclis tezkeresiyle Kayseri İstiklâl Mahkemesinin teşkiline gerek bulunmadığı kararlaştırıldı. Meclis, bu altı mahkemeye ilaveten 9 Kasım 1920’de Diyarbakır’da, 15 Kasım 1920’de de Pozantı’da birer İstiklâl Mahkemesi kurulmasını kararlaştırdı. Böylece 8 tane İstiklâl Mahkemesi teşkil edilmişti. Ancak söz konusu bu mahkemelerden Diyarbakır İstiklâl Mahkemesi, görevine başlayamamıştır.¹⁵

26 Eylül 1920’de çıkarılan bir kanunla İstiklâl Mahkemelerinin yetkileri, genişletildi. Bahsedilen kanunla İstiklâl Mahkemelerine; asker kaçakları vakaları yanında, Hıyanet-i Vataniye Kanunu kapsamında bulunan askerî ve siyasi casusluk suçlarına bakma yetkisi de verildi.¹⁶ Söz konusu bu kanunla İstiklâl Mahkemelerinin sadece firari asker suçlarına bakmaya ait olan yetkileri, arttırıldı. Yani vatan hainliği, ülkenin maddî-manevî gücünü kırmak, casusluk ve bozgunculuk suçlarını da kapsayacak biçimde genişletildi. Bu şekilde, adı geçen mahkemelerin bakamayacağı dava konusu kalmadı.¹⁷

Millî Mücadele Dönemi’nde kurulan bu ilk devre İstiklâl Mahkemeleri; dört aylık bir çalışma mesaisinden sonra, Ankara İstiklâl Mahkemesi hariç tutularak 17 Şubat 1921’de Meclis kararıyla kapatıldı.¹⁸

¹⁰ Aybars, *İstiklâl Mahkemeleri*, s. 45.

¹¹ *İstiklâl Mahkemeleri, C. 1*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 1.

¹² Bkz. Düstur, Üçüncü Tertip, Cilt: 1, Başvekâlet Devlet Matbaası, Ankara, 1953, s. 44-45; Türkiye Büyük Millet Meclisi Kavanin Mecmuası, Cilt: 1, TBMM Matbaası, Ankara, 1943, s. 22.

¹³ Aybars, *İstiklâl Mahkemeleri*, s. 49-50.

¹⁴ Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, 1. Devre, 1. İctima Senesi, Cilt: 4, TBMM Basımevi, Ankara, 1981, s. 192-193.

¹⁵ *İstiklâl Mahkemeleri, C. 1*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 2-3.

¹⁶ *İstiklâl Mahkemeleri, C. 1*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 3.

¹⁷ Aybars, *İstiklâl Mahkemeleri*, s. 52, 54.

¹⁸ *İstiklâl Mahkemeleri, C. 1*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 3.

II. Eskişehir İstiklâl Mahkemesi Karar Defterine Geçmiş Bazı Suç Çeşitleri

Millî Mücadele Dönemi'nde ilk önce 8 bölgede İstiklâl Mahkemesi kurulmuştu. Bunlar, I. dönem İstiklâl Mahkemeleri olarak adlandırılmıştı. Bunlardan biri de Eskişehir İstiklâl Mahkemesiydi.

Eskişehir İstiklâl Mahkemesi karar defterine, başta firar olmak üzere birçok suç çeşidinin kaydı girmiştir. Bu çalışmaya konu olan ve burada tespiti yapılan bazı suç çeşitlerini, şöyle sınıflandırmak mümkündür.

1. Askerden Firar

Önceki kısımda da değinildiği üzere asker firarileri sorunu, İstiklâl Mahkemelerinin kurulmasına temel teşkil eden esas faktör olmuştur. Asker firarisi davaları, Eskişehir İstiklâl Mahkemesinin gündemini meşgul eden en başlıca konulardan biriydi. Bu mahkemenin karar defterinde, asker firarileri hakkında birçok dava kaydı vardır.¹⁹

Eskişehir İstiklâl Mahkemesinin karar defterinde, asker firarilerine yönelik verilen cezaların hep aynı olmadığı görülür. Bu cümleden olarak birbirinden farklı ceza yöntemlerinin kullanıldığı göze çarpar. Bu değişkenlikte; firar suçunun kazandığı mahiyet, yani onun hafifletici ya da ağırlaştırıcı nitelikleri belirleyici olmuştur. Başka bir ifadeyle cezanın şiddetini, suçun derecesi belirlemiştir. Eğer suç, sadece firarla kalıp kronik bir hâle dönüşmemişse mümkün olduğu kadar hafif cezalar verilerek tolere edilmiştir. Ancak firar sorunu, olağan bir hâl alıp alışkanlığa dönüşmüş veya başka suçları da peşinden sürüklemişse daha sert tedbirlere başvurulmuştur. Bunun son kertesi de idam olmuştur. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki suçlunun ıslahının mümkün olmayacağına kanaat getirilmedikçe idam seçeneğine pek sıcak bakılmamıştır.

İstiklâl Mahkemeleri, asker firarilerine karşı asarak ya da kurşuna dizerek idam, kalebent, kürek, hapis ve değnek cezası olmak üzere pek çok yöntemi kullanmıştı.²⁰ Asker firarilerine yönelik uygulanan bu ceza yöntemlerinin birçoğuna, Eskişehir İstiklâl Mahkemesi karar defterinde de rastlanılmaktadır.

Eskişehir İstiklâl Mahkemesi; firari askerlere, adedi değişen sayıda²¹ olmak üzere bir çeşit dayak yöntemi²² sayılan değnek cezası uygulamıştır.²³ Değnek cezası uygulandıktan sonra firari askerler, cepheye sevk edilmiştir.²⁴ Bu şekilde cephelerin askersiz bırakılmaması amaçlanmıştır.

¹⁹ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2015, s. 29, 57-61, 77-79, 85-89, 91-93, 101-103, 105-107, 117-123, 131-133, 135-141.

²⁰ Aybars, *İstiklâl Mahkemeleri*, s. 128.

²¹ Bu adet, genelde 20 ile 80 değnek arasında değişmiştir (*Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 101-103, 31-33, 53-55, 81, 29).

²² Bu uygulamanın benzer örnekleri vardır. Mesela üç defaya kadar firar etmiş olan askerlerin Konya İstiklâl Mahkemesine sevki yapılmayarak yetki dâhilinde dövülmesi yerinde görülmüştü (ATASE, İSH, Kutu: 1131, Gömlek: 118, Belge No: 118-1).

²³ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4* TNMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 37, 117.

²⁴ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 53-61, 79, 81, 85-87, 93-97, 101-103, 113.

O gün, verilmekte olan ölüm-kalım mücadelesinde en fazla ihtiyaç duyulan unsur, insandı.²⁵ Bunun bilincinde olan Eskişehir İstiklâl Mahkemesi de bazı caydırıcı cezalarla²⁶ firari askerleri cepheye kazandırmıştı.

Nitekim söz konusu mahkeme; birçok kez idamı gerektiren firar davalarında, bu cezayı ertelemiş ve asker kaçaklarını cepheye kazandırma yolunu tercih etmişti. Şayet firar olayı, bir daha tekrarlanırsa o zaman idamın kaçınılmaz olacağına hükmetmişti.²⁷ Zaten İstiklâl Mahkemelerinin uygulamalarından firarileri, tekrar askerlik hizmetine kazandırarak ordudaki boşluğu doldurmayı hedeflediği anlaşılmaktadır.²⁸

Asker firarileriyle ilgili birçok davaya bakan Eskişehir İstiklâl Mahkemesinin bu suçta ait vermiş olduğu idam kararları da mevcuttur. Örneğin birliğinden defaten²⁹ firar etmiş ve teşvikle arkadaşına da bu suçu işletmiş bir asker hakkında idam kararı verilmişti.³⁰ Aynı mahkeme, birçok kez firar ederek eşkıyalık ve şekavete yol açan bir asker hakkında yine idam kararına hükmetmişti.³¹

2. İngiliz ve Yunanlılarla İşbirliği/Casusluk

Millî Mücadele’de İşgal kuvvetlerinin Anadolu Hareketi’ni engellemek için kullandığı en tesirli yöntemlerden biri, elde ettikleri işbirlikçilerinin faaliyetleriydi. Bu işbirlikçiler, ülkede casusluk yapmışlardır. Belirtilen bu casusluk faaliyetlerinin yaygınlaşmasında, İstanbul’daki Damat Ferit Paşa³² merkezli Millî Mücadele karşıtı grubun rolü büyüktü.

Nitekim halk arasında bozgunculuk yaparak karışıklık çıkaran bazı şahısların İstanbul’daki bu karşıt grup ile Yunanlılar tarafından elde edildikleri görülmekteydi.³³ İngiliz ve Yunanlıların hesabına çalışan bu kişiler, ülkede isyanlar çıkararak karışıklığa sebep oluyorlardı.

Ahmet Anzavur, bunlardan sadece biriydi. İngilizler;³⁴ Anzavur’a Biga’da isyan çıkarması için yedi torba içinde 500 İngiliz altını, yardım yapmıştı. Bunun üzerine Anzavur,

²⁵ Açık Söz, 24 Kânun-i sâni 1337.

²⁶ Eskişehir İstiklâl Mahkemesinin firari askerlere yönelik uyguladığı cezalardan biri de prangabentti (*Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 29, 31-33, 37*). Aynı mahkemenin uyguladığı hapis cezası yöntemi de mevcuttu (*Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 37*).

²⁷ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 65, 71, 91, 107, 131-133, 139-141, 147*.

²⁸ Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), 30.10.0.0.55.370.14-2.

²⁹ Mükerrer firar, o dönemin en büyük sıkıntılarından biriydi. Nitekim Isparta İstiklâl Mahkemesinde birliklerinden on bir kez firar etmiş olan asker kayıtları vardır (*Isparta İstiklâl Mahkemesi, C.5, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 81, 113*).

³⁰ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 29*.

³¹ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 35*.

³² Mütareke Dönemi’nde, özellikle Damat Ferit Paşa Hükûmetleri; İtilaf Devletlerinin isteklerine uygun bir siyaset takip etmişlerdi (Celâl Bayar, *Ben de Yazdım, Cilt: II, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 457*).

³³ Hâkimiyet-i Milliye, 16 Teşrin-i evvel 1336.

³⁴ İngilizlerle işbirliği yaparak Türkiye Büyük Millet Meclisi aleyhine faaliyette bulunan birinin hakkında görülen dava için bkz. (*Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 61*). Yine işgal kuvvetleriyle temas hâlinde olan, onlara yardımda bulunan ve casusluk eden biri hakkında görülen başka dava örneği için bkz. (*Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 129*).

Bandırma üzerine gitmiş ve orayı işgal etmişti. Anzavur, o sırada İstanbul Hükûmeti'nin başındaki Damat Ferit Paşa tarafından da desteklenmişti.³⁵

Eskişehir İstiklâl Mahkemesinde; İngilizler, Yunanlılar ve İstanbul Hükûmeti hesabına çalışarak Millî Mücadele aleyhine onlarla iş birliğinde bulunanlar hakkında görülmüş davalar vardır. Bu davalarda, Hiyanet-i Vatanîye Kanunu'na dayandırılarak verilmiş idam cezaları söz konusu olmuştur.³⁶ Yine karar defterine geçen bazı kayıtlar; bu iş birliğinin casusluk, Yunan ordusuna asker olarak katılmak ve hatta daha ileri gidilerek onlarla beraber Müslüman halkın mallarını yağma etmek gibi farklı türevlerinin olduğunu göstermiştir.³⁷

3. Millî Mücadele Aleyhine Propaganda

İşgal kuvvetleri, Anadolu'da Millî Mücadele Hareketi'nin amacına ulaşmaması için çok yoğun bir mesai sarf etmişlerdi. Bunun için de Damat Ferit Paşa ve ona yakın isimlerle oldukça koordineli bir iş birliği içine girmişlerdi.

Damat Ferit Paşa Hükûmeti, İstanbul'daki tüm zararlı kuruluşlarla bir blok meydana getirmişti. Bu yıkıcı unsurlar ile Yunan ordusu, iş birliği içinde çalışmıştı.³⁸ Millî Mücadele aleyhine, yoğun bir karalama kampanyası yürütülmüştü. İşgal kuvvetleri, bu kara propagandanın yaygınlaştırılmasında aktif görev almışlardı.

Nitekim Şeyhülislâm Dürrizade Abdullah Efendi'nin İngilizlerin isteğine göre yazdığı fetvalar, İngiliz uçakları tarafından Anadolu'ya atılmıştı. Yine Millî Mücadele'nin karşısındaki Peyam gibi gazeteler, Anadolu'ya İngiliz vapurlarınca büyük bir iştihakla taşınmıştı.³⁹ Yürütülen bu karalama propagandaları,⁴⁰ Anadolu'da halk arasında yer yer karşılık bulmuştu. Öyle ki Eskişehir İstiklâl Mahkemesi karar defterindeki birçok kayıtta, bu durum; kendisini açıkça göstermiştir.

Karar defterindeki mahkeme kayıtlarında, halkın Kuva-yı Milliye aleyhine tahrik ve teşvikinden⁴¹ vatana ihanet suçu işlemeye davetine⁴² kadar pek çok suç çeşidinin⁴³ bulunduğu bilgiler yer almıştır.

4. Jandarmaya Ait İhmal, Suistimal ve İrtikâb Suçları

Millî Mücadele Dönemi'nde iç güvenlikle ilgili meydana gelen birçok problemde (askerden firar, eşkıyalık ve şekavet, soygun, hırsızlık, gasp, sabotaj gibi,...), jandarmanın zaman zaman görevini layıkıyla yerine getirmediği, yani ihmal ve suistimali göze çarpmıştır. Özellikle ordudaki firar olaylarında bu durum, daha net bir şekilde gözlenmiştir.

³⁵ Tefvik Çavdar, *Millî Mücadele Başlarken Sayılarla "... Vaziyet ve Manzara-î Umumiye"*, Milliyet Yayınları, Basım Yeri Yok, 1971, s. 230.

³⁶ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 19, 23-27.

³⁷ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 165.

³⁸ Kemal Atatürk, *Nutuk 1919-1927*, (Haz. Zeynep Korkmaz), Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 2009, s. 303.

³⁹ Çavdar, *Manzara-î Umumiye*, s. 235.

⁴⁰ Anlatılan böyle bir hadise için bkz. (Ali Fuat Cebesoy, *Millî Mücadele Hatıraları*, Temel Yayınları, İstanbul, 2010, s. 415-416).

⁴¹ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 23, 27, 45.

⁴² *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 75-77.

⁴³ Mesela Balıkesir, Afyonkarahisar, Kütahya ve Bolvadin havalisindeki köyleri dolaşarak cephenin dağıldığı propagandalarıyla askerin maneviyatını bozan birinin yargılandığı mahkeme kaydı için bkz. (*Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 35).

Nitekim bu duruma, askerî makamlarca bazen dikkat çekilmişti. Jandarmanın asker kaçaklarını yakalamak için çaba göstermek şöyle dursun; yakalananların birliklerine sevinde bile firarlarını kolaylaştırdıkları üzerinde durulmuştu.⁴⁴ Jandarmanın görevini kötüye kullandığı kanaati, sadece askerî makamların düşüncesi olmadığı gibi bu suistimallerin çerçevesi de yalnız firar sorunuyla sınırlı kalmamıştı.

Mecliste, bu konuya ayrı bir parantez açılmış ve bazı milletvekillerince jandarmanın eşkıya takibi sırasında yaptığı kanunsuzluklara dikkat çekilmişti. Jandarmanın eşkıya takibi esnasında, girdiği köydeki insanları âdeta haraca bağladığından söz edilmişti.⁴⁵

Eskişehir İstiklâl Mahkemesi kayıtlarında da jandarmanın ihmal ve suistimallerine dair suçlar göze çarpmaktadır. Bu suçlar, genellikle ordudaki firar olaylarıyla alakalıydı. Belirtilen bu suçlarla jandarma teşkilatı arasında kurulan ilişki, farklı şekillerde meydana gelebiliyordu.

Jandarma, ihmal ve suistimallerle gözetimi altındaki efradın firarına sebep olabildiği gibi⁴⁶ askerlerin sevki sırasında da aynı duruma meydan verebiliyordu.⁴⁷ Hatta karar defterindeki bir kayıt, bu suçun daha tehlikeli bir çeşidini göstermişti. Bu, jandarmanın asker kaçaklarını naklederken para karşılığında onların firarlarını temin etmesiydi.⁴⁸

5. Hırsızlık ve Gasp

Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından sonra ordular, büyük oranda terhis edilmişti. Bu durum, ülkede ciddi anlamda bir iç güvenlik zafiyeti oluşturmuştu. Devlet otoritesinin tartışılır hâle gelmesi, özellikle Anadolu'da eşkıyalık ve şekavet vakalarının oldukça yaygınlaşmasına sebep oldu. Bunun doğal sonucu da hırsızlık, soygun ve gasp gibi birçok adi suçun yaygınlaşması demektir.

Anadolu, Balkan ve I. Dünya Savaşlarının meydana getirdiği tahribatla güvensiz bir yer hâline gelmişti.⁴⁹ Mütareke Dönemi'ne gelindiğinde ise bu durum, daha da kötüleşmişti. İnsanlar, artık hayatlarından endişe eder hâle gelmişlerdi.

Konya Milletvekili Vehbi Efendi'nin şu sözleri, ifade edilen durumu özetler gibiydi: *"Kimse ırzından emin değil, malından emin değil, bir köyden bir köye gidemiyor. Sonra onun namusuna tecavüz olunuyor. Orada birçok hakarete duçar oluyor."*⁵⁰ Bu ortamın sebep olduğu gasp⁵¹ ve hırsızlık gibi suçlar, Eskişehir İstiklâl Mahkemesi kayıtlarına da geçmişti.

Nitekim adı geçen mahkemenin karar defterinde, gasp suçlarının görüldüğü davalar da söz konusudur.⁵² Yine sirkat adı verilen hırsızlık da aynı defterde, suç çeşidi olarak yerini almıştır.⁵³

⁴⁴ ATASE, İSH, Kutu: 33, Gömlek: 65, Belge No: 65-2.

⁴⁵ TBMM GCZ, 1. Devre, 2. İçtima, C.2, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1985, s. 635.

⁴⁶ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 83.

⁴⁷ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 69, 175.

⁴⁸ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 129.

⁴⁹ Mustafa Balcıoğlu, *Belgelerle Milli Mücadele Sırasında Anadolu'da Ayaklanmalar ve Merkez Ordusu*, Yükseköğretim Kurulu Matbaası, Ankara, 1991, s. 163.

⁵⁰ TBMM ZC, 1. Devre, 1. İçtima Senesi, C.4, s. 86.

⁵¹ Bir şeyi zorla alma, kapma, zapt etme anlamında kullanılır.

⁵² *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 43, 103.

⁵³ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4*, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 63.

6. Rüşvet

Görevli bir kimsenin elindeki yetkileri, para veya mal karşılığında kötüye kullanması anlamına gelen rüşvet; mahkemelerde, adından söz ettiren suç çeşitlerindedir. Görevini kötüye kullanan kişi, bunun karşılığında çıkar temin etmektedir.

Eskişehir İstiklâl Mahkemesinde, başka bir suç çeşidi olan rüşvet konusuna da mesai harcanmıştır.⁵⁴

7. Askerden Fırar Suçuna Ek Olarak İşlenmiş Suçlar

Eskişehir İstiklâl Mahkemesi karar defterinde yer alan bazı davalarda, suç unsuru teşkil eden konuların birden fazla olduğu göze çarpmaktadır. Bu davalarda genelde ilk suçu, askerden firar konusu oluşturmuş ve bunu; gasp, yaralama, hırsızlık, firara teşvik, haneye tecavüz ve adam öldürme gibi diğer vakalar izlemiştir. Yani bir nevi firar suçu, diğerlerini bir lokomotif gibi peşinden sürüklemiştir.

Asker firarileri, yollarda gelip geçenleri soydukları gibi⁵⁵ karşılaştıkları müfreze birlikleriyle çarpışmaktan geri durmuyorlardı.⁵⁶ Eskişehir İstiklâl Mahkemesi karar defterinde, asker firarileri kaynaklı birden fazla suç unsuru barındıran kayıtlara sıkça rastlanılmıştır. Bunlar: hırsızlık, gasp yaralama, haneye tecavüz gibi birçok adi suçlardan devlete karşı işlenen casusluk cürümüne kadar çeşitlilik göstermiştir.

Eskişehir İstiklâl Mahkemesinde, firar suçuyla başlayıp bir suç zinciri hâlini alan davaların görüldüğü kayıtlar vardır. Mesela birliğinden mükerreren firar edip de bir suç makinesine dönüşerek haneye tecavüz, hırsızlık, tehdit, yaralama, adam öldürme ve takip müfrezesine ateş açma gibi suçları işleyen birinin yargılandığı dava, buna örnektir.⁵⁷ Yine aynı mahkemede, birliğinden mükerreren firar edip de kendisini takipte bulunan müfrezeyle çatışmaya girmek⁵⁸ ve bir askerin gelinini dağa kaldırmak suçlarının işlendiğini gösteren dava kaydı da üzerinde durulan başlığı örneklendirir mahiyetteydi.⁵⁹ Kayıt defterinde, firar suçunun birçok cürümle beraber anıldığı⁶⁰ göze çarpmaktadır. Bunlardan biri de devlete karşı işlenen ve en ağır suçlardan kabul edilen casusluk suçuydu.

Nitekim Eskişehir İstiklâl Mahkemesinde, firar suçunun casuslukla beraber anıldığını ve Hiyanet-i Vataniye Kanunu kapsamında işlem yapıldığını gösteren dava kaydı vardır.⁶¹

⁵⁴ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 75.*

⁵⁵ ATASE, İSH, Kutu: 778, Gömlek: 104, Belge No: 104-148.

⁵⁶ ATASE, İSH, Kutu: 1146, Gömlek: 53, Belge No: 53-1.

⁵⁷ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 35.*

⁵⁸ Bu tür çatışmalarda, jandırmadan yaralananlar, hatta hayatını kaybedenler olmuştu (Açık Söz, 31 Kânun-ı sâni 1337).

⁵⁹ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 173.*

⁶⁰ Adı geçen mahkemenin karar defterinde, firar suçuyla birlikte zikredilen başka cürümlerde söz konusuydu. Bunlar: Firar, firara teşvik (*Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 37.*); firar, sahte vesika kullanmak (*Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 81.*); firar, elindeki silahı zayi eylemek (*Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı yayınları, s. 37-39, 137-139, 149-151.*); ve firar, silah çalmak (*Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 167.*) gibi suçlar olmuştur.

⁶¹ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 33.*

8. Muhtelif Suçlar

İstiklâl Mahkemeleri, Millî Mücadele'nin kazanılmasında önemli bir yer tutmuştu. Bu mahkemeler sayesinde iç güvenlik sağlanmış, ordudaki firarların önü alınmış ve Meclis otoritesi kurulmuştu.⁶² İlk önce ordudaki firar sorununu çözmek amacıyla kurulan İstiklâl Mahkemelerinin yargılama yetkisi, daha sonra diğer suçları da içine alacak şekilde genişletilmişti. Böylece hırsızlık, soygun ve gasp gibi birçok adi suç, bu mahkemelerin dava gündemine girmişti. Hatta bazen çok nadir rastlanan münferit suçlar bile söz konusu mahkemelerin gündemine taşınmıştı. Eskişehir İstiklâl Mahkemesi karar defterinde, bu türden suçların da kayıtlara geçtiği dikkat çekmektedir.

Eskişehir İstiklâl Mahkemesi karar defterine geçen bu suç kayıtlarından biri, serserilik olmuştur.⁶³ Bir başka kayıttta, kendilerine Kuva-yı Milliye süsü vererek köylere gidip parasını ödemededen arpa ve hindi toplamak ile halkı angarya olarak kendi menfaatleri doğrultusunda çalıştırmak suçuna rastlanılmıştır.⁶⁴ Zikredilen bu son suçun yakın türevleri, bazen bizzat komutanlar tarafından da işlenebiliyordu.

Nitekim bu suçların mahiyeti, bazı komutanların asker firarilerini bir iki gün kendi işlerinde çalıştırması⁶⁵ olabiliyordu.⁶⁶ Keza bazen de birtakım komutanlar, para karşılığında onlara izin verme suçunu işliyorlardı.⁶⁷

Eskişehir İstiklâl Mahkemesi karar defterindeki başka bir kayıt, işi daha farklı bir suç mecrasına götürmüştü. Bu suç, askere gitmemek için sahte nüfus tezkeresi düzenlenmesi ve kullanılmasıydı.⁶⁸ Söz konusu mahkemenin karar defterinde, bu şekilde çok farklı suç çeşitlerine temas edilmektedir.

İsmi geçen mahkemenin karar defterine geçmiş muhtelif suçlardan bazıları⁶⁹ da vardır ki yüz kızartıcı olup toplum tarafından hiçbir şekilde hoş karşılanmayacak şeylerdi. Bunlar, toplum tarafından gayriahlaki kabul edilen vakalardı.

Bir takım komutanının bir asker eşini hanesinden zorla alarak karargâhına getirmesi ve alıkoyması,⁷⁰ bu türden suçtu.⁷¹ Yine karar defterine geçen başka bir yüz kızartıcı suç çeşidi, binbaşı rütbesine sahip Kütahya İstasyon Komutanı'nın bir yüzbaşının çocuğuyla zina etmesi olmuştu.⁷²

⁶² Aybars, *İstiklâl Mahkemeleri*, s. 50.

⁶³ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi*, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 23, 27.

⁶⁴ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi*, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 49-51.

⁶⁵ Komutanların askerleri kendi işlerinde çalıştırması konusuna, Mecliste Aydın Milletvekili Tahsin Bey tarafından ciddi eleştiriler yapılmıştı (TBMM ZC, 1. Devre, 1. İçtima Senesi, C.4, s. 96).

⁶⁶ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi*, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 61-63.

⁶⁷ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi*, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 75.

⁶⁸ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi*, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 69.

⁶⁹ Bunlar arasında: kötü söz söyleme (*Eskişehir İstiklâl Mahkemesi*, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 93.); rumuzlu mektup yazmak (*Eskişehir İstiklâl Mahkemesi*, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 101.); devlet malını satın almak ve satmak (*Eskişehir İstiklâl Mahkemesi*, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 111.) ile bölük komutanının hayvanını alıp satarak parasını zimmetine geçirmek (*Eskişehir İstiklâl Mahkemesi*, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 167.) gibi suçlar gösterilebilir.

⁷⁰ Mütareke Dönemi'nde, jandarmannın firari askerleri yakalamak için onların yerlerine eşlerini rehlin alıp götürmesi türünden uygulamalar söz konusu olmuş ve buna, Mecliste çok ciddi eleştiriler yapılmıştı (TBMM GCZ, 1. Devre, 1. İçtima, C.1, s. 203).

⁷¹ *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi*, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 169.

⁷² *Eskişehir İstiklâl Mahkemesi*, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, s. 133.

Sonuç

Bu çalışma, Eskişehir İstiklâl Mahkemesi karar defterine geçmiş olan bazı suç çeşitlerini değerlendirmeyi amaçlamıştır. Millî Mücadele'deki İstiklâl Mahkemelerinin ilk kuruluş gerekçesi, askerden firar konusuydu. Bu yüzden Millî Mücadele'nin İstiklâl Mahkemeleri denince zihinlerde çağrıştırdığı ilk konu, şüphesiz firar olmuştur. Zaten o dönemdeki İstiklâl Mahkemelerinin en fazla uğraştığı konuların başında firar gelmiştir. Ancak bu mahkemelerin yetkileri, kurulduktan az bir zaman sonra diğer suçları da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. İşte bu çalışmada, Eskişehir İstiklâl Mahkemesi karar defterine geçmiş bazı suç çeşitleri değerlendirilerek bir çıkarım yapmak istenmiştir.

Eskişehir İstiklâl Mahkemesinin başta firar olmak üzere hırsızlık, gasp ve tehdit gibi adi suçlardan devlete karşı işlenen casusluk vakalarına kadar pek çok davayla ilgilendiği göze çarpmaktadır.

Karar defterinde, özellikle askerden firar suçuyla ilgili çokça kayıt söz konusudur. Bu kayıtlara bakarak dönem hakkında bazı sosyolojik tespitler yapmak mümkün olabilmektedir. Firar vakasının suç kayıt hanesine tekil yazıldığı birçok örnek vardır. Ancak firar vakası, birçok zaman da adam öldürme, yaralama, haneye tecavüz, sarkıntılık, hırsızlık, gasp, jandarmaya ateş açma ve hatta casusluk gibi suçları yanına alarak onlarla birlikte anılmıştır. Yani firar suçu, bir nevi diğer suçların lokomotifi hâline gelmiştir. Bu duruma bakarak o dönem Anadolu'da yaşanan eşkıyalık ve şekavet sorununun önemli bir kısmında asker firarilerinin yer aldığını söylemek, hiç de yanlış olmayacaktır. Başka bir ifadeyle o gün yaşanan iç güvenlik zafiyetinde asker firarilerinin payının hissedilir derecede fazla olduğu saptanmaktadır.

Karar defterinde, casusluk kategorisindeki İngiliz ve Yunanlılarla iş birliği yapma suçunun görüldüğü davalar da gözden kaçmamıştır. Yine bununla çok ilintili şekilde kayıtlara geçen başka bir suç çeşidinin Millî Mücadele aleyhine propaganda yapmak olduğu görülmüştür. Bu suçların ortaya çıkmasında, kuşkusuz İtilaf Devletleri ile aynı çizgide hareket eden Damat Ferit Paşa zihniyetinin rolü büyüktü.

Adı geçen mahkemenin karar defterinde; jandarmanın ihmal ve suiistimallerinden kaynaklı suçlar da kendisinden söz ettirmişti. Bunun yanında aynı defterde; hırsızlık, gasp ve rüşvet gibi vakalar da suç literatüründe yerlerini almıştı. Bu sonuncusunda, yani adi suç vakaları grubundaki cürümlerin fazlalığında; şüphesiz Mondros Mütarekesi'nden sonra Anadolu'da devlet otoritesinin büyük ölçüde tartışılır hâle gelmesinin etkisi büyüktü.

Eskişehir İstiklâl Mahkemesi karar defterinde münferit suç tipleriyle de karşılaşılmaktadır. Bunlardan bazıları, toplum tarafından hiçbir şekilde tasvip edilmeyen gayriahlaki suç gurubunda yer alır. Bu suçların ortaya çıkmasında, belki bir miktar dönemin koşullarının etkisi olduğu düşünülebilir. Ancak söz konusu durumu, tamamen bu mantıkla izah etmek, bilimsel bir yaklaşım olamaz. Çünkü gayriahlaki suç tipleri, tarihin her döneminde karşılaşılan vakalar olarak göze çarpmıştır. Yani insan unsurunun bulunduğu her zaman ve zeminde, bu tür suç vakalarının işlenmesi ihtimal dâhilinde olmuştur.

Kaynaklar

A. Arşivler

Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Dairesi Başkanlığı Arşivi (ATASE)

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA)

B. Resmî Yayınlar ve Tutanaklar

Düstur, Üçüncü Tertip, C.1, Başvekâlet Devlet Matbaası, Ankara, 1953.

TBMM Kavanin Mecmuası, C.1, TBMM Matbaası, Ankara, 1943.

TBMM ZC, 1. Devre, 1. İçtima Senesi, C.4, TBMM Basımevi, Ankara, 1981.

TBMM GCZ, 1. Devre, 1. İçtima, C.1, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1985.

TBMM GCZ, 1. Devre, 2. İçtima, C.2, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1985.

İstiklâl Mahkemeleri, C.1, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2015.

Eskişehir İstiklâl Mahkemesi, C.4, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2015.

Isparta İstiklâl Mahkemesi, C.5, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2015.

C. Süreli Yayınlar

Gazeteler

Açık Söz

Hâkimiyet-i Milliye

D. Kitaplar

ATATÜRK, Kemal, *Nutuk 1919-1927*, (Haz. Zeynep Korkmaz), Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 2009.

AYBARS, Ergün, *İstiklâl Mahkemeleri 1920-1923/1923-1927*, Zeus Kitabevi, İzmir, 2006.

BALCIOĞLU, Mustafa, *Belgelerle Milli Mücadele Sırasında Anadolu'da Ayaklanmalar ve Merkez Ordusu*, Yükseköğretim Kurulu Matbaası, Ankara, 1991.

BAYAR, Celâl, *Ben de Yazdım, C.II*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.

CEBESOY, Ali Fuat, *Milli Mücadele Hatıraları*, Temel Yayınları, İstanbul, 2010.

ÇAVDAR, Tevfik, *Millî Mücadele Başlarken Sayılarla "...Vaziyet ve Manzara-î Umumiye"*, Milliyet Yayınları, Basım Yeri Yok, 1971.



DEMOKRAT PARTİ'NİN MUHALEFET YILLARINDA TÜRKİYE BÜYÜK
MİLLET MECLİSİ'NDE YAPILAN MÜZİK TARTIŞMALARI (1945-1950)
MUSIC DISCUSSIONS AT THE TURKISH GRAND NATIONAL ASSEMBLY
DURING THE YEARS OF DEMOCRATIC PARTY ' OPPOSITION

DİLŞEN İNCE ERDOĞAN

Prof. Dr. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Prof. Dr. Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Science and Letters, Department of History

 <https://orcid.org/0000-0001-6669-5966>

ESRA ÇETİN

Öğr. Gör. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Güzel Sanatlar Eğitimi, Müzik Öğrt. Bölümü
Lecturer, Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Education

 <https://orcid.org/0000-0002-0564-7095>

Atıf / Citation

** 2020. "Demokrat Parti'nin Muhalefet Yıllarında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Yapılan Müzik Tartışmaları (1945-1950)". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 615-635

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 23.08.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 20.11.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4286>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  **iThenticate** programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

DEMOKRAT PARTİ'NİN MUHALEFET YILLARINDA TÜRKİYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİ'NDE YAPILAN MÜZİK TARTIŞMALARI (1945-1950) MUSIC DISCUSSIONS AT THE TURKISH GRAND NATIONAL ASSEMBLY DURING THE YEARS OF DEMOCRATIC PARTY ' OPPOSITION

DİLŞEN İNCE ERDOĞAN- ESRA ÇETİN

Öz

Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de oldukça zorlu ve ağır şartlar altında yaşanan II. Dünya Savaşı yılları ekonomik, siyasi ve sosyal alanlar başta olmak üzere toplumu etkileyen tüm alanlarda değişimin ve kırılmaların olduğu bir dönem olmuştur. Özellikle 1940’lı yılların başından itibaren başlayan ve 1945’de savaşın sona ermesiyle siyasi olarak yeniden şekillenen dünya düzeni içerisinde, Avrupa’daki tek parti iktidarları sona ererken, Türkiye’de de tek partiden çok partili hayata geçiş hızlanmıştır.

Savaş sonrası CHP’deki parti içi muhalefet ve halkın CHP’nin uzun yıllar süren parti programına tepkisi yeni partilerin doğmasına sebep olmuştur. Halkın en çok destek verdiği Demokrat Parti ise 1946 genel seçimlerinde 65 milletvekili ile Türkiye Büyük Millet Meclisi’ne girmiştir. Demokrat Parti’nin ana muhalefet partisi olarak meclise girmesiyle, 1945 yılına kadar tek parti iktidarı tarafından uygulanan kültür ve müzik politikaları açık açık eleştirilmeye başlanmış ve Türkiye Büyük Millet Meclisi şiddetli tartışmalara sahne olmuştur. Sadece batı müziği referans alınarak uygulanan müzik politikaları, muhalefet ile birlikte bürokratları olduğu kadar toplumu da ikiye bölmüştür. Bu bölünme sanatçıları ve dönemin yayın hayatını da etkilemiş, Batı müziği-Türk müziği, -diğer bir deyişle- alafanga-alaturka tartışmaları, dönemin basınında da yer bulmuştur.

Bu çalışmada Demokrat Parti’nin muhalefet yılları olan 1946-1950 arasında mecliste yaşanan müzik tartışmaları TBMM Zabıt Cerideleri incelenerek ele alınacaktır. Ayrıca değerlendirme yapılırken konu ile ilgili tetkik eserlerden ve yardımcı kaynaklardan da yararlanılacaktır. İktidar-muhalefet ilişkileri kapsamında da ele alınacak olan tartışmalar üzerinden dönemin müzik algısı belirlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Demokrat Parti, Muhalefet Yılları, Müzik Tartışmaları, Alaturka, Alafanga.

Abstract

As in all the world that experienced in Turkey also under very challenging and harsh environments. The years of The World War II have been a period of change and rupture in all areas affecting the society, especially in economic, political and social fields. In particular, starting from the beginning of the 1940s and politically by the end of the war in 1945, in a reshaped world order, end one-party rule in Europe drew to a close in Turkey has accelerated transition in a multi-party life.

In the post-war period, the CHP’s internal opposition and the public’s reaction to the CHP’s long-term party program has led to the emergence of new parties. The People’s Democratic Party with 65 deputies gave the most support in the 1946 general elections to the Grand National Assembly of Turkey has entered. The entry into parliament as the Democratic Party’s main opposition party, music, culture and policies implemented by the one-party rule until 1945, began to be criticized openly and Grand National Assembly of Turkey has been the scene of fierce debate. Music policies applied only with reference to western music have divided the society as well as bureaucrats as well as the opposition. This division has influenced the artists and the broadcasting life of the period, as well as Western Music-Turkish Music, in other words, alaturca-alafanga.

In this study, the music debates in the Grand National Assembly of Turkey between the years 1946-1950, which is the opposition years of the Democratic Party will be examined by examining the Parliamentary Pulses. In addition, the study will also benefit from the examination and auxiliary sources. In the context of power-opposition relations, the perception of music of the period will be tried to be determined through the discussions.

Key Words: Democratic Party, Years of Opposition, Music Discussions, Alaturka, Alafanga.

Structured Abstract

After the Second World War, the political conjuncture occurring all over the world has accelerated the transition to multi-party system in Turkey. The Democratic Party (DP), which was established during this period and joined the parliament in the 1946 elections, began to criticize the Republican People's Party's (CHP) single party power, which lasted for 27 years. Criticism included not only political and economic issues, but also culture and especially music policies. The basis of the debates on the agenda of the parliamentary budget discussions was the comparison of Alaturca (the Turkish style) and Alafranga (the European style) music, increasing number of Turkish music broadcasting hours on the radio, the low wages received by radio artists, and the lack of understanding of the Western music by the public. In addition to these issues, it was discussed that the composers called the Turkish Five should be supported by the Ministry of National Education, and studying abroad for children, who were found to be gifted in music such as İdil Biret and Suna Kan, was also discussed and "The Law on Students to be Sent to Foreign Countries" No. 1416 was enacted.

The music discussions came to the agenda for the first time in the TBMM's (Grand National Assembly of Turkey) seven-month budget law draft 1945 and the budget commission report negotiations, members of parliament (MP) like Siirt MP Saffet Tuncay, Coruh MP Mazhar Müfit Kansu, Yozgat MP Süleyman Sırrı İçöz, Afyon Karahisar MP İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Ankara MP Mümtaz Ökmen and Konya MP Dr. Osman Şevki Uludağ all stated that Turkish music was given less place in radio broadcasts compared to Western music. The same issue was brought to the agenda by Gaziantep MP Cemil Sait Barlas, Konya MP Osman Şevki Uludağ, Kastamonu MP Dr. Mehmet Fahrettin Ecevit, Coruh MP Mazhar Müfit Kansu, Afyon Karahisar MP Berç Türker, Icel MP Hamdullah Suphi Tanrıöver and Bursa MP Muhittin Baha Pars during the budget negotiations for the year 1946 of the General Directorate of Press and Publications held in the 14th session of the Turkish Grand National Assembly on 19 December 1945. Especially Konya MP Osman Şevki Uludağ criticized the inadequacy of the wages received by the vocal artists and instrumentalists working on the radio and their abuse on the radio.

The first debate of 1946 was conducted regarding news about İdil Biret in Ulus Newspaper by Kırklareli MP Dr. Fuat Umay in the 29th Reunion dated January 28th, 1946. Umay emphasized that the 5-year-old İdil Biret, who is gifted in piano, should be trained abroad by the Ministry of National Education. İdil Biret's outstanding talent in the piano has attracted the attention of President İsmet İnönü, and the necessary steps have been taken by the Presidency and the Ministry of National Education.

Another meeting in which music was brought up was the 21st session of the Turkish Grand National Assembly on 23 December 1946. İsmail Hakkı Baltacıoğlu, the MP of Kırşehir, took the floor during the budget negotiations of the Ministry of National Education and requested the establishment of the Turkish Academy of Music and Theatre.

Another session when the issue of music raised was the meeting of the Turkish Grand National Assembly on 27 December 1947. While Urfa MP Suut Kemal Yetkin stating his views on propaganda, he also expressed that we have great works in music, and that no expense should be avoided to exhibit the works of our young composers abroad. On the other hand, at the 26th session of December 29, 1947, Bursa MP Muhittin Baha Pars, who took the floor during the discussion of the budget of the Ministry of National Education, talked about the artists working on the radio, including the composer Ahmet Adnan Saygun and the oratorio he composed, he also requested the Ministry to support these young people.

Another music debate of the period was brought up by Bursa MP Muhittin Baha Pars and Urfa MP Suut Kemal Yetgin during the Budget Talks held at the 51st session of the Turkish Grand National Assembly on 20 February 1950. The concert in Istanbul by Cemal Reşit Rey, Ulvi Cemal Erkin, Necil Kazım Akses and Ahmet Adnan Saygun was praised and the wages of these musicians was requested to be raised from the Ministry of National Education and the government.

In conclusion, there were a number of parliament members who stated their views in Turkish Grand National Assembly on music matter; Gaziantep MP Cemil Sait Barlas, Konya MP Osman Şevki Uludağ, Kastamonu MP Dr. Mehmet Fahrettin Ecevit, Çoruh MP Mazhar Müfit Kansu, Afyon Karahisar MP Berç Türker, Yozgat MP Süleyman Sırrı İçöz, İçel MP Hamdullah Suphi Tanrıöver and Bursa MP Muhiittin Baha Pars, Samsun MP Yakup Kalgay Urfa MP Suut Kemal Yetkin, Kırklareli MP Dr. Fuat Umay, Ankara MP Mümtaz Ökmen, Kırşehir MP İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Seyhan MP Sinan Tekelioğlu, Maraş MP Dr. Kâmil İdil and Kırşehir MP Sahir Kurutluoğlu. The basis of the criticism was the dilemma of Turkish music and Western music. MPs such as Saffet Tuncay, Mazhar Müfit Kansu, Süleyman Sırrı İçöz and Berç Türker stated that Turkish Music is at least as valuable as Western Music, while Hamdullah Suphi Tanrıöver, Mümtaz Ökmen and İsmail Hakkı Baltacıoğlu claimed that Western music is superior to Turkish Music. Osman Şevki Uludağ and Cemil Sait Barlas emphasized that Turkish music should be reworked and handled in time. As can be seen, it is quite difficult to say that the MPs are in full agreement on the discussions about music held in the Turkish Grand National Assembly between 1945 and 1950.

Giriş

1946-1950 dönemi, Türkiye için daha önce Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF) ve Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) ile iki kez denenerek başarısız olan çok partili hayatın Demokrat Parti (DP) ile başarıya ulaştığı bir dönem olmuştur. 1923'den 1946'ya kadar 23 yıl aralıksız olarak iktidarda kalmayı başaran Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), özellikle II. Dünya Savaşı sırasında uyguladığı sosyoekonomik politikalar üzerinden hem parti içinde hem de halk nezdinde yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Eleştirilerin yanı sıra, savaş sonrası oluşan yeni dünya düzeni de Türkiye'de çok partili yaşama geçişi adeta zorunlu kılmıştır.

DP'nin kuruluşuna kadar gidecek olan süreç ilk kez 1945 yılı bütçe görüşmelerinde CHP içinden yapılan muhalefet ile başlamıştır. Meclis'e Ocak ayında sunulan ve 14 Mayıs 1945 tarihinde görüşülmeye başlanan Çiftçiye Topraklandırma Kanunu¹ görüşmelerinde ve daha sonra 21 Mayıs 1945 tarihinde yapılan bütçe görüşmelerinde Celal Bayar, Adnan Menderes, Refik Koraltan, Feridun Fikri Düşünsel, Emin Sazak ve Hikmet Bayur gibi bazı milletvekilleri hükümeti sert bir dille eleştirmiştir.² 29 Mayıs'ta Mecliste yapılan 1945 yılı yedi aylık bütçe oylamasına 373 milletvekili katılmış, 368 kabul oyuna karşı, 5 ret oyu verilmiştir.³ Ret oyu veren milletvekilleri Adnan Menderes, Celal Bayar, Emin Sazak, Refik Koraltan ve Fuat Köprülü parti içi muhalif grup olarak ortaya çıkmıştır.⁴

Bu muhalif gruptan Emin Sazak haricindeki diğer dört milletvekili ayrıca 7 Haziran 1945 tarihinde, genel olarak daha çok demokrasi talebi, Meclisin denetlenebilmesi ve seçimlerin serbest olması gibi isteklerle "Dörtlülük Takrir"⁵ olarak bilinen bir önerge sunmuştur. 12 Haziran'da CHP Meclis Grubunda görüşülen önerge, önergeyi veren milletvekilleri dışında tüm CHP Meclis Grubu tarafından reddedilmiş, önerge sahiplerinden

¹ Çiftçiye Topraklandırma Kanunu hakkında detaylı bilgi için bkz., Cemil Koçak, *Türkiye'de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları (1945-1950)*, İletişim Yay., İstanbul, 2010, s. 171-206.

² Tefrik Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi (1839-1950)*, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2008, s.454-455.; Cem Eroğul, *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1998, s.27-28.

³ TBMM ZC, D.7, C.17, B.65, (29.05.1945), s.506.

⁴ Süleyman İnan, *Muhalefet Yıllarında Adnan Menderes*, Liberte Yay., Ankara, 2006, s.130.

⁵ CA, 490.1.572.2277.3; Mahmut Goloğlu, *Milli Şef Dönemi 1939-1945*, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2017, s.399-401.

Adnan Menderes, Fuat Köprülü ve Refik Koraltan partiden ihraç edilmiş, Celal Bayar ise Eylül ayında milletvekilliğinden, Aralık'ta da CHP'den ayrılmıştır.⁶ Yaşanan bu gelişmelerin kaçınılmaz sonucu olarak DP, Adnan Menderes, Refik Koraltan, Fuat Köprülü ve Celal Bayar tarafından 7 Ocak 1946 tarihinde kurulmuş, genel başkanlığına Celal Bayar getirilmiştir.⁷

DP'nin kurulmasıyla siyaset ve toplum arasındaki etkileşim de değişmeye başlamıştır. 1946 Genel Seçimleri ise bu değişimin gözlemlendiği ilk sınav olmuştur. Türk demokrasi tarihinde ilk kez seçimlerin tek dereceli yapılması ve seçimlerde birden çok partinin bulunması, siyaset sahnesine rekabetin artmasına buna bağlı olarak da siyasi sosyalleşmenin hem hızlanmasına hem de çoğalmasına yol açmıştır.⁸ 1946 seçimleri 21 Temmuz'da, açık oy gizli tasnifle ve halkın %75'inin katılımıyla gerçekleşmiştir.⁹ Seçim sonuçlarına göre, CHP 465 sandalyeden 397'sini, DP 65'ini, bağımsız adaylar ise 3'ünü kazanmıştır.¹⁰ 1946 genel seçiminin baskı altında yapıldığı ile ilgili genel bir görüş birliği olmakla birlikte iktidar ve muhalefet arasındaki ilişkiler daha en başından itibaren sorunlu başlamıştır.¹¹

1. Müzik Tartışmalarının Kökeni: Tek Parti Dönemi Garp Musikisi-Şark Musikisi İkilemi

Millî Mücadele'nin kazanılmasından sonra 1923'de kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde, siyasi, ekonomik ve kültürel tüm sahalarda altyapısal iktidarı kurma ve yayma çalışmalarına yoğunlaşmıştır.¹² Yapılmaya çalışılan bu yeni girişimler ile toplum üzerinde gerekli olan değişim ve dönüşümler gerçekleştirilmiştir. Cumhuriyet'in devraldığı, Osmanlı'ya oranla nispeten daha homojenleşmiş olan nüfus, ulus devletin kuruluş sürecinde milli kimlik hedefine doğru yönlendirilmiş ve ulusun tarihsel ve kültürel yapısı yeniden ele alınıp, tanımlanmıştır. Cumhuriyetin ilk 10-15 yılında amaç bu hedefin tesisi ve Batı uygarlığı düzeyine ulaşmaktır. Cumhuriyet'in kurulmasından hemen sonra 1924 yılında uygulamaya konulan Türk İnkılabı ve onun en önemli basamaklarından birisi olan müzik inkılabı, milli bir çizgide gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.¹³

⁶ CA, 490.1.0.0.5.27.17; CA, 490.1.0.0.6.28.7; CA, 490.1.0.0.572.2277; M. Serhan Yücel, *Demokrat Parti*, Ülke Kitapları, İstanbul, 2001, s.49-50.

⁷ Mahmut Goloğlu, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi-IV 1946-1950 Demokrasiye Geçiş*, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2013, s. 38.

⁸ Ensar Yılmaz, *Türkiye'nin Demokrasi'ye Geçiş Yılları 1946-1950*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2008, s.209-210. Bu konuda ayrıca bk. Osman Akandere, "1946 Seçimleri ve Sonuçları Üzerine İktidar ve Muhalefet Partileri Arasında Tartışmalar I", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C.26, S.76, Mart 2010, s. 459-460.

⁹ Mustafa Çufalı, *Türkiye'de Demokrasiye Geçiş Dönemi (1945-1950)*, Ebabel Yayıncılık, Ankara, 2004, s.79.

¹⁰ https://global.tbmm.gov.tr/docs/secim_sonuculari/secim3_tr.pdf. (Erişim Tarihi:22.07.2019)

¹¹ Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, s.153.; Orhan Cemal Fersoy, *Bir Devre Adımı Veren Başbakan Adnan Menderes*, İstanbul, 1971, s. 167. 1912'de yapılan "sopalı seçimler" den sonra Türk demokrasi tarihinde 1946 seçimleri "usulsüz seçimler" olarak kaydedilmiştir. Taylan Koç, *Ana Hatlarıyla Türkiye'de Siyasal Hayat*, Karahan Kitabevi, Adana, 2013, s.111.

¹² Özgür Balkılıç, *Cumhuriyet, Halk ve Müzik Türkiye'de Müzik Reformu (1922-1952)*, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, s.19.

¹³ Gönül Paçacı, "Cumhuriyet'in Sesli Serüveni", *Cumhuriyet'in Sesleri*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s.13.

Atatürk'e göre Türk İnkılabı, Osmanlı Devleti'nin elinde bulunan siyasi iktidarın "Milli egemenliğe" devredilmesiyle başlayan, fakat daha geniş hedefleri gözeterek ve sürekli olarak devam eden bir dönüşüm hareketidir.¹⁴ Bu dönüşümü gerçekleştirirken de Ziya Gökalp'in görüşleri etrafında şekillenen kültürel reformlar, toplumu bir arada tutacak ve tek bir duygu etrafında toplayacak şekilde uygulamaya konulmuştur. Bu reformların temel amacı, "Yüksek Batı Kültürünü" halka aşlamaktır. Osmanlı kültürünün aksine bu kültür, Türk'ün gerçek kültürü olarak tarif edilmiştir.¹⁵ Dolayısıyla, Ziya Gökalp'in fikir ve düşünceleri Cumhuriyetin yapılanma döneminde resmi kültür ideolojisinin dayandığı temel prensipler haline gelmiştir. Gökalp'in öne sürdüğü "Milli Musiki" görüşü, Cumhuriyetin başlangıç yıllarında benimsenmiş olan müzik anlayışına ve politikasına da açıklık getirmiştir. Gökalp, müzik ile ilgili düşüncelerini;

"Avrupa musikisi girmeden evvel memleketimizde iki musiki vardı. Bunlardan biri Farabi tarafından Bizans'tan alınan Şark Musikisi, diğeri eski musikinın devamı olan halk melodilerinden ibaretti. Bugün işte bu üç musikinın karşısındayız. Şark Musikisi, Garp Musikisi, Halk Musikisi. Acaba bunlardan hangisi bizim için millidir? Şark Musikisininin hem hasta hem de gayri milli olduğunu gördük. Halk Musikisi harsımızın, Garp Musikisi de yeni medeniyetimizin musikisi olduğu için her ikisi de bize yabancı değildir. O halde Milli Musikimiz memleketimizdeki Halk Musikisi ile Garp Musikisininin imtizacından doğacaktır. Halk Musikimiz birçok melodiler vermiştir. Bunları toplar Garp Musikisi usulünce armonize edersek hem milli hem de Avrupai bir musikiye malik oluruz." şeklinde belirtmiştir.¹⁶ Gökalp'e göre Şark Musikisi yani Osmanlı dönemi Türk Musikisi, Bizanstan alınmıştır yani bize ait değildir ve de hastadır. Öyleyse Cumhuriyet'in müzik politikaları Türk Müziği üzerine inşa edilemez, çünkü bu müzik bizi yansıtmamaktadır, dolayısıyla gayr-i millidir. Atatürk'te Gökalp'in fikirlerinden etkilenmiş ve bu fikirler devletin müzik politikasını şekillendirmede oldukça etkili olmuştur.¹⁷

Cumhuriyet kadrolarının Musiki İnkılabıyla yapmak istediği köklü değişim ve dönüşümler üç temele oturtulmaya çalışılmıştır. Bunlar Osmanlı müziğini inkâr ve reddetme, yüksek Batı kültürünün kanıtı olan Klasik Batı Müziğini benimseme ve bizim gerçek müziğimiz olan ve tamamen bizi yansıtan Halk Müziği uygulamalarıdır. Musiki İnkılabı, Gökalp'in fikirlerinin yanı sıra Türk Tarih Tezi ve Güneş- Dil Teorisi'ne de dayandırılmıştır.¹⁸ Türk ulusuna yabancı olan bu müzik, Türk'ün yüksek ve soylu karakterini yansıtmamaktadır. Oysaki Halk Müziği bizim "soylu ve yüksek seciyemizle" uyumludur. Bu bağlamda, Türk milleti için ortak bir tarih ve ortak bir dil yaratma iddiası içinde oluşmuş

¹⁴ Salih Akkaş, *Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Kültür ve Müzik Politikaları (1923-2000)*, Sonçağ Yayınları, Ankara, 2015, s.30.

¹⁵ Balkılıç, a.g.e., s.20.

¹⁶ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972, s.145-147; Cem Behar, "Ziya Gökalp, Mahmut Ragıp ve Klasik Türk Musikisi", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C.5, İletişim Yayınları, İstanbul, s.1225.

¹⁷ Balkılıç, a.g.e., s. 22-23.; Salih Akkaş, a.g.e., s. 36-38.; Şenol Durgun, *Devletçi Gelenek ve Müzik*, Alter Yay., Ankara, 2005, s. 79.

¹⁸ Türk Tarih Tezi ile daha ayrıntılı bilgi için bk. Etienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, Çev. Ali Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006. Füsun Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

kültür ve müzik politikaları da bu doğrultuda şekillendirilmeye çalışılmıştır.¹⁹ Haliyle resmî ideolojiye paralel olarak hareket eden sanat ve müzik, siyasal otoritenin kendisinden beklediği talepleri yerine getirebilmek için içeriğini ve formunu anlaşılır bir dile dökerek, yeni kültürel değerlerin yaygınlaştırılmasında bir araç olarak ortaya çıkmıştır. Diğer bir deyişle yeni kültür politikası kendi amaçlarını gerçekleştirmek için sanata başvururken, sanat da kültür politikasına göre şekillenmiştir. Sanatsal formasyonun endekslendiği kültür politikasının, sanatın yaygınlaştırılmasında da rol oynaması, etkileşimin derecesini de arttırmıştır.²⁰

1930'lu yıllara gelindiğinde ise müzik politikalarının daha belirgin bir hal alması alaturka-alafranga tartışmalarını beraberinde getirmiştir. İktidarın Batı Müziği yanlısı değerlendirmeleri, müzik çevrelerini de Milli Musiki konusunda farklı yaklaşımlara itmiştir. Milli Musiki konusunda iktidarın ve dönemin müzik aydınlarının değerlendirmesini yapan dönemin müzikbilim uzmanı ve müzik eleştirmeni Mahmut Ragıp Gazimihal (Köseihal)²¹, bu yaklaşımın “*Milli*” sözcüğünü suiistimal ettiğini vurgulamış, iktidarın bu tavrının bestecileri de “...uyulması gereken inhisari bir yola” sürüklediğini belirterek, bu durumun sanatsal özgürlük ve yaratıcılığı kısıtladığını savunmuştur.²² Gazimihal, Milli Musikiyi yaratırken üç kurala sadık kalınması gerektiğini belirtmiş, bu düşünceleri ile Ziya Gökalp'ten daha farklı bir bakış açısı getirmeye çalışmıştır. Gazimihal, Anadolu Türkülerinin en bakir ve kıymetli olanlarını seçip, armonileştirmeyi, Anadolu musikilerinden alınma tema ve motifleri esas alarak bin bir şekilde eserler yazmayı ve şahsi eserlerde tamamen Türk kalmayı savunmuştur.²³

Alaturka-Alafranga tartışmalarına bilimsel veriler ve kanıtlarla katılan bir başka müzik adamı ise Hüseyin Sadettin Arel²⁴ olmuştur. Arel, Türk Musikisinin Acem, Bizans ve

¹⁹ Şerafettin Turan, *Türk Devrim Tarihi-IV Çağdaşlık Yolunda Yeni Türkiye*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1999, s.109-112, Akkaş, a.g.e., s.35.

²⁰ Şenol Durgun, *Türkiye'de Devletçi Gelenek ve Müzik*, Binyıl Yayınevi, Ankara, 2010, s.81.

²¹ 27 Mart 1900 yılında İstanbul'da doğan Mahmut Ragıp Kösemihal, müziğe 5 yaşında keman çalarak başlamış sonra Musiki-i Osmani Mektebine gitmiştir.1921 yılında Berlin Stern Konservatuvarı'na devam eden Kösemihal, birçok hocadan Batı Müziği dersleri almıştır.1923'den 1925'e kadar Galatasaray Lisesi ve İstanbul Kız Lisesinde müzik öğretmeni olarak çalışmış daha sonra 3 yıllığına Paris'e giderek dönemin müzik kaynaklarına yerinde ulaşma fırsatı bulmuştur.1928 yılında tekrar yurda dönmüş, İstanbul Belediye Konservatuvarı'nda ve Ankara Musiki Muallim Mektebi'nde görev yapmıştır. 1947'den itibaren Londra'daki International Folk Music Council'in muhabirliğini de yapan Kösemihal' in ismi birçok uluslararası ansiklopediye girmiştir. “Balkanlar'da Musiki İlerleyişi” ve “Türkiye- Avrupa Musiki Münasebetleri” adlı çok önemli kitaplar yayımlanmış, sayısız makaleleri ile Türk folkloruna çok önemli hizmetler sunmuştur. Bahattin Kahraman, Cansevil Tebiş, *Mahmut Ragıp Gazimihal'den Seçme Müzik Makaleleri-II*, Müzik Eğitimi Yayınları, Ankara, 2014, s.11-14.

²² Füsün Üstel, “1920'li ve 30'lu Yıllarda Milli Musiki ve Musiki İnkılabı”, *Defter*, 1994, s.49.

²³ Kösemihal' den akt. *Cumhuriyet'in Sesleri*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s.129.

²⁴ Hüseyin Sadettin Arel, müziğe 10 yaşlarında bir gayri müslimden mandolin dersleri alarak başlamış, daha sonra İzmir'de Şeyh Cemal Efendi'den ud ve Türk Müziği öğrenmiştir. 16 yaşında İstanbul'da Udi Şekerci Cemil Bey'den ve farklı hocalardan ney, nısıfiye, girift, keman, kemençe, viyola, viyolonsel ve piyano dersleri almıştır. 1907-1909 yılları arasında, Edgar Manas'tan armoni, kontrpuan ve fûğ öğrenmiştir. Batı Müziği eğitiminin yanında Tasavvuf Müziğiyle de ilgilenmiştir. Mevlevi Musikisinde hocası Şeyh Hüseyin Fahreddin Dede ile çalışmış, 1924 yılına kadar Mevlevihane'ye gitmeye devam etmiştir. Kurtuluş Savaşı yıllarını İstanbul'da geçiren Arel'in konağı düşman işgaline uğramış ve ailece konaktan dışarı atılmışlardır. Bu olay onu çok etkilemiştir. Cumhuriyet'in ilan edildiği gün ailesi ile birlikte İzmir'e dönen Arel, buraya yerleşerek büyük bir avukatlık bürosu açmıştır. 5 yıl sonra İstanbul'a dönen ve burada da avukatlık bürosu açarak hayatını avukatlıkla sürdüren Arel Siroz hastalığına

Araplardan alındığı iddialarına, adı geçen milletlerin müziklerini en ince ayrıntısına kadar inceleyerek çürütmüştür. İleri sürülen iddiaların tamamına bilimsel cevaplar vererek Türk Musikisi üzerindeki birçok kuşkuğu da ortadan kaldırmıştır.²⁵ Hüseyin Sadettin Arel, Türk Müziğinin geleneksel olarak teksesli icra edilmesinin yanında, modern bir ülke sanatının gereklerinden olduğunu düşündüğü çokseslilik kavramının bu müziğe girmesi gerektiğini savunarak, bu düşünceleri doğrultusunda da Türk Müziği çalgıları için birçok makamsal ve çoksesli eserler bestelemiştir. Cumhuriyet döneminde modernleşmeci müzik anlayışının temsilcilerinden olan Arel, çokseslilik kavramını Türk Müziği içerisinde ve onun unsurları ile savunmuş ve uygulamalar yapmıştır. Başka bir deyişle, Türk Müziğinin kendi kimliğinden koparılmadan geliştirerek Batı kültürünün seviyesine çıkarılması gerektiği üzerinde ısrarla durmuştur.²⁶ Türk Müziğinin, kendisine göre “fakir” kalmasının en önemli sebebi olarak tahsilli insanların ve müzisyenlerin olmamasını öne süren Arel, bunun sebebinin medeniyetin ilerlemesini takip edemeyişimiz olarak belirtmiştir.

1940'lı yıllardan itibaren ise, milli kültür politikası yerini hümanist kültüre²⁷ bırakmıştır. Özellikle Hasan Ali Yücel'in Millî Eğitim Bakanlığı dönemi bu politikanın yerleşme ve yaygınlaşmasında büyük bir rol oynamıştır. Bu hümanist eğilim, kültür ve eğitim alanlarına paralel olarak müzik politikalarına yansımış, dönemin siyasetçileri ve bürokratları tarafından da önemsenmiştir. Müziğin, toplumun kimliğinde belirleyici bir rol oynaması, Batılı bir toplumun Batılı bir müziğe sahip olması gerektiğini düşündürmüştü ve müziğin temeline ve örgüsüne müdahale edilerek değiştirilmeye çalışılmıştır.²⁸ Belli ideolojilerin ve siyasetin gölgesinde kalarak toplumdan gitgide ayrılan ve kopan müzik; değişmek, gelişmek ve dönüşmek için kendine gerekli olan dirimsel ışığa ulaşamamıştır.²⁹

Cumhuriyetin ilk yıllarından 1946'ya kadar gelinen dönemde tek parti dönemi iktidarlarının müzik politikaları, genel olarak Ziya Gökalp çizgisine dayanmıştır. 1930'lu yıllarda başlayan kültürel seferberlik birçok alanda uygulanmaya çalışıldığı gibi, müzik politikaları üzerinde de uygulanmaya başlanmıştır. Fakat müzik inkılabı genel olarak istenilen düzeyde gerçekleşmemiştir. Bu durumun bileşenleri arasında iktidarın müzik inkılabı olarak dile getirdiği “*Millî Musiki*” yi uygulayacak olan müzik adamlarının sayıca yetersiz olması ve halkın müzik algısının ve beğenisinin yok sayılıp, bir anda yönlendirilmeye çalışılması gösterilebilir. İktidar partisi, ilim ve fennin gereği olarak Batı Müziğini benimsemiş bir nevi halka rağmen halkçılık yaparak konuyu halkın sanatsal beğenisini yükseltme söylemiyle meşrulaştırmaya çalışmıştır.³⁰

tutulduktan kısa bir süre sonra 6 Mayıs 1955 Cuma günü vefat etmiştir. Yılmaz Öztuna, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi-1*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990; Önder Özkoç, *Hüseyin Sadettin Arel'in Çokseslilik Üzerine Olan Düşünceleri ve Prelude İsimli Eserinin İncelenmesi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2012, s.4.

²⁵ Hasan Celal Güzel, “En Eski ve En Zengin Müzik: Türk Musikisi”, *Yeni Türkiye Türk Musikisi Özel Sayısı*, Yeni Türkiye Yayınları, 2014, Ankara, s.35.

²⁶ Akkaş, *a.g.e.*, s.595.

²⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Işıl Çakan Hacıbrahimoğlu, *Cumhuriyet ve Hümanizma Algısı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2012.

²⁸ Mümtaz Levent Akkol, *Türkiye'deki Modernleşme Sürecinde Müzik*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2008, s.28-29.

²⁹ Akkol, *a.g.t.*, 28-29.

³⁰ Güneş Ayas, *Musiki İnkılabı'nın Sosyolojisi Klasik Türk Müziği Geleneğinde Değişim ve Dönüşüm*, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2014, s.260.

2. TBMM’de Türk Müziği Üzerine Yapılan İlk Tartışmalar: 1945 Yılı Meclis Bütçe Görüşmeleri

Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren gerek halkın gerekse müzisyen ve bestecilerin üzerinde çokça tartıştıkları konulardan olan Garp Müziği ve Şark Müziği polemigi, TBMM’nin 1945 yılı yedi aylık bütçe kanun tasarısı ve bütçe komisyonu raporu görüşmelerinde milletvekillerinin de konuya dahil olmasıyla farklı bir boyut kazanmıştır. TBMM’nin 22 Mayıs 1945 tarihli 59.oturumunda Basın ve Yayın Genel Bütçe görüşmelerinde Siirt Milletvekili Saffet Tuncay, Çoruh Milletvekili Mazhar Müfit Kansu, Yozgat Milletvekili Süleyman Sırrı İçöz, Afyon Karahisar Milletvekili İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Ankara Milletvekili Mümtaz Ökmen ve Konya Milletvekili Dr. Osman Şevki Uludağ söz istemiş ve radyo yayınlarında Türk Musikisi saatlerinin arttırılması konusundaki fikirlerini söylemişlerdir.³¹

Konuyu ilk olarak gündeme getiren Siirt Milletvekili Saffet Tuncay, her ülkenin radyo yayınlarında Milli Musikisinin büyük bir payı olduğunu ve Türkiye’de de radyoda Türk Musikisi saatlerine daha geniş yer verilmesi gerektiğini vurgulamıştır.³² Daha sonra söz alan Çoruh Milletvekili Mazhar Müfit Kansu, Saffet Tuncay’ın sözlerini desteklemiş ve Türk Musikisi üzerine propaganda yapıldığını Türk Musikisinin Batı Musikisinden daha değersiz olmadığını, bu tespitin bizzat Avrupalı müzik uzmanları tarafından yapıldığını söylemiş ve Atatürk ile olan bir anısını; *“Tahattur buyurursunuz ki bir sıra Atatürk zamanında alaturka radyodan kalkmış idi. En nihayet bir gün Tanburacı Osman Pehlivan geldi bir hava çaldı. Atatürk ağlamağa başladı. Sebebini sordum, niye ağlamıyayım dedi, anamı hatırladım, bu anamın şarkısı bizim binbir hatıramız vardır. Alaturkayı kaldıramayız dedi. Annem beni ninni ile büyüttü. Bethofenle değil. Bunun üzerine tekrar alaturkanın çalınmasına müsaade etti.”* şeklinde anlatmıştır.³³ Aynı konuyla ilgili kürsüye gelen Yozgat Milletvekili Süleyman Sırrı İçöz de radyoda yayınlanan programların Türk ruhunu tatmin etmediğini ve Türk Musikisinin İngiliz ve Mısır radyolarında arandığını söylemiş, Türk Musikisinin radyoda daha geniş yer bulmasını Basın ve Yayın Umum Müdürlüğü’nden talep etmiştir.³⁴

Süleyman Sırrı İçöz’den hemen sonra söz alan Afyon Karahisar Milletvekili İsmail Hakkı Baltacıoğlu ise konunun alaturka-alafranga ayrımı olmadığını radyoda yapılan musiki yayınlarının insani, diriltici, milli ve kültürel olması gerektiğini savunmuştur. Baltacıoğlu sözlerini; *“... Musikimizin Garp Musikisinden ve Garp Musikisi tekniğinden üstün olduğuna gelince; bu noktai nazara iştirak edemem. Evet, Türk Musikisinde melodi vardır. Fakat teknik üstünlük yoktur. Zenginlik itibariyle melodi itibariyle üstün tarafları vardır. Teknik itibariyle geridir. Rus, İngiliz ve Amerikan musikisinde olduğu gibi, bizim musikimiz de milli vicdanın melodileri vardır. Buradakiler işittiği zaman bir Avrupalı işittiği zaman anlayacak ve musikimiz ikilikten kurtulacaktır. O halde Genel Müdürden saf havaların radyoda çalınmasına devam etmesini dileriz. Bazı adi havalar da var. Bazıları kedi miyavlamasına benziyor amma o zaman düğmeyi çeviriyoruz. O Garp havaları dinlemek isteyen plağı çevirir*

³¹ TBMM ZC, D.7, C.17, B.59, (22.05.1945), s.248-259.

³² TBMM ZC, D.7, C.17, B.59, (22.05.1945), s.251.

³³ TBMM ZC, D.7, C.17, B.59, (22.05.1945), s.254.

³⁴ TBMM ZC, D.7, C.17, B.59, (22.05.1945), s.255.

ve sıçrar. Biz radyolarımızda değer taşıyan havalarımızı çalalım.” diyerek sonlandırmıştır.³⁵ Aynı oturumda söz alan Ankara Milletvekili Mümtaz Ökmen, Türk Musikisinin gelişmesi için garp tekniğine zaruri bir ihtiyaç olduğunu, TBMM’de yapılan bu tartışmalar sonucu Garp Musikisinin yayın saatlerinin azaltılmaması gerektiğini belirtmiştir.³⁶ Daha sonra söz alan Konya Milletvekili Dr. Osman Şevki Uludağ da Türk Musikisinin yeni ihtiyaçlara göre işlenmesi gerektiğini, garp usulünü kullanarak yeni Türk Müziği eserlerinin oluşması için bir yarışma yapılmasını önermiştir. Türklerinde Almanlar, Ruslar ve İtalyanlar gibi musikiye kendi damgasını vurabileceğini söylemiştir.³⁷

Garp Müziği-Şark Müziği tartışmalarıyla ilgili olarak TBMM’nin 19 Aralık 1945 tarihli 14.oturumunda yapılan 1946 yılı Basın Yayın Genel Müdürlüğü bütçe görüşmeleri sırasında aralarında Gaziantep Milletvekili Cemil Sait Barlas, Konya Milletvekili Osman Şevki Uludağ, Kastamonu Milletvekili Dr. Mehmet Fahrettin Ecevit, Çoruh Milletvekili Mazhar Müfit Kansu, Afyon Karahisar Milletvekili Berç Türker, İçel Milletvekili Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Bursa Milletvekili Muhittin Baha Pars gibi isimler söz almış konuyu tekrar gündeme getirmiştir.³⁸ İlk olarak söz alan Gaziantep Milletvekili Cemil Sait Barlas, basın-yayın özgürlüğü konusundaki düşüncelerini dile getirmiştir. Konuşmasının devamında radyo yayınlarına değinmiş, radyoda düzenli olarak yapılan Garp Musikisi yayınlarının halkın musiki terbiyesini yükseltmesi bakımından oldukça faydalı olduğunu söylemiştir. Sözlerinin devamında radyoda yapılan müzik yayınlarına bazı eleştiriler getirmiş, garpta bile Halk Müziğine önem verildiğini, Türk halkının radyoda yayınlanan Garp Musikisinden bir şey anlamadığını, halkın türkü dinlemek istediğini ve özellikle davul-zurna aradığını ifade ederek; “Radyoyu zaman zaman halk türkülerıyla, pehlivan havalariyle süslemelidir. Garp Musikisine ayrılan saatler yine kalsın. Klasik Şark Musikisi de ihmal edilmemelidir. Ben, dolaştığın yerlerde dikkat ettim. Halk cenup radyolarını aramaktadır. Bunu aratmayalım” demiştir. Barlas, resmî tatil günleri, dini bayramlar ve nüfus sayımının yapıldığı günlerde radyo yayınlarının halka hitap etmesi gerektiğini vurgulayarak konuşmasını sonlandırmıştır.³⁹

Cemil Sait Barlas’tan sonra söz alan Konya Milletvekili Dr. Osman Şevki Uludağ, “Radyo Mesesi”nin memlekette hala halledilememiş bir konu olduğundan ve radyonun Türkiye’de aile kültürünün yerleşmesi bakımından çok önem taşıdığından bahsetmiştir. Radyoda Türk Musikisi ve Batı Musikisi icra eden müzisyen ve sanatçıların, aldıkları ücretlerin eşit olmamasından kaynaklanan birtakım sıkıntılar olduğunu söyleyen Uludağ, Cumhuriyet rejimine uymayan tek eserin Türk Musikisi olduğunu ve bu konuda birtakım düzenlemeler yapılması gerektiğini fakat yapılan düzenlemelerin tamamen aykırı ve yabancı olmamasının lazım geldiğini belirterek devam etmiştir. Türk Musikisinin bir medeniyetin ürünü olduğunu, Türk insanının bu medeniyetin oluşmasında büyük bir payı olduğunu ve bu payın feda edilmemesi gerektiğini de sözlerine eklemiştir.⁴⁰ Eleştirilerine radyoda Türk Müziği icra heyetlerinde bulunan bazı ses ve saz sanatçılarından radyodan yeterince para kazanamamasından dolayı istifaya ederek gazinolarda çalışması konusunda yapılan

³⁵ TBMM ZC, D.7, C.17, B.59, (22.05.1945), s.255.

³⁶ TBMM ZC, D.7, C.17, B.59, (22.05.1945), s.257.

³⁷ TBMM ZC, D.7, C.17, B.59, (22.05.1945), s.258.

³⁸ TBMM ZC, D.7, C.20, B.14, (19.12.1945), s.176-195.

³⁹ TBMM ZC, D.7, C.20, B.14, (19.12.1945), s.176-178.

⁴⁰ TBMM ZC, D.7, C.20, B.14, (19.12.1945), s.178-179.

dedikodulara değinerek devam eden Uludağ, bu dedikoduların birçoğunun doğru olmadığını, radyoda Türk Müziği sanatçılarında hem ücret hem de çalışma şartları konusunda kötü muamele yapıldığını vurgulamıştır. Ayrıca, Basın Yayın ve Matbuat Müdürlüğü'nün daha önce yaptığı, radyoda Milli Musiki yayın saatlerinin arttırıldığı konusundaki açıklamalarına da eleştiri getiren Osman Şevki Uludağ, radyo yayınları içerisinde Milli Musikinin yayın saatlerinin arttırılmış olmasına karşı kalitesinin düşürüldüğünü ifade etmiş ve TBMM'nin bu konuya çözüm bulması gerektiğini vurgulamıştır. Uludağ konuşmasını; “*Bu musiki meselesi memleket meselesidir. Nereye gidersem bana bakın memleket musikisi ne hale geldi diye yana yakula şikâyet edenler vardır. Ben bu şikâyetleri aksettirmek vazifesiyile heyeti celileye arz etmiş oluyorum.*” sözleriyle bitirmiştir.⁴¹

Aynı oturumda daha sonra söz isteyen Çoruh Milletvekili Mazhar Müfit Kansu, sözlerine Radyo Postası Dergisinin yayınlarındaki niteliksizliğe dikkat çekerek başlamış, konuyu musiki meselesine getirmiştir. 1943 yılında Cambridge Üniversitesi'nde musiki kürsüsünün açıldığını ve kürsünün başında görev yapan Prof. Dr. James Hopwood Jeans⁴², ın yazdığı ve Türkçe çevirisini Fizik Profesörü Salih Murat Uzdilek⁴³'in yaptığı “*İlmi Musiki*” adlı eseri ele alarak, Türk Musikisinin nazari anlamda çok yüksek olduğuna değinmiştir. Türk Musikisi icra eden sanatçıların ücretlerinin düşük olmasından değil, aşağılandıkları için radyodan ayrıldıklarından da bahseden Kansu, konuşmasının sonunda, halkın müzik zevkinin ve beğenilerinin dikkate alınarak radyodaki programların düzenlenmesi gerektiğini söylemiştir.⁴⁴ Afyon Karahisar Milletvekili Berç Türker de aynı oturumda aynı konu ile ilgili söz almış, her milletin kendine ait bir musikisinin olduğunu, Garp Musikisinin Milli Musiki olmadığını, Milli Türk Musikisinin asla kaybolmaması gerektiğini vurgulamıştır. Milli Musikiye sahip çıkılmaması durumunda bunun Türk milleti için utanç verici bir durum olacağından bahsetmiştir.⁴⁵

Yapılan konuşmaların ardından Basın ve Yayın Genel Müdürü Nedim Veysel İlkin eleştirilere cevap vermek için kürsüye gelmiştir. İlkin konuşmasında Türk Musikisi sanatçılara karşı herhangi bir ayırımın söz konusu olmadığını vurgulamış, eleman

⁴¹ TBMM ZC, D.7, C.20, B.14, (19.12.1945), s.179.

⁴² Evrenin her yerinde maddenin sürekli olarak oluştuğunu öne süren ilk İngiliz fizikçi ve matematikçi olan Hopwood Jeans, 11 Eylül 1877 tarihinde Londra'da doğmuş, 16 Eylül 1946 tarihinden Dorking Surrey'de ölmüştür. Astronomik teoride birçok yenilik yapan James, astronomi ile ilgili popüler kitapların yazarı olarak bilinir. <https://www.britannica.com/biography/James-Jeans>, (Erişim Tarihi: 19.08. 2019)

⁴³ Ord. Prof. Salih Murat Uzdilek (1891-1967), fizik, matematik, mekanik üzerinde uzmanlaşmasının yanı sıra müzikoloji ve müzik fiziği alanındaki çalışmalarıyla bilinmektedir. 1943 yılında İngiliz Profesör J. Jeans'ın “*İlim ve Musiki*” adlı eserini Türkçeye çevirmiş, eser İstanbul Konservatuarı tarafından basılmıştır. Türk Müziği ses sistemi üzerindeki çalışmalarını fizik ve logaritma ekseninde sürdürerek, Türk Müziği dizilerini yeniden şekillendirmiştir. Ayrıca Uzdilek, İstanbul Konservatuarında eseriyle aynı adı taşıyan bir konferans vermiş, Türk Müziği ses sistemiyle ilgili görüş ve bilgilerini içeren “İlim ve Musiki” başlıklı makalesi de Türk Musikisi Ansiklopedisi dergisinin 1 Kasım 1947 yılında çıkan sayısında yayınlamıştır. Yayınlanan makalenin başında Türk-Batı musikisi üzerindeki hararetli tartışmalara, “*Ben bir kompozitörünen hür ve müstebit bir sanatkar olduğuna inanandanım. Bu böyle olmakla beraber Türk dizisi ile, belki modilasyon ve pratik zorluklar istisna edilmek üzere, armoni yapılamayacağını iddia eden kompozitörlerin davalarını sübjektif mahiyetindeki sözlerinden ziyade ilmi yolda isbatını bekliyenlerdim.*” diyerek dâhil olmuştur. *Türk Musikisi Dergisi*, Marmara Basımevi, C.1/1, (1 Kasım 1947), s.4-5.

⁴⁴ TBMM ZC, D.7, C.20, B.14, (19.12.1945), s.184-185.

⁴⁵ TBMM ZC, D.7, C.20, B.14, (19.12.1945), s.185.

konusunda çeşitli sıkıntılar çektiklerini belirtmiş ve verilen ücretlerin de bütçe dâhilinde yapıldığını söylemiştir. Türk Musikisinin yayın saatlerinin azaltıldığına dair milletvekillerinin yaptıkları eleştirilere cevaben ise, önceki dönemde musiki yayınlarına 15 dakika daha eklendiğini ve bunun Garp Musikine ayrıldığını fakat son dönemde Tarihi Türk Musikisi ve Halk Musikisiyle ilgili iki program daha ilave edildiğini belirtmiştir. Halk Musikisinin Yurttan Sesler Programı⁴⁶ içinde toplandığını, 4-5 yıldır Halk Musikisi parçalarını toplamak için her yıl derleme gezileri yapıldığını, çalışmaların henüz çok yeni olduğunu ve zaman içinde daha verimli hale geleceğini belirtmiştir.⁴⁷

İlkin' den sonra tekrar söz isteyen Konya Milletvekili Dr. Osman Şevki Uludağ kendisine üç soru sormuş ve cevap verilmesini istemiştir. Bu sorular, "1. Anadolu'da köylü seslerini derliyoruz dediler, halk şarkılarını topluyoruz dediler. Benim anladığıma göre 20 seneden beri bu iş yapılıyordu, hala bitmedi mi? 2. Maaştan ücrete geçmek isteyen artistlerin miktarı ne kadardır? 3. Kontrato teklif edilen artistlerle müzakereye girildi mi? Ne netice hasıl oldu?" olmuştur. Sorulara cevaben tekrar söz alan Basın ve Yayın Genel Müdürü Nedim Veysel İlkin; "Halk türkülleri ve halk şarkıları münhasıran memlekette maarif işlerini üzerine almış olan Millî Eğitim Bakanlığı yolu ile toplanmaktadır. Millî Eğitim Bakanlığına bağlı olan konservatuar da bu müzik şubesinin bütün notaları vardır. Biz bu notaları onlardan alırız ve aynı zamanda Konservatuarda çalışan arkadaşlar da bu sahada bizimle teşriki mesai etmektedirler. Mesela bu kolları idare eden arkadaşlar maarifte vazife görmektedirler ve ilaveten işlerimizi de görürler. Bunun için her sene yurdun birçok yerlerine giderler, toplarlar, derlerler, biz de buradan alırız." şeklinde açıklamış, sorulan diğer iki soruya da tam sayı verememekle birlikte genel cevaplar vermiştir.⁴⁸

Aynı oturumda söz alan İçel Milletvekili Hamdullah Suphi Tanrıöver'de musiki konusuna değinmiş, Türk Musikisinin İstanbul Musikisi ve Halk Musikisi olarak ikiye ayrıldığını ve İstanbul Musikisinin bizi yansıtmadığını, hasta bir nağme olduğunu belirtmiştir. Sözlerine, gerçek musikimizin Anadolu'daki Halk Musikisi olduğunu belirterek devam eden Tanrıöver, ileride yetişecek müzisyenler sayesinde Halk Musikisinin öneminin anlaşılacağını söylemiştir.⁴⁹ Öte yandan geçmişte İstanbul Türk Ocağı'nda dinlemiş olduğu Rus besteci Rahmaninof, Fransız besteci Sensans ve Ermeni asıllı besteci Gomitas Vartabet'in Halk Musikisini armonize ederek Batı tekniği ile nasıl birleştirdiklerini çeşitli örneklerle anlatmış ve "Benim düşüncem budur; klasik dediğimiz musiki yavaş yavaş eksilme ve onun yerini, Rahmaninof'un, Sensans'ın, Gomitas Vartabet'in bize tanıttığı musikiyi tatmalıdır"⁵⁰ sözleriyle yeni bir tartışmayı başlatmıştır. Tanrıöver'in bu sözleri üzerine Bursa Milletvekili Muhittin Baha Pars, "Sevgili arkadaşlar, bu sözleri Maarif bütçesinde söyleyecektim. Fakat kardeşim Hamdullah Suphi'nin evvela Türk Musikisine, sonra bana vurduğu hançer beni buna sevk etti. Sen de mi Britüs Arkadaşlar, Garp Musikisi bir milyarder çocuğudur, ihtimama layık ve şayandır, pohpohlanır, kucaklarda büyütülür ve büyütülmüş, bugünkü kemale gelmiştir. Fakat bizimki, zavallı bir öksüzdür. Radyoda bir sığıntı, Maarif Vekâletinde bir mürteci, yobazdır. Şimdiye kadar bu zavallı öksüzün elinden

⁴⁶ Yurttan Sesler Programı ve yayın saatleri ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Armağan Coşkun Elçi, *Muzaffer Sarısözen (Hayatı, Eserleri ve Çalışmaları)*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1997.

⁴⁷ TBMM ZC, D.7, C.20, B.14, (19.12.1945), s.187-188.

⁴⁸ TBMM ZC, D.7, C.20, B.14, (19.12.1945), s.187-188.

⁴⁹ TBMM ZC, D.7, C.20, B.14, (19.12.1945), s.190.

⁵⁰ TBMM ZC, D.7, C.20, B.14, (19.12.1945), s.191.

acaba kim tuttu? İstibdat zamanında softalar hücum ettiler. Cumhuriyette teceddütcüler, inkılapçılar hücum ettiler. Bu zavallı musikiyi kim tetkik etti...” demiş, devamında da oldukça uzun bir konuşma yaparak, Türk Musikisine gereken değerin verilmediğini, Amerika ve Avrupa’da Türk Musikisi ile Garp Musikisi hakkında yapılan teknik çalışmaları, Türk Musikisinin Yunanlılardan alındığı iddialarına Paris Skola Kontarum Konservatuarı ve Colombia Üniversitesi Müzikoloji Bölümü’nün bilimsel temellere dayalı olarak nasıl cevap verdiğini vurgulamıştır. Konuşmasının devamında Milletvekillerine, dönemin Milli Eğitim Bakanı’na ve Başbakan’a Türk Musikini emanet etmiş ve Türk Musikisinin bir hazine olduğunu belirtmiştir.⁵¹ Tartışmalar Çoruh Milletvekili Mazhar Müfit Kansu, Konya Milletvekili Dr. Osman Şevki Uludağ ve İçel Milletvekili Hamdullah Suphi Tanrıöver arasında karşılıklı olarak sürmüş ve Kansu ve Uludağ’ın Türk Musikisinin değerinin bilinmediği iddialarına Tanrıöver’in Türk Musikisinin bizi yansıtmadığı cevabıyla son bulmuştur.⁵²

Aynı konu TBMM’nin 21 Aralık 1945 tarihli 16.oturumunda yapılan 1946 yılı Millî Eğitim Bakanlığı bütçe görüşmeleri sırasında Urfa Milletvekili Suut Kemal Yetkin tarafından gündeme getirilmiştir. Yetkin, Türk Musikisinin tıpkı Türk minyatürü ve Türk divan şiiri gibi Türk milletinin sanat iradesinden doğduğunu, gelişerek en güzel örneklerini verdiğini ve zamanla düşmeye başladığını, yeni bir ruh ve şekille tekrar yükselmeye çalıştığını belirtmiştir. Sanatın sürekli gelişmeye ve yenilenmeye ihtiyaç duyduğunu belirten Yetkin, Türk Musikisinin radyo yayınları ve konservatuar öğretimi ile canlandırmaya çalışmanın sanatın kanunlarına karşı koymak anlamına geldiğini vurgulamıştır. Türk Beşleri⁵³’nin yaptıkları çalışmaların hakikatin ifadesi olduğunu ve bu yeni çoksesli Türk Musikisinin eski olan tek sesli musikiyle yalnızca bağıni koparmakla kalmadığını aynı

⁵¹ TBMM ZC, D.7, C.20, B.14, (19.12.1945), s.191-193.

⁵² TBMM ZC, D.7, C.20, B.14, (19.12.1945), s.194-195.

⁵³ Çağdaş Türk Müziğinde ilk kuşak olan ve Türk Beşleri olarak bilinen besteciler, genellikle XIX. yüzyılın ilk yarısında doğmuş ve ailelerinde geleneksel Türk Müziği dinleyerek yetişmiştir. Aldıkları eğitim sayesinde Batı Müziğini tanımış, devlet bursu ile gittikleri Avrupa’da çoksesli müziği öğrenerek, edindikleri tecrübe ve bilgiyi hem kendi eserlerinde uygulamış hem de yetiştirdikleri öğrencilere aktarmışlardır. Türkiye’ye döndükten sonra yalnız halk ezgileri ve geleneksel Türk Müziğinin makamsal yapıları üzerine araştırmalar yaparak, bu yapıları Batı Müziği tekniğiyle işlemişlerdir. Cemal Reşit Rey, Ulvi Cemal Erkin, Hasan Ferid Alnar, Ahmed Adnan Saygun ve Necil Kazım Akses’ten oluşan besteciler bir arada çalışma yapmamış, grubun ismi de ünlü müzik adamı Halil Bedii Yönetken tarafından konulmuştur. Halkevlerinin 7. kuruluş yıldönümü nedeniyle 19 Şubat 1939 gecesi düzenlenen ve Modern Türk Musiki Festivali kapsamında verilen konserde Riyaset-i Cümhur Orkestrası, 1936 da sahnelenen Taşbebek Operası temsilinde çıkarılmak zorunda kalınan Sihirli Raks parçasını çalışmıştır. Orkestrayı beş yıl aradan sonra Adnan Saygun yönetmiş, çağdaş Türk bestecileri ilk kez bir programda bir araya gelmiştir. Gecede Cemal Reşit Rey’in Karagöz Senfonik Süiti, Hasan Ferid Alnar’ın Orkestra Süiti ve Necip Kazım Akses’in Çiftetelli’si de yorumlanmış ve sanatçılar kendi bestelerinin çalınış sırasında, orkestrayı kendileri yönetmiştir. Ulvi Cemal Erkin’de piyano ve orkestra için bestelediği Konsertino adlı eserini Hasan Ferit Alnar yönetiminde seslendirilmiştir. Ayrıca konser radyodan da canlı olarak yayınlanmış, Rus Beşlerinden esinlenerek kullanılmaya başlanan Türk Beşleri ismi de bu konserden sonra anılmaya başlanmıştır. Beşler’in tüm üyeleri başlangıçta ulusalcı akımdan beslenmiştir. Ortak olarak izledikleri yol ise Anadolu’nun ezgilerini kullanmak olmuştur. Türk Beşleri geleneksel ezgilerin tanınmasında ve kullanılmasında örnek teşkil etmiş, Çağdaş Türk müziğinin ve Türk müzik kültürünün en önemli aktörleri olmuşlardır. Emre Aracı, *Ahmet Adnan Saygun Doğu-Batı Arasındaki Müzik Köprüsü*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007, s.118; Evin İlyasoğlu, *Yirmi Beş Türk Bestecisi*, Pan Yay., İstanbul, 1989, s.12; Evin İlyasoğlu, *71 Türk Bestecisi*, Pan Yay., İstanbul, 2007, s.11; Ahmet Say, *Müzik Tarihi*, Müzik Ansiklopedisi Yay., Ankara, 2003, s.518.

zamanda çoksesli hava içinde yeni bir hamle getirdiğini ifade etmiştir. Yetkin, sözlerine musiki eğitiminin nasıl olması gerektiği ile ilgili düşünceleri ile devam etmiş, ilk ve orta okullardaki müzik eğitiminin çok önemli olduğunu ve bunun milli bir dava olarak görülmesi gerektiğini söylemiştir.⁵⁴ Müzik öğretmenlerinin yetiştirilmesi için de öneriler sunan Yetkin, ilkokul üzerine altı yıllık Musiki Öğretmen Okulu'nun ve onun üzerine de üç yıllık Enstitü kurulması gerektiğinin zorunlu olduğundan bahsetmiştir. Ayrıca Musiki Folklor Arşivinin sanatımızın gelişmesinde büyük bir kaynak olduğunu vurgulamış ve Millî Eğitim Bakanlığı'nın Türk bestecilerinin meydana getirmiş oldukları eserlerin ortaya çıkarılması için her türlü imkânı hazırlaması gerektiğini savunmuştur.⁵⁵

Suut Kemal Yetkin'in ardından söz alan Bursa Milletvekili Muhittin Baha Pars, Türk Beşleri'ne ders yükümlülüğü verilmemesi gerektiğinin, bestecilerin sadece beste yapmakla yükümlü olmalarını ve Millî Eğitim Bakanlığı'nın Türk bestecilerine destek olmasının şart olduğunu belirterek; *"Şimdi Millî Eğitim Bakanlığı'ndan ricam şudur: Bir müzikoloji enstitüsü vücuda getirsinler. Bu külfetli bir şey değildir. Düin isimlerini söylediğim zevatla diğer kıymetli arkadaşlar toplansınlar, Türk musikisinin ıslahı için ne lazımsa düşünsünler, Konservatuarın ihtiyaçlarını temin etsinler ve bize gelecek sene işte şunları, şunları yaptık, desinler."* ifadelerinde bulunmuştur. Sonuç olarak Pars, Millî Eğitim Bakanlığı'ndan istediklerini üç başlık altında toplamış ve bunları eserlerimizde bizim ruhumuzun yansıtılması gerektiğini, eski eserlerin ve usulün ihyasını istemediklerini ve *"Ekseriyeti azime ve kahirenin radyoda çalınan parçalar hakkında istediklerini de ehemmiyetle ve hatırşınaz zihniyetle nazarı dikkate almalıdır."* şeklinde açıklamıştır.⁵⁶

3. TBMM'de Türk Müziği Üzerine 1946-1947-1948 ve 1950 Yılında Yapılan Tartışmalar

TBMM'nin 28 Ocak 1946 tarihli 29.birleşiminde Kırklareli Milletvekili Dr. Fuat Umay, Ulus Gazetesi'nde İdil Biret⁵⁷ ile ilgili çıkan haberlere⁵⁸ istinaden *"Ulus gazetesinde birkaç gündür yayınlanan yazılarda İdil Biret isminde beş yaşlarında bir kız çocuğunun musikide harika addedilecek bir kabiliyet göstermekte olduğu en salahiyyetli kimseler*

⁵⁴ TBMM ZC, D.7, C.20, B.16, (21.12.1945), s.288.

⁵⁵ TBMM ZC, D.7, C.20, B.16, (21.12.1945), s.289.

⁵⁶ TBMM ZC, D.7, C.20, B.16, (21.12.1945), s.293-295.

⁵⁷ 21 Kasım 1941 yılında Ankara'da dünyaya gelen İdil Biret, henüz 3 yaşında piyanoya olan olağanüstü yeteneği ile tanınmıştır. Mithat Fenmen'den piyano dersleri almaya başlayan Biret kısa sürede dönemin Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün de dikkatini çekmiş, Çankaya Köşkü'nde sık sık piyano çalması için konuk edilmiştir. 1948 yılında Harika Çocuklar Yasası olarak bilinen "İdil Biret ve Suna Kan'ın Yabancı Memleketlere Müzik Tahsiline Gönderilmesine Dair Kanun" ile Paris'e gönderilmiştir. Paris Konservatuarından 1957'de birincilikle mezun olan Biret, daha sonra Avrupa ve Amerika'da sayısız turneye katılarak piyanosunu tüm Dünya'ya dinletme şansı bulmuştur. 2007 yılında Polonya Kültürüne katkıları nedeniyle Polonya Cumhurbaşkanı tarafından Yüksek Liyakat Madalyası ile ödüllendirilmiştir. Şefik Kahramankaptan, *İsmet İnönü ve Harika Çocuklar*, Ümit Yay., Ankara, 1998, s. 94-178. <https://muzik.iksv.org/tr/onur-odulleri/idil-biret>. (Erişim Tarihi, 12.08.2019)

⁵⁸ Ulus Gazetesi'nde, 7 Ocak 1946 tarihinden itibaren *"Sanat Harikası İdil"* başlığıyla bir dizi köşe yazısı yayınlanmış ve bu yazılarda 4 yaşında üstün müzik yeteneğiyle keşfedilen İdil Biret' in kabiliyeti ve çalışmalarıyla ilgili çeşitli bilgiler verilmiştir. Nermin Suley tarafından kaleme alınan yazılarda ayrıca dönemin önemli besteci ve müzik otoriteleri olan Ahmet Adnan Saygun, Halil Bedii Yönetken, Mithat Fenmen ve aynı dönemde Ankara'da bulunan ünlü Amerikalı müzisyen Milton Salkind'in İdil Biret hakkındaki görüş ve önerilerine de yer verilmiştir. *Ulus*, 7 Ocak 1946; *Ulus*, 8 Ocak 1946; *Ulus*, 10 Ocak 1946.

tarafından belirtilmektedir. Vatanımız için çok kıymetli bir varlık olacak olan bu yavrunun anasının, babasının durumu ne olursa olsun, tanrı inkişafına muvaffak olabilmeleri imkânsızdır. Amerika'da bu gibi olağanüstü yaradılışlar için hususi ve çok itina ile yetiştirme imkânları temin edilmiş müesseseler vardır. Bu yavrunun orada yetiştirilmesini zekâ ve istidadının fenni bir şekilde açılmasını ve gelişmesini Millî Eğitim Bakanımız temin edebilirler mi! Vatanımız için maddi ve manevi bir hazine olacak olan bu emsalsiz yavrunun istikbali hak kında Millî Eğitim Bakanımız ne düşünüyorlar"? sorusunu yöneltmiş ve Millî Eğitim Bakanı'ndan sormuş olduğu soruya sözlü olarak yanıt vermesini talep etmiştir.⁵⁹ Bunun üzerine dönemin Millî Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel aynı oturumda; "Efendim arkadaşımız Fuad Umay'ın sözlü sorusu ile bendenizden sordukları, beş yaşında ve musiki bakımından fevkalade istidatlı bir çocuktur. Bunun dikkati celbeden durumunu, Konservatuvarımızın Müşavere Heyetine ve bunun dışında kalmış olan mütehassısları da ayrıca toplayıp bir heyet halinde tetkik ettirdik. Vaktinden evvel büyük inkişaf gösteren bu cins zekâlar ve istidatlar için bizde müzik pedagojisi bakımından mütehassıs olmadığı için, durumunu, Dışişleri Bakanlığı vasıtasıyla, bu cinsten çocukları yetiştiren müesseslerden öğrenilmek üzere, Vaşington Elçimizden sorduk. Ora da meselâ Flâdelfiyada Kurtüs diye bir müessese varmış. Diğer müesseseler de varsa bunlarda ne suretle terbiye edileceği ne suretle yetiştirileceği sorulmuştur. Cevap alınca kesin kararımızı vereceğiz. Şimdiki durumu: Çocuğun ailesi aydın, münevver ve hali vakti yerindedir. Çocuğa gerek terbiye ve gerekse sıhhati bakımından itina olunmaktadır. Bunlar hakkında aldığımız raporlar var. Dosyayı yanımda getirdim. Arkadaşıma takdim edeceğim. Daha fazla malumat almak isterlerse tetkik edebilirler. Maruzatım bundan ibarettir." şeklinde yanıt vermiştir.⁶⁰ 1946 yılı Türkiye için hem siyasette hem de müzik sanatında yeni girişimlerin başlangıcı olmuştur. İdil Biret' in piyanodaki üstün yeteneği göz ardı edilmemiş dönemin Cumhurbaşkanı İsmet İnönü ve Millî Eğitim Bakanlığı tarafından gerekli adımlar atılmıştır.

TBMM'nin 1947 yılı Bütçe Kanun tasarısı ve Bütçe Komisyon raporunun görüşüldüğü 23 Aralık 1946 tarihli 21. oturumunda Millî Eğitim Bakanlığı Bütçesi görüşmeleri sırasında musiki konusu tekrar gündeme gelmiştir. Kırşehir Milletvekili İsmail Hakkı Baltacıoğlu söz isteyerek Millî Eğitim hakkında oldukça uzun bir konuşma yapmış ve sözü musiki meselesine getirmiştir. Sözlerine alaturka ve alafranga ayrımı yapmayacağı ile başlayan Baltacıoğlu; "Musiki! Musiki eserlerimiz. Millî Eğitim Bakanlığı opera müسابakası ilan etsin. Veyahut varsa, antika satın alır gibi, satın alsın! Yine şairleri, alimleri içeriye doldurursa yazacak adam oraya eser göndermez. Değerlenecek adam değerlendirilmesini bilmelidir. Bunlar satın alındıktan sonra oynanmalıdır. Başka çare yok. O zaman halk melodileriyle ruhu beslenmiş, Batı müzik tekniğine kayıtsız, şartsız bağlı olan ve Türk'ten başka bir şey olmayan bestekâr esrarlı bir heyecan, bir eser çıkaracaktır, adı Millî Müziktir." şeklinde konuşmasına devam etmiş⁶¹ ayrıca Türk Müzik ve Tiyatro Akademisi'nin kurulmasını, Atatürk'ün isteğiyle Marx Reinhard'a yazdırılan Türkiye'de Millî Temsil Akademisi'nin kurulması hakkındaki raporunun önsözünden alınmış bir bölümüne

⁵⁹ TBMM ZC, D.7, C.21, B.29, (28.01.1946), s.118. CA, 30.1.0.0.53.318.3

⁶⁰ TBMM ZC, D.7, C.21, B.29, (28.01.1946), s.119.

⁶¹ TBMM ZC, D.8, C.3, B.21, (23.12.1946), s.394-395.

dayandırarak talep etmiştir.⁶² Oturumda İsmail Hakkı Baltacıoğlu dışında musiki meselesiyle ilgili görüş belirten milletvekili olmamıştır.

TBMM'nin bir gün sonra toplanan 24 Aralık 1946 tarihli 22. oturumunda söz alan Bursa Milletvekili Muhittin Baha Pars, Milli Eğitim Bakanı'ndan bir istekte bulunarak sanatçının zor yetiştiğini ve himaye edilmesi gerektiğini, onun için değerlerini anlamayarak ülke dışına çıkan musiki üstatlarının geri getirilmesini ve Türkiye'de hem Batı Müziği hem de Türk Müziği alanında bu üstatlardan faydalanılmasının önemli olduğunu belirtmiştir.⁶³ Pars'ın bahsettiği üstat Şerif Muhittin Targan⁶⁴'dır. Targan ile ilgili sözlerini; "...dünyada emsali az yetişen kendisini burada gerek yüksek insanlığı ve gerek yüksek sanatı itibarıyla hürmetle anacağım bir Şerif Muhittin Bey vardır. Bu zat Amerika'da yüksek sanatını gösterdi. Alafrangaya olduğu kadar bizim musikimize de vakıftır. Bu zat zaten Türk Musikisi üstadı idi. Geçen sene buraya gelmesi için çalıştım. Kendisine ancak 250-300 lira temin etmek imkânı hâsıl oldu. Böyle bir zat için geçim karşılığı para bulabilmesi keyfiyeti dahi mevzuu bahis olmamak icap eder." şeklinde tamamlayarak, Milli Eğitim Bakanı'ndan Şerif Muhittin Bey'in getirilmesini istemiştir.⁶⁵

TBMM'nin 19 Kasım 1947 tarihli 8. oturumunda Kırklareli Milletvekili Dr. Fuat Umay'ın Ulus Gazetesinde İdil Biret ile ilgili çıkan yazılara istinaden dönemin Milli Eğitim Bakanı Reşat Şemsettin Sırer'e; "11.1.1946 tarihinde Yüksek Makamınıza sunduğum şu: Ulus Gazetesinde birkaç gündür yayınlanan yazılarda İdil Biret isminde beş yaşlarında bir kız çocuğunun musikide harika addedilecek bir kabiliyet göstermekte olduğu en salahiyetli kimseler tarafından belirtilmektedir. Vatanımız için çok kıymetli bir varlık olacak olan bu yavrunun anasının, babasının durumu ne olursa olsun tam inkişafına muvaffak olabilmeleri imkânsızdır. Amerika'da bu gibi olağanüstü yaradılışlar için hususi ve çok itina ile yetiştirme imkânları temin edilmiş müesseseler vardır. Bu yavrunun orada yetiştirilmesini, zekâ ve istidadının fennî bir şekilde açılmasını ve gelişmesini Millî Eğitim Bakanımız temin

⁶² TBMM ZC, D.8, C.3, B.21, (23.12.1946), s.395-396.

⁶³ TBMM ZC, D.8, C.3, B.22, (24.12.1946), s.426.

⁶⁴ 21 Ocak 1892'de İstanbul'un Çamlıca semtinde doğdu. Babası Osmanlı Devleti'nin son Mekke emîri, Meclis-i A'yân ikinci reisi ve Evkaf nazırlarından Ali Haydar Paşa, annesi Sabiha Hanım'dır. Hz. Peygamber'in 37. kuşaktan torunudur. Adındaki Şerif kelimesi, aynı zamanda bu irtibatın ifadesidir. Üniversite yıllarına kadar özel dersler alarak öğrenimini sürdürdü. 1908'de Dârülfünun Hukuk Fakültesi ve bir yıl sonra Edebiyat Fakültesi'ne girdi ve her ikisinden de mezun oldu. 29 Ekim 1916 tarihinde babasının Mekke emirliğine tayini üzerine onunla birlikte Hicaz'a gitti ve bir süre Şam'da bulundu. I. Dünya Savaşı'nın ardından Şerif Hüseyin'in Osmanlı Devleti'ne karşı Arabistan'da başlattığı isyana Şerif Muhittin'in babasının katılmamasından dolayı ailesi maddî ve manevî büyük kayıplara uğradı. Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra yeni sanat çevrelerinden ilgi görmemesi yüzünden gittiği Amerika'da (1924) sekiz yıl kaldı. New York'ta geçirdiği bir ameliyat sonrası İstanbul'a döndü. Ancak bu defa da kendisine musikiyle ilgili ciddi bir görev verilmeyince iki yıl sonra Irak hükümetinin davetiyle Bağdat'a gitti (1934) ve burada Doğu ve Batı musikisi bölümlerinin yer aldığı Bağdat Konservatuarı'nı kurarak yönetimini üstlendi, ayrıca ud ve viyolonsel dersleri verdi. Ardından Güzel Sanatlar Akademisi haline getirilen bu kuruluşun tiyatro ve heykel bölümlerini açtı. 1948'de geçirdiği bir rahatsızlık sonucu İstanbul'a döndü. Aynı yıl Hüseyin Sadettin Arel'in istifasıyla boşalan İstanbul Belediye Konservatuarı ilmi kurul başkanlığına getirildiyse de 1951'de yine sağlık sebebiyle bu görevinden istifa etti. 8 Nisan 1950'de Safiye Ayla ile evlendi. Zarif ve mütevazi kişiliğiyle tanınan Şerif Muhittin 13 Eylül 1967 tarihinde vefat etti ve Zincirlikuyu Asrî Mezarlığı'na defnedildi. Nuri Özcan, "TARGAN, Şerif Mehmet Muhittin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/targan-serif-mehmet-muhittin> (Erişim Tarihi, 15.08.2019).

⁶⁵ TBMM ZC, D.8, C.3, B.22, (24.12.1946), s.427.

edebilirler mi? Vatanımız için maddî ve manevî bir hazine olacak olan bu emsalsiz yavrunun istikbali hakkında Millî Eğitim Bakanımız ne düşünüyorlar? Bakanlıkça yapılmış olan tetkikat sonunda hakikaten olağanüstü bir istidada sahip olduğu mütahassıslar tarafından da müttefikan ifade edilmiş olan İdil Biret'in hususi ve çok itinalı yetiştirilme imkânları vait buyurdıkları gibi Millî Eğitim Bakanlığınca araştırılmış mıdır ve netice ne olmuştur? Yurt için paha biçilmez bir kıymet olan bu yavru bir müddet daha böyle mühmel bırakılırsa dehasının sönmesi ihtimali yok mudur?" sorusunu sormuş ve cevabın sözlü olarak verilmesini talep istemiştir.⁶⁶

Bunun üzerine Bakan Sirer, soruya cevaben; "1941 senesinde doğmuş bir Türk yavrusunun müzik alanında normalin üstünde, hatta harikulade denebilecek bir istidat ve kabiliyet taşıdığı rivayetleri takriben bundan iki sene evvel matbuatımıza da intikal etmişti. Gazetelerde konu üzerinde yazılar intişar etmişti. Bu sırada Doktor Fuat Umay arkadaşımız, selefim Millî Eğitim Bakanından bu neşriyatın mevzuunu teşkil eden çocuk hakkında incelemeler yaptırması ve onun yetişmesi için gereken şartların hazırlanmasına yardım etmesi temennisinde bulundu. Selefim de arkadaşımın istediklerini yapmayı vadetti." diyerek konuyu açıklamıştır. Sirer, açıklamasında Millî Eğitim Bakanlığı'nın konuyla ilgili gerekli çalışmaları yaptığını, Türkiye'de yetişmiş müzik pedagogu bulunmadığı için İdil'in yurtdışında eğitim alması gerektiğini fakat İdil'in yaşı küçük olduğu için ailesinin de ona refakat etmesi gerektiğini söylemiştir. Bunun için 1416 sayılı Kanuna ek bir madde konarak birkaç hafta içerisinde kanunun TBMM'ye geleceğini vurgulamıştır.⁶⁷

Musiki meselesinin gündeme geldiği bir başka oturum ise TBMM'nin 27 Aralık 1947 tarihli toplantısıdır. 1948 yılının bütçe görüşmelerinin yapıldığı oturumda Basın ve Yayın Genel Müdürlüğü'nün bütçesinin görüşüldüğü sırada Urfa Milletvekili Suut Kemal Yetkin, propaganda konusunda görüşlerini açıklarken musiki konusuna değinmiş ve musikide büyük eserlerimiz olduğunu, genç bestecilerimizin eserlerini yurtdışında sergilemek hiçbir masraftan kaçınılmaması gerektiğini belirtmiştir. Konuşmasının devamında Türk bestecilerinin bir önceki yıl İngiltere ve Fransa'da kazandıkları başarılarla da değinen Yetkin, yurtdışında temsil edilecek Türk bestelerinin bürokrasi ve diplomasi de çok olumlu sonuçlar verebileceğine değinmiştir.⁶⁸ Aynı oturumda söz alan Samsun Milletvekili Yakup Kalgay da musiki konusunda özellikle radyoda çalışan müzisyenlerin çalışma şartları ve sorunları üzerinde durmuştur. Konuşmasında radyoda çalışan müzisyenlerin büyük bir özveriyle görevlerini yaptıklarını belirten Kalgay, radyodan ücret yetersizliği sebebiyle ayrılan sanatçılara çözüm bulunması gerektiğini ve Hükümetin bu konuyu bir tasarı olarak TBMM'ye sunmasını vurgulamıştır.⁶⁹

Öte yandan 29 Aralık 1947 tarihli 26. oturumda Millî Eğitim Bakanlığı'nın bütçesinin görüşüldüğü sırada söz alan Bursa Milletvekili Muhittin Baha Pars söz alarak, Ermeni asıllı müzisyenler Levon Hancıyan ve Asdik Ağa tarafından derlenmiş olan ve hükümet tarafından satın alınan eserlerin üç yıldır mahzenlerde heba olduğunu belirtmiş ve bu eserlerin ancak Hampartzum notası ile Türk Musikisine kazandırılabilceğini vurgulamıştır. Ayrıca Refik Fersan ve Neyzen Halil Can'ın Hampartzum notasını

⁶⁶ TBMM ZC, D.8, C.7, B.8, (19.11.1947), s.104-105.

⁶⁷ TBMM ZC, D.8, C.7, B.8, (19.11.1947), s.105.

⁶⁸ TBMM ZC, D.8, C.8, B.24, (27.12.1947), s.399.

⁶⁹ TBMM ZC, D.8, C.8, B.24, (27.12.1947), s.401.

bildiklerinden ve bu eserleri Türk Musikisine kazandırabileceklerini de ifade eden Pars, Millî Eğitim Bakanlığı'ndan bu konu üzerine eğilmesini istemiştir. Konuşmasının devamında radyoda görev yapan sanatçılara değinmiş, radyoda görev yapan sanatçıların konservatuvar eğitimi alması gerektiğini ve Münir Nurettin Selçuk ve Eyyubi gibi üstatların bu öğrencileri yetiştirmesinin çok büyük yararı olacağını kaydetmiştir. Konuşmasının sonunda Ahmet Adnan Saygun'dan ve bestelediği oratoryodan da bahsetmiş, hükümetten ve Millî Eğitim Bakanlığından bu gençlere destek olunmasını talep etmiştir.⁷⁰

Musikide Üstün yetenekli İdil Biret hakkında Dr. Fuat Umay'ın 19 Kasım 1947 tarihinde verdiği sözlü önergeden sekiz ay sonra TBMM'nin 7 Temmuz 1948 tarihli 3.oturumunda 1416 sayılı Yabancı memleketlere gönderilecek öğrenciler hakkında kanun olarak ve oylanmak üzere meclis gündemine gelmiştir. 7 yaşındaki piyanist İdil Biret' in yanı sıra 12 yaşındaki viyolonist Suna Kan da üstün yetenekli olduğu için kanun tasarısına eklenmiştir. Oturumun açılmasından sonra ilk olarak Seyhan Milletvekili Sinan Tekelioğlu sıkı bir muhalefet yaparak kanunu eleştirmiştir. Tekelioğlu, yurtdışına gönderilecek olan çocukların geri dönmeme riskleri olduğunu ve gittikleri memleketlerde evlenebileceklerini belirtmiştir. Ayrıca ayrılacak olan bütçenin çok fazla olduğunu ve içinde bulunulan maddi sıkıntılı dönemden dolayı bu tasarının gereksiz olduğunu savunmuştur. Daha sonra, Maraş Milletvekili Dr. Kâmil İdil, Kırklareli Milletvekili Fuat Umay, Urfa Milletvekili Suut Kemal Yetkin, Kırşehir Milletvekili Sahir Kurutluoğlu gibi isimler de tartışmaya katılmıştır. Dönemin Millî Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu da üstün yetenekli olan çocukların desteklenmesi gerektiğini ve Türk çocuğu olarak tüm dünyada kabul göreceklelerinden bahsederek tasarının kanunlaştırılmasını istemiştir. Tüm bu çetin tartışmaların sonunda 245 üyenin 239'u tasarıyı kabul etmiş ve kanun çıkarılmıştır.⁷¹ Böylece Üstün Yetenekli Çocuklar Kanunu olarak da bilinen, Harika Çocuklar Yasası, teklif edilmesinden 2,5 yıl sonra yürürlüğe girebilmiştir.⁷²

TBMM'nin 20 Şubat 1950 tarihli 51. oturumunda yapılan Bütçe Görüşmeleri sırasında Bursa Milletvekili Muhittin Baha Pars söz almış ve Cemal Reşit Rey, Ulvi Cemal Erkin, Necil Kazım Akses ve Ahmet Adnan Saygun tarafından İstanbul Saray Sinemasında verilen konserden övgü dolu sözlerle bahsetmiş ve bu müzisyenlerin aldıkları ücretlerin iyileştirilmesini Millî Eğitim Bakanlığı'ndan ve hükümetten talep etmiştir.⁷³ Muhittin Baha Pars'ın bu önerisinden sonra Urfa Milletvekili Suut Kemal Yetgin söz alarak Millî Eğitim ile ilgili görüş ve düşüncelerini dile getirmiştir. Kemal Suut Yetgin'den sonra kürsüye Millî Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu gelmiş Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullar ve müfredat gibi konular ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Dolayısıyla Muhittin Baha Pars'ın ele aldığı müzisyenlerin ücretlerinin az olması ile ilgili olarak Millî Eğitim Bakanlığı ve hükümet yetkililerinden herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

⁷⁰ TBMM ZC, D.8, C.8, B.26, (29.12.1947), s.592-593.

⁷¹ TBMM ZC, D.8, C.12, B.84, (07.07.1948), s.922-932.

⁷² Şefik Kahramankaptan, *İsmet İnönü ve Harika Çocuklar*, Ümit Yay., Ankara, 1998, s.119-138.

⁷³ TBMM ZC, D.8, C.24, B.51, (20.02.1950), s.864.

Sonuç

Türkiye’de çok partili hayata geçiş süreci ve aynı zamanda DP’nin muhalefet partisi olduğu 1946 ile 1950 arası dönemde TBMM’de özellikle Bütçe Görüşmeleri sırasında musiki konusu sık sık gündeme gelmiştir. Milletvekilleri arasında geçen tartışmalar genellikle şark-garp ya da alaturka-alafranga olarak nitelendirilen müzik türlerinin, radyoda yapılan yayınlar içerisindeki yeri ve süreleri ile alakalı olmuştur. Ayrıca radyo sanatçılarının çalışma şartları ve aldıkları ücretler konusunda da zaman zaman tartışmalar olmuştur. Öte yandan İdil Biret ve Suna Kan gibi musikide üstün yetenekli oldukları tespit edilen çocuklar için yurtdışı eğitiminin verilmesi konusu da tartışılmış, 1416 sayılı “Yabancı Memleketlere Gönderilecek Öğrenciler Hakkında Kanuna” İdil Biret ve Suna Kan’da dâhil edilerek teklif edilmesinden 2,5 yıl sonra kabul edilmiştir.

Musiki meselesi ile görüş beyan eden ve tartışmalara katılan milletvekilleri arasında Gaziantep Milletvekili Cemil Sait Barlas, Konya Milletvekili Osman Şevki Uludağ, Kastamonu Milletvekili Dr. Mehmet Fahrettin Ecevit, Çoruh Milletvekili Mazhar Müfit Kansu, Afyon Karahisar Milletvekili Berç Türker, Yozgat Milletvekili Süleyman Sırrı İçöz, İçel Milletvekili Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Bursa Milletvekili Muhittin Baha Pars, Samsun Milletvekili Yakup Kalgay Urfa Milletvekili Suut Kemal Yetkin, Kırklareli Milletvekili Dr. Fuat Umay, Ankara Milletvekili Mümtaz Ökmen, Kırşehir Milletvekili İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Seyhan Milletvekili Sinan Tekelioğlu, Maraş Milletvekili Dr. Kâmil İdil ve Kırşehir Milletvekili Sahir Kurutluoğlu gibi isimler yer almıştır. Garp Müziği ve Türk Müziği ikilemi arasında yoğunlaşan tartışmalar sırasında Saffet Tuncay, Mazhar Müfit Kansu, Süleyman Sırrı İçöz ve Berç Türker gibi isimler radyoda Türk Müziği yayın saatlerinin arttırılması, yapılan yayınların Türk milletinin duygu ve zevkine hitap etmediği ve Türk Müziğinin en az Garp Müziği kadar değerli olduğu yönünde görüş bildirirken, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Mümtaz Ökmen ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu ise garp müziğinin teknik ve melodi olarak Türk Müziğinden üstün olduğunu iddia etmiştir. Osman Şevki Uludağ ve Cemil Sait Barlas da Türk Müziğinin zamana uygun olarak tekrar işlenip, ele alınması gerektiğini vurgulamıştır.

Özellikle Muhittin Baha Pars da Cemal Reşit Rey, Necil Kazım Akses, Ahmet Adnan Saygun, Ulvi Cemal Erkin ve Hasan Ferit Alnar gibi Türkiye’yi yurt dışında temsil eden bestecilere Millî Eğitim Bakanlığı ve hükümetin daha çok destek vermesi gerektiğini sık sık meclis gündemine taşımıştır. Görüldüğü gibi milletvekilleri kendi aralarında üç farklı görüşü benimseyerek tam bir fikir birliğine varamamış ve TBMM zaman zaman şiddetli tartışmalara sahne olmuştur.

Kaynaklar

I. Arşiv Kaynakları ve Resmi Yayınlar

- CA, 490.1.0.0.572.2277
CA, 490.1.572.2277.3
CA, 30.1.0.0.53.318.3
CA, 490.1.0.0.5.27.17
CA, 490.1.0.0.6.28.7
TBMM ZC, D.7, C.17, B.59, (22.05.1945)
TBMM ZC, D.7, C.17, B.65, (29.05.1945)
TBMM ZC, D.7, C.20, B.14, (19.12.1945)
TBMM ZC, D.7, C.20, B.16, (21.12.1945)
TBMM ZC, D.7, C.21, B.29, (28.01.1946)
TBMM ZC, D.8, C.3, B.21, (23.12.1946)
TBMM ZC, D.8, C.3, B.22, (24.12.1946)
TBMM ZC, D.8, C.7, B.8, (19.11.1947)
TBMM ZC, D.8, C.8, B.24, (27.12.1947)
TBMM ZC, D.8, C.8, B.26, (29.12.1947)
TBMM ZC, D.8, C.12, B.84, (07.07.1948)
TBMM ZC, D.8, C.24, B.51, (20.02.1950)

II. Süreli Yayınlar

- Ulus Gazetesi, 7 Ocak 1946
Ulus Gazetesi, 8 Ocak 1946
Ulus Gazetesi, 10 Ocak 1946.
Türk Musikisi Dergisi, 1947.

III. Araştırma ve İnceleme Eserler

- Ahmad, Feroz, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995.
Akandere, Osman, "1946 Seçimleri ve Sonuçları Üzerine İktidar ve Muhalefet Partileri Arasında Tartışmalar I", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C.26, S.76, Mart 2010. ss. 437-464.
Akkaş, Salih, *Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Kültür ve Müzik Politikaları (1923-2000)*, Sonçağ Yayınları, Ankara, 2015.
Aracı, Emre, *Ahmet Adnan Saygun Doğu-Batı Arasındaki Müzik Köprüsü*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007.
Ayas, Güneş, *Musiki İnkılabı'nın Sosyolojisi Klasik Türk Müziği Geleneğinde Değişim ve Dönüşüm*, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2014.
Balkılıç, Özgür, *Cumhuriyet, Halk ve Müzik Türkiye'de Müzik Reformu (1922-1952)*, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.
Behar, Cem, "Ziya Gökalp, Mahmut Ragıp ve Klasik Türk Musikisi", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C.5, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.
Copeaux, Etienne, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, Çev. Ali Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

- Çavdar, Tevfik, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi (1839-1950)*, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2008.
- Çufalı, Mustafa, *Türkiye'de Demokrasiye Geçiş Dönemi (1945-1950)*, Ebabil Yayıncılık, Ankara, 2004.
- Durgun, Şenol, *Türkiye'de Devletçi Gelenek ve Müzik*, Binyıl Yayınevi, Ankara, 2010, s.81.
- Elçi, Armağan Coşkun, *Muzaffer Sarısözen (Hayatı, Eserleri ve Çalışmaları)*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1997.
- Eroğul, Cem, *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1998.
- Fersoy, Orhan Cemal, *Bir Devre Adını Veren Başbakan Adnan Menderes*, İstanbul, 1971.
- Goloğlu, Mahmut, *Milli Şef Dönemi 1939-1945*, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2017.
- Goloğlu, Mahmut, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi-IV 1946-1950 Demokrasiye Geçiş*, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2013.
- Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972.
- Güzel, Hasan Celal, “En Eski ve En Zengin Müzik: Türk Musikisi”, *Yeni Türkiye Türk Musikisi Özel Sayısı*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2014.
- Hacıbrahimoğlu, Işıl Çakan, *Cumhuriyet ve Hümanizma Algısı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2012.
- İlyasoğlu, Evin, *Yirmi Beş Türk Bestecisi*, Pan Yay., İstanbul, 1989.
- İlyasoğlu, Evin, *71 Türk Bestecisi*, Pan Yay., İstanbul, 2007.
- İnan, Süleyman, *Muhalefet Yıllarında Adnan Menderes*, Liberte Yay., Ankara, 2006.
- Kahraman Bahattin–Tebiş, Cansevil, *Mahmut Ragıp Gazimihal' den Seçme Müzik Makaleleri-II*, Müzik Eğitimi Yayınları, Ankara, 2014.
- Kahramankaptan, Şefik, *İsmet İnönü ve Harika Çocuklar*, Ümit Yay., Ankara, 1998.
- Koç, Taylan, *Ana Hatlarıyla Türkiye'de Siyasal Hayat*, Karahan Kitabevi, Adana, 2013.
- Koçak, Cemil, *Türkiye'de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları (1945-1950)*, İletişim Yay., İstanbul, 2010.
- Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi-I*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- Paçacı, Gönül, “Cumhuriyet'in Sesli Serüveni”, *Cumhuriyet'in Sesleri*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul,
- Say, Ahmet, *Müzik Tarihi*, Müzik Ansiklopedisi Yay., Ankara, 2003.
- Turan, Şerafettin, *Türk Devrim Tarihi-IV Çağdaşlık Yoluyla Yeni Türkiye*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1999.
- Üstel, Füsun, “1920'li ve 30'lu Yıllarda “Milli Müsiki” ve “Müsiki İnkılabı””, *Defter*, 1994.
- Üstel, Füsun, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- Yılmaz, Ensar, *Türkiye'nin Demokrasi'ye Geçiş Yılları 1946-1950*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Yücel, M. Serhan, *Demokrat Parti*, Ülke Kitapları, İstanbul, 2001.

IV. Tezler

- Akkol, Mümtaz Levent, *Türkiye'deki Modernleşme Sürecinde Müzik*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2008.

Özkoç, Önder, *Hüseyin Sadettin Arel'in Çokseslilik Üzerine Olan Düşünceleri ve Prelude İsimli Eserinin İncelenmesi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2012.

V. İnternet Kaynakları

<https://www.britannica.com/biography/James-Jeans>

(Erişim Tarihi, 19.08.2019)

https://global.tbmm.gov.tr/docs/secim_sonuclari/secim3_tr.pdf

(Erişim Tarihi, 22.07.2019)

<https://islamansiklopedisi.org.tr/targan-serif-mehmet-muhittin>.

(Erişim Tarihi, 15.08.2019)

<https://muzik.iksv.org/tr/onur-odulleri/idil-biret>.

(Erişim Tarihi, 12.08.2019)



SOĞUK SAVAŞ DÖNEMİNDE BULGARİSTAN'DAKİ ROMAN AZINLIĞINA
UYGULANAN ASİMİLASYON POLİTİKALARI (1945-1985)
ASSIMILATION POLICIES APPLIED TO THE ROMA MINORITY IN
BULGARIA DURING THE COLD WAR PERIOD (1945-1985)

İBRAHİM KAMİL

Doç. Dr. Trakya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü
Assoc. Prof. Dr. Trakya University, Faculty of Economics and Administrative Sciences Department of
International Relations


ibrahimkamil@trakya.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-8728-6851>

Atıf / Citation

Kamil, İ. 2020. “*Soğuk Savaş Döneminde Bulgaristan'daki Roman Azınlığına Uygulanan Asimilasyon Politikaları (1945-1985)”. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 637-666

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 28.02.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 05.11.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4121>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

SOĞUK SAVAŞ DÖNEMİNDE BULGARİSTAN'DAKİ ROMAN
AZINLIĞINA UYGULANAN ASİMİLASYON POLİTİKALARI (1945-1985)
ASSIMILATION POLICIES APPLIED TO THE ROMA MINORITY IN
BULGARIA DURING THE COLD WAR PERIOD (1945-1985)

İBRAHİM KAMİL

Öz

Bulgaristan'daki Roman azınlığı, Türklerden sonra ülkenin en kalabalık nüfusuna sahiptir. Sayılarının 600 bin civarında olduğu Bulgaristan Komünist Partisi Merkez Komitesi Politbürosu tarafından 1989 yılında itiraf edilmiştir. Bugün Bulgaristan'daki Romanların yarıya yakın kendilerini “Türk Çingenesi” ve Müslüman olarak tanımlamaktadır. Romanların diğer yarısını Ortodoks “Bulgar Çingeneleri” ile “Romanya Çingeneleri” oluşturmaktadır. Türk etnik kimliğine sahip olduklarını söyleyen Romanların büyük çoğunluğu Bulgaristan'daki Türklerin yoğun olarak buldukları bölgelerde yaşamaktadır.

Bulgaristan'da İkinci Dünya Savaşı sonrasında başlatılan, ülkedeki azınlıkların yok edilmesine yönelik faaliyetler Müslüman-Türk bilincine ulaşmış Romanları da kapsamıştır. Sonraki yıllarda asimilasyon politikaları hızlandırılmış, Bulgaristan siyasal iktidarının “tek milletli sosyalist bir toplum yaratma” politikası doğrultusunda Bulgaristan Komünist Partisi bir dizi kararlar almıştır. Romanlar, bu kararların uygulanması sırasında yapılan baskı ve zulümlere tepkilerini göstermişler; eylemler yaparak, mitingler düzenleyerek ve en üst makamlara şikâyet dilekçeleri göndererek, isimlerinin Bulgar isimleri ile değiştirilmesine karşı çıkmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Bulgaristan, Romanlar, Türkler, Asimilasyon, BKP Kararları.

Abstract

The Roma minority in Bulgaria has the most populous community of the country after Turks. It was admitted in 1989 by the Politburo of the Bulgarian Communist Party Central Committee that their population was around 600 thousand. Today, approximately half of the Roma in Bulgaria describe themselves as “Turkish gypsies” and Muslims. The other half of them are composed of Orthodox “Bulgarian Gypsies” and “Romanian Gypsies”. The vast majority of the Roma claiming Turkish ethnic identity live in the regions where Turks in Bulgaria are heavily populated.

The acts launched in Bulgaria after the Second World War to destroy the minorities in the country also include the Roma who have reached Muslim-Turkish consciousness in the following years, assimilation policies were accelerated and the Bulgarian Communist Party made a series of decisions in line with the policy of Bulgaria's political power to “create a single nationalist socialist society”. The Roma have shown their reactions to oppression and persecution during the implementation of these decisions and were opposed to replacing their names with Bulgarian names by protesting against, organizing rallies and sending complaints to the highest authorities.

Key Words: Bulgaria, The Roma, Turks, Assimilation, BCP Decisions

Structured Abstract

There is a Roman minority in Bulgaria who is described as "the others." Their population has not been entirely determined. Different results have been obtained from the census conducted in several years. As of today, their number is estimated to be around 600 thousand.

It is possible to divide the Romanian Bulgaria into two different groups. Of the first group, 47.3% describe themselves as "Bulgarian Gypsies." Of the other group, 46.2% are "Turkish Gypsies." Both groups consider themselves natives of the country. 75% of Bulgarian Gypsies describe their mother tongue as Romanian and 20% Bulgarian. Turkish Gypsies declared 34% of them are the native speakers of Romanian, and 61% of Turkish.

Romans in Bulgaria have different beliefs. 44% of them are Orthodox Christians, and 39% are Muslims. Around 15% are Protestant, and 0.5% are Jewish. Some surveys also show Roma groups identifying themselves as Catholic-Turkish. According to some other sources, 46.6% of Roma describe themselves as Orthodox Christians, 49% as Muslims, and 5.4% as others.

The vast majority of Romans, who say they are Muslim-Turkish, live in areas with a Turkish minority in Eastern Bulgaria. They are described as "Turkish Gypsies." They have adapted to the Turkish language and culture. They settled in the city center and neighborhood and towns and villages of Varna, Shumen, Razgrad, Silistra, Tirgovište, Tolbuhin, Ruse, and Burgaz. Their numbers are not fully known. All of them are Muslim. They speak Turkish and Romanian. Plovdiv in southern Bulgaria is an example of the coexistence of Roma and Turks. The population of Roma living in the neighborhoods of "Beymescit" and "camel Barn" is more than 30 thousand. Only 5 thousand of the Roma identified themselves as Roma during the census, while the vast majority of them were Turks, and very few were Bulgarians.

Roma and Muslim-Turkish Roma, who express their Bulgarian ethnic identity, can live in separate regions, cities, towns, villages, and neighborhoods, and sometimes coexist in the same zone with different identities and beliefs. Very few of the Romans can speak Romanian, while those in the young and middle age group do not know Romanian at all. However, there have been crucial changes in the Roma, who consider themselves a Turkish ethnic group and become Turks. They always speak Turkish in their daily life. It is now possible to say that Turkish is the mother tongue of Muslim Roma.

For Romans, the family is essential. Starting a family and having many children means the rise of a Roma's social status. In some Roma groups, the bridewealth is given under the name of "Father's right" when they have gone for wife. The vast majority of Roma in Bulgaria are stove manufacture and repair, tinting of kitchenware, buying and selling cattle called "cambazlık," wicker basket making and selling, aba making, tailoring, etc. some of them are engaged in craftsmanship, which is no longer common, and some of them are continued. In recent years, they are mainly involved in the marketing of Turkish goods that they buy and take from Turkey and work in construction works. Although population densities are stated as eastern Bulgaria, it is known that Roma in Bulgaria is distributed throughout the whole country and live in southern Bulgaria and Rhodopes. They mostly prefer to be among the Turks. For example, there are Romans in the villages of Avren, Chernicevo, and Gorni Yuritsi in Krumovgrad, where Pomak Turks live in the Rhodopes. It is possible to see Romani people in small groups but also in the cities and villages at the foot of the Rhodope Mountains. They say that they are Muslims and Turks.

This study shows that Romani people are the country's second-most populous minority among Bulgarian citizens after the Turks. It was understood that the vast majority of Roma were Muslims, spoke Turkish, and identified themselves as Turks.

It has been observed that Romani people in Bulgaria prefer villages, towns, and cities where there are more Turks than other minorities, such as Armenians, Jews, and Greeks. The Romans were not interested in politics. They chose to do small, day-to-day jobs to keep their lives going.

After the Second World War, the political administration of Bulgaria began to pressure Roma in its country, forcibly replacing their names with Bulgarian names. This application was decided by

the Politburo of the Central Committee of the Communist Party of Bulgaria. In this respect, the Politburo made many secret decisions and wanted to end the operation of changing the names of the Roma without attracting the reaction of the Turkish and world public opinion.

Local units of the Communist Party of Bulgaria with the police, gendarmerie, and intel agencies carried out the name change operation. However, when the oppression and persecution leading up to the killings were carried out during this practice, the violent reaction of the Roma who did not consent to their identity being forcibly changed was encountered. The Roma went to various public institutions and institutions, especially the National Assembly of Bulgaria, to tell them about their experiences, and filed complaints against them.

In their petition, the Roma stated that they did not consent to the forced replacement of the names of themselves, their families, and especially their newborn children with Bulgarian names. They have written that they will struggle to prevent this.

Besides, they embodied their reactions in the way they stated in their petitions and formed local delegations in the regions in which they were located. They collected money and sent these delegations to Sofia to convey their grievances. These delegations submitted petitions to the relevant authorities and held protests.

The Bulgarian political administration has not renounced its decision to change the names of the Roma forcibly but has tried to assimilate this minority and integrate it into Bulgarian Socialist Society.

The aim of the implementation of these policies towards Roma in Bulgaria is to turn the Roma who have reached the Muslim-Turkish consciousness back into their former State and to separate them from the Turks. These studies have also been relatively successful. Implemented in the first years of socialist government aimed to change the names, to assimilate the minorities in the country and to make bulgarianization activities of "Muslim Gypsies" Bulgarian Turks, Pomak Turks, and the Tatars, Gagavuz Turks, and as the priority policy of Bulgarian State is reducing the number of the Muslim-Turkish minority.

Giriş

Bulgaristan Krallığı bağımsız bir devlet olarak 1908 tarihinde kurulmuştur. Bu tarihten itibaren Osmanlı Devleti ile Bulgaristan karşılıklı ikili antlaşmalar imzalamışlardır. Bu antlaşmaların tamamında Bulgaristan, ülkesindeki Müslüman azınlıklara hak ve menfaatlerinin tanınacağı sözünü vermiştir.

Osmanlı Devleti ile Bulgaristan arasında ilk ikili antlaşma, bir protokol ve ekli sözleşme olarak 19 Nisan 1909 tarihinde İstanbul'da imzalanmıştır.¹ İstanbul Protokolü'nün ikinci maddesinde Bulgaristan, ülkesindeki Müslümanlara din ve mezhep hürriyeti tanımıştır. Bulgarlar gibi Müslümanlara da medenî ve siyasî haklar verilmiş, Halife-Padişah adına hutbe okunması ile Türk-İslam vakıflarının korunması karar altına alınmıştır.² Protokole ekli sözleşmede Bulgaristan Müslümanlarının dinî anlamda bağlı olacağı müftülükler düzenlenmiş, Müslüman cemaatin hakları ile vakıf malları hakkında hükümler belirlenmiştir.³

¹ Bilâl N. Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, 3. Basım, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2012, s. 78.

² Osman Keskiöğlü, *Bulgaristan'da Türkler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 1985, s. 38.

³ İbrahim Kamil, *Bulgaristan'daki Türklerin Hakları*, Yükseköğretim Kurulu Matbaası, Ankara, 1989, s. 17.

İki ülke arasında bir diğer antlaşma, 1913 Antlaşması⁴ ve Müftülüklerle İlgili Sözleşmedir. Taraflarca 29 Eylül 1913'te İstanbul'da imzalanmıştır. İstanbul Antlaşması da denilmektedir.⁵ Antlaşmanın sekizinci maddesi Bulgaristan'daki Müslümanların hak ve hürriyetlerini ele almıştır. Müslümanların, tıpkı Bulgar vatandaşlarının sahip olduğu hukukî ve siyasî haklarda olduğu gibi vicdan özgürlüğü ile dinî inancı ve ritüellerini yerine getirme hakkının bulunduğu belirtilmiştir.⁶ Müftülüklerle ilgili sözleşmede ise Bulgaristan'daki müftülük kurumu ve müftülük makamı tanımlanmış, her türlü hakları ayrıntılı bir şekilde belirtilmiştir. Antlaşma ve sözleşmede yer alan maddelerin birbirine benzer ve tamamlayıcı olduğu görülmüştür. Birçok haklar her ikisinde de belirtilmiş, Müslümanların okulları, vakıfları, encümenleri, cemaat örgütleri, müftülükleri, dili, dinî, gelenek ve göreneklere güvence altına alınmıştır.⁷

Bulgaristan'daki Müslümanların, Bulgar vatandaşları ile ilişkileri ile dinî vecibelerini yerine getirmeye yönelik faaliyetlerinin kurumsal bir yapıya kavuşturulması için Bulgar yönetimi 23 Mayıs 1919'da bir tüzük yayımlanmıştır.⁸ Tüzükte yer alan hususlar, Sofya'daki Başmüftü'nün sorumluluğunda, bölge müftüleri aracılığı ile yerine getirilmeye ve Bulgaristan'daki Müslümanlar yönetilmeye çalışılmıştır.⁹

Bulgaristan, Lozan Antlaşması'ndan sonra Türkiye Cumhuriyeti ile daimi dostluk kurmak için bir antlaşma daha imzalamıştır. Bu antlaşma 18 Ekim 1925 tarihinde Ankara'da, Türk-Bulgar Dostluk Antlaşması ve İkamet Sözleşmesi adıyla yürürlüğe girmiştir.¹⁰ Dostluk Antlaşmasıyla Bulgaristan; ülkesindeki Müslüman azınlığı din, dil ve milliyet özelliklerinden dolayı ayırıma tabi tutmayacak, okullarını, dinî ve hayır kurumlarını yaşatacak, siyasî ve hukukî haklarına hiçbir kısıtlama getirmeyecektir.¹¹ İkamet Sözleşmesi ise Bulgaristan'daki Müslümanların Türkiye'ye göçünü düzenlemeye yönelik yapılmıştır.

1944 yılına kadar Türkiye ile Bulgaristan arasında imzalanan ikili antlaşmalar Bulgaristan tarafından sıkça ihlal edilmiştir. Ülkesindeki Bulgaristan Türkleri, Pomak Türkleri, Tatar Türkleri ve Romanların oluşturduğu Müslüman cemaatin siyasî, hukukî ve dinî hakları görmezden gelinmiş, hatta bu azınlıklar asimile edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede nüfusları 1.5 milyon civarında¹² olan bu topluluğun birlik ve beraberliğini bozacak, ayrıştırarak ve küçük gruplar haline getirecek politikalar yürütülmüştür. Bulgaristan Komünist Partisi (BKP) Merkez Komitesi (MK) Politbürosu bu görevi

⁴ Muzaffer Erendil, *Tarihte Türk-Bulgar İlişkileri*, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1976, s. 87.

⁵ Hüseyin Avni Bıçaklı, *Türkiye-Bulgaristan İlişkileri (1878-2008)*, İmge Kitabevi, Ankara, 2016, s. 94.

⁶ Nihat Erim, *Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri, C. I*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, TTK Basımevi, Ankara, 1953, s. 463.

⁷ Kamil, *Bulgaristan'daki Türklerin*, s. 24.

⁸ Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, s. 80.

⁹ Ulrich Büksensüts, *Maltsinsvenata Politika v Bulgariya, Politikata na BKP Kim Evrei, Romi, Pomatsi i Turtsi, 1944-1989*, IMIR, Sofya, 2000, s. 31.

¹⁰ Ahmet Yavuz, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Akdettiği Milletlerarası Andlaşmalar (20 Nisan 1920-1 Temmuz 1976)*, Dışişleri Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976, s. 98.

¹¹ Bilâl N. Şimşir, "Bulgaristan Türk Azınlığının Ahdi Durumu", *Türk Kültürü*, Y. 24, S. 264, Nisan 1985, s. 248.

¹² İsmail Cambazov, *Balkanlar'da Türkler ve Müslüman Azınlıklar*, 21. Yüzyıl Türk Kültür Merkezi Yayınları, Sofya, 2013, s. 199.

üstlenmiş, “tek milletli sosyalist bir toplum yaratmak” uğruna Bulgarlaştırma çalışmalarını organize etmiştir. Asimilasyon ve Bulgarlaştırma faaliyetleri 1944 sonlarından itibaren Romanlardan başlatılmış, 1970’lerde Pomak Türkleri ve 1984/85’te Bulgaristan Türklerine yöneltilmiştir.

Bu araştırmada, Soğuk Savaş döneminde Bulgaristan’daki siyasal iktidarın ve BKP’nin ülkesindeki Müslüman Romanlara yönelik ne gibi faaliyetleri olduğu, bu faaliyetlerin kişi hak ve menfaatlerini kısıtlayıcı, engelleyici ve azınlığın asimile edilmesine yönelik olup olmadığı incelenmeye çalışılmıştır.

1- Bulgaristan’daki Romanlar

Romanlar (Çingeneler) ¹³ Bulgaristan’da “ötekiler, diğerleri” olarak tanımlanmaktadır. ¹⁴ Romanların ülkedeki nüfusu tam olarak tespit edilememiştir. Bulgaristan’da farklı zamanlardaki sayımlarda farklı sonuçlar elde edilmiştir. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra, 1946 yılında yapılan ilk sayımda Romanların nüfusları 170.011, genel nüfusa olan oranları ise %2.42 olarak tespit edilmiştir. ¹⁵ 1956 sayımına göre nüfusları 197.865, genel nüfusa oranları %2.60 olmuştur. ¹⁶ Türkiye’nin Sofya Büyükelçiliğine göre, 1961 tarihinde Bulgaristan’daki Romanların nüfusu 200 bin civarındadır. ¹⁷ Bir başka kaynak ise Romanların %3.7 ile Türklere sonra Bulgaristan’daki en kalabalık azınlık olduğunu, nüfus kütüklerinde 300 bin civarında kayıt bulunduğunu bildirmektedir. Yine aynı kaynak, Bulgaristan İçişleri Bakanlığının yaptığı sayımda nüfuslarının 553 bine kadar çıktığını da açıklamaktadır. ¹⁸ Bulgaristan’daki Romanların nüfusu 1965 sayımında 148.874’e, genel nüfusa olan oranları %1.81’e düşmüş, ¹⁹ 1975 yılında yapılan sayımda ise Romanların nüfusu birdenbire 18.323 kişi olarak açıklanmıştır. ²⁰

1989 yılında BKP MK’nin yaptırdığı bir araştırmada Romanların nüfusu 577 bin ile 600 bin kişi arasında tespit edilmiştir. ²¹ BKP MK Politbüroünün önemli üyelerinden Penço Kubadinski de 11 Nisan 1989 tarihinde düzenlenen Politbüro toplantısı sırasında yaptığı bir konuşmada Romanların sayısını 600 bin olarak belirtmiştir. ²² BKP arşivinde rastladığımız 6

¹³ 1971 yılında Londra’da yapılan Birinci Dünya Çingene Kongresinde bütün Çingenelere Roman olarak hitap edilmesi kararı alınmıştır. İsmail Cambazov, *Bulgaristan’da Başmüftülük Tarihi (1878-1944)*, Birinci Kitap, Bulgaristan Müslümanları Başmüftülüğü Yayınları, Sofya, 2013, s. 52.

¹⁴ İbrahim Karahasan Çınar, *Etniçeskite Maltsinstva v Bulgariya, İstoriya, Kultura, Religiya, Obreden Kalendar*, İzdatelska Kışta “Lik”, Sofya, 2005, s. 147.

¹⁵ *Natsionalen Statistiçeski Institut*, Rezultati ot Prebroyavaneto na Naseleniyeto, T. 1, Demografski Harakteristiki, Sofya, 1994, s. 106, tablitsa 9.

¹⁶ Bükşenşüts, a. g. e., s. 222, tablo 5.

¹⁷ *Dış Türkler-Belgeler*, T. C. Dışişleri Bakanlığı AZEM Dairesi, Ankara, 1969, s. 72.

¹⁸ Sonya Hinkova, “İntegratsionna Politika i Maltsinstvena Problematika na Primerana Republika Bulgariya”, *Etnomaltsinstveni Problemi v Yugoiztoçna Evropa Prez 90’te Godinina XX vek i Evroatlantičeska İntegratsiya na Bulgariya*, (Ed.) Anton Pirvanov, Sofya, İz. “Albatros”, 2001, s. 210.

¹⁹ Bükşenşüts, aynı tablo.

²⁰ Bükşenşüts, a. g. e., s. 34.

²¹ Elena Maruşiakova vd., *İsiganite v Bulgariya*, “Klub 90”, Sofya, 1993, s. 93; İrfan Kaya Ülger de sayılarının 600 bine ulaştığını ifade etmiştir. “Balkan Gelişmeleri ve Türkiye: 1990’lı Yıllar”, *21. Yüzyıl Eşiğinde Türk Dış Politikası*, (Der.) İdris Bal, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 191.

²² *Ts. D. A.*, f. 1, op. 68, a. e. 3634, l. 83.

Haziran 1989 tarihine ait bir belge, Bulgaristan yönetiminin ülkedeki Roman nüfus ile ilgili düşüncesini bize yansıtmaktadır. Söz konusu tarihte BKP MK Politbürosu Bulgaristan'daki genel durum hakkında bir toplantı yapmış, Politbüro üyelerinden Naço Papazov konuya değinmiş, Burgaz'da 100 bin Roman'ın yaşadığını, genel olarak Bulgaristan'da 300 bin Roman nüfusu bulunduğunu söylemiştir.²³ Bulgaristan'daki komünist rejimin yıkılmasından sonra 4 Aralık 1992 tarihinde yapılan, toplumun etnik yapısını tespit etmeye yönelik anadil, din ve etnik aidiyetlerin de sorgulandığı²⁴ nüfus sayımında Romanların 313.396 kişi olduğu görülmüştür.²⁵ Bu sayı Büksenşüts'ün verdiği sayıyı doğrulamaktadır.²⁶

Bulgaristan'daki Romanların nüfusunda farklılıklar olmasını uygulanan sayım metodlarına ve BKP MK Politbürosunu oluşturan üyelerin kasıtlı söylemlerine bağlamak mümkündür. Sayımlar ve bilgilerin derlenmesi sırasındaki resmî ve resmî olmayan çalışmalar da bu farklılığı ortaya çıkarabilmektedir. Keza nüfus sayımları yapılırken, tasnif gereği, kimler Roman olarak adlandırılacaktır ve sayıları nasıl tam olarak belirlenecektir? Bu aşamada zorluklarla karşılaşıldığı görülmektedir. Mesela: Bulgaristan'da kendisini Roman olarak tanımlayanların sayısı 370.908 iken, anadilinin Romanca olduğunu söyleyenlerin sayısı 327.882'dir.²⁷ Farklı yazarların yaptıkları araştırmalar ve verdikleri istatistiklere göre, Romanların sayısı 417 bin ile 776 bin arasında değişmektedir.²⁸

Bulgar araştırmacılarından Maruşiakova ve Popov Bulgaristan'daki Romanların sayısını 800 bin olarak vermektedir.²⁹ 1 Mart 2001 tarihinde yapılan nüfus sayımına göre, 7.928.901 olan Bulgaristan nüfusundan %4.7'si yani 370.908 kişi kendisini Roman olarak tanımlamıştır.³⁰ Bulgaristan Millî İstatistik Kurumunun da doğruladığı bu sayıya kendisini Bulgar, Türk veya Romen olarak tanımlayan³¹ 300 bin ile 400 bin Roman'ı da eklemek gerekmektedir.³² Balev de Roman nüfusunu 500 bin ile 700 bin arasında vermektedir.³³ Bazı Amerikalı uzmanlar ise bu sayıyı 800 bin ile 900 bin arasında göstermektedir.³⁴ Romanları

²³ Ts. D. A., f. 1, op. 68, a. e. 3670, l. 35.

²⁴ İlona Tomova, Otnosno Nyakoi Problemi, Koito Mogat da Vızniknat Pri Popılvane na Otvovorite na Vıprosite za Etnodemografskite Harakteristiki na Naselenieto pri Prebroyavaneto, *Natsionalen İnstıtut za Prebroyavane i Jılıšten Fond*, Sofya, 1992, ss. 3-8.

²⁵ Nurcan Özgür, *Etnik Sorunların Çözümünde Hak ve Özgürlükler Hareketi*, DER Yayınları, İstanbul, 1999, s. 43; *Natsionalen Statistıçeski...*, s. 194, tablitsa 24.

²⁶ Büksenşüts, a. g. e., s. 222, tablo 5.

²⁷ Aleksey Pomporov, "Podhodi i Problemi pri Formurane na İzvadkiza İzsledvane na Romskoto Naselenie v Bılgariya", *Sotsiologıçeski Problemi, Spetsialen Broy*, Godina XXXX, Sofya, 2008, s. 61.

²⁸ Aleksey Pomporov, "Broyat na Romskoto Naselenie v Bılgariya Kato Problem Pri İzgrajdaneto na Adekvatna Sotsialna Politika", *İntegratsiyata na Romite v Bılgarskoto Obshtstvo*, (Ed.) V. Topalova, A. Pomporov, Sofya, 2007.

²⁹ Maruşiakova vd., a. g. e., s. 93. Ayrıca bkz.: Büksenşüts, a. g. e., ss. 34-35, dipnot 78.

³⁰ Mihail İvanov, "Za Politikata na Sotsialno Vklüçvane na Romite", *Sotsiologıçeski Problemi, Spetsialen Broy*, Godina XXXX, Sofya, 2008, s. 68.

³¹ Pomporov, "Podhodi i Problemi...", s. 61.

³² İvanov, "Za Politikata na...", s. 68.

³³ İ. Balev vd., "Demografski Protsepi i Bideşti Tendentsii v Razvıtieto na Bılgariya", *Demografsko Razvitie na Republika Bılgariya*, Sofya, 2005, s. 11.

³⁴ J. Denton, *Roma Political Participation in Bulgaria*, Washington: NDI, 2003, s. 5'ten aktaran Pomporov, "Podhodi i Problemi...", s. 61.

Bulgaristan'daki diğer azınlıklardan ayıran önemli bir özellik vardır. Örneğin 1992 yılında yapılan sayımdaki bilgilere göre, nüfuslarının %66'sı 30 yaş altındadır. %28.9'u ise 31 ile 59 yaş arasındadır. Sadece %5.1'i 60 yaşın üstündedir. Dolayısıyla Romanların yüksek doğum oranlarının aksine kısa ömürleri olduğu anlaşılmaktadır.³⁵

2011 yılında yapılan son nüfus sayımına göre Bulgaristan'daki Romanların nüfusu 325.343 kişi olarak belirlenmiştir.³⁶ Bu sayı ülke nüfusunun %4.9'unu oluşturmaktadır. Hâlbuki bu tarihte resmi olmayan verilere göre Romanların nüfusunun 750 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir. 2011 sayımındaki miktar ile tahmin edilen miktar arasındaki farkın, son nüfus sayımında 600 bin kadar Bulgar vatandaşının etnik kimliğini belirtmemesinden ve Müslüman Romanların kendilerini Türk olarak yazdırmalarından kaynaklandığı düşünülmektedir.³⁷

Bulgaristan'daki Romanları iki gruba ayırmak mümkündür. Bunların %47.3'ü kendilerini "Bulgar Çingenesi" olarak tanımlamaktadır. %46.2'si kendilerinin "Türk Çingenesi" olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca %5 civarında "Romanya Çingenesi" ve %1.5 kadar "gezgin" veya "konar-göçer" Roman vardır. Her iki büyük grup kendilerini "yerli" olarak görmektedir.³⁸ "Bulgar Çingenesinden" %75'i ana dilini Romanca, %20'si Bulgarca olarak açıklarken, "Türk Çingenesinden" %34'ü ana dilini Romanca, %61'i Türkçe olduğunu söylemektedir. "Romanya Çingenesinin" %14'ü Romanca konuşurken, %84'ü Romence konuşmaktadır. Diğer küçük grup Romanlar büyük oranda anadil olarak Romancayı kullanırken, sadece %10'u anadil olarak Bulgarca konuşmaktadır.³⁹

Bulgaristan'daki Romanların farklı inançları vardır. Bunların %44'ü Ortodoks Hristiyan, %39'u Müslümandır. %15 civarında Protestan, %0.5 kadar da Musevi olanı bulunmaktadır.⁴⁰ Bazı anketlerde kendilerini Katolik-Türk olarak tanımlayan Roman gruplarına da rastlanmaktadır.⁴¹ Başka bazı kaynaklara göre, Romanların %46.6'sı kendisini Ortodoks Hristiyan, %49'u Müslüman, %5.4'ü ise diğerleri olarak tanımlamaktadır.⁴²

Müslüman-Türk olduklarını söyleyen Romanların büyük çoğunluğu Doğu Bulgaristan'daki Türk azınlığın bulunduğu bölgelerde yaşamaktadırlar.⁴³ "Türk Çingenesi" olarak tanımlanmaktadırlar. Türk dil ve kültürüne intibak etmişlerdir.⁴⁴ Varna, Şumnu (Şumen), Razgrad, Silistre, Eski Cuma (Tırgovişte), Dobriç (Tolbuhin), Rusçuk (Ruse) ve Burgaz'ın şehir merkezi ve mahalleleri ile kasaba ve köylerine yerleşmişlerdir.

³⁵ İlona Tomova, *The Gypsies in the Transition Period*, Sofia, 1995, s. 30'dan aktaran Büksenşüts, *a. g. e.*, s. 35.

³⁶ *Bulgaristan'da İnsan Hakları, Temel Hak ve Hürriyetler, "2014 Raporu"*, (Ed.) Bülent Yıldırım, Trakya Üniversitesi Matbaası, Edirne, 2016, s. 30.

³⁷ Kader Özlem, "Bulgaristan Romanlarının Güncel Sorunlarına Yönelik Bir Değerlendirme", *Avrasya Etüdleri, Balkanlar Özel Sayısı*, Y. 22, S. 50/2016-2, ss. 75-76.

³⁸ Tomova, *The Gypsies...*, s. 19'dan aktaran Büksenşüts, *a. g. e.*, s. 36.

³⁹ Büksenşüts, *a. g. e.*, ss. 36-37.

⁴⁰ Büksenşüts, *a. g. e.*, s. 37.

⁴¹ Veselin Popov, "Preferiranoto Etničesko Samosıznanie pri Tsiganite v Bulgariya", *Seminar 2, Aspekti na Etnokulturnata Situatsiya v Bulgariya i na Balkanite, 21-23 Fevruari 1992*, (Ed.) Valeriy Rusanov, Tsentr za İzsledvane na Demokratiyata, Fondatsiya "Fridrih Nauman", Sofya, 1992, s. 89.

⁴² Veska Kojuharova, "Retrospektiven Pogled Kim Romskata Obštност ot Sredata na 80'te Godinina XX. Vek", *Sotsioloģičeski Problemi, Spetsialen Broj, Godina XXXX*, Sofya, 2008, s. 252.

⁴³ Popov, *a. g. m.*, *Seminar 2 ...*, s. 89.

⁴⁴ Ali Kemal Balkanlı, *Şarkî Rumeli ve Buradaki Türkler*, Elhan Kitabevi, Ankara, 1986, s. 289.

Sayıları tam olarak bilinmemektedir. Tamamı Müslümandır. Türkçe ve Romanca konuşmaktadırlar.⁴⁵ Bulgaristan'ın güneyinde kalan Filibe (Plovdiv), Romanların ve Türklerin bir arada yaşamasına örnek teşkil etmektedir. “Beymescit” ve “Develer Ahır” mahallelerinde⁴⁶ oturan Romanların nüfusu 30 binden fazladır. Nüfus sayımları sırasında Romanların sadece 5 bin kadarı kendisini Roman olarak tanımlarken, geriye kalan büyük çoğunluğu Türk olduğunu, çok azı da Bulgar olduğunu belirtmiştir.⁴⁷

Bulgar etnik kimliğinden geldiğini ifade eden Romanlar ile Müslüman-Türk Romanlar ayrı bölge, şehir, kasaba, köy ve mahallelerde yaşayabildikleri gibi, bazen aynı mahallede farklı kimlik ve inançla bir arada bulunabilmektedirler. Romanların çok azı Romanca konuşmakta, genç ve orta yaş grubunda olanlar ise Romancayı hiç bilmemektedirler. Ancak kendilerini Türk etnik grubundan sayan ve Türkleşen Romanlarda büyük değişiklikler olmuştur. Sosyal hayatlarında sürekli Türkçe konuşmaktadırlar. Artık Türkçe'nin Müslüman Romanların anadili olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁸

Romanlar için aile önemlidir. Aile kurmak ve çok çocuk yapmak bir Roman'ın sosyal statüsünün yükselmesi demektir. Bazı Roman gruplarında gelin almaya gidildiğinde “baba hakkı” adı altında başlık parası verilmektedir.⁴⁹ Bulgaristan'daki Romanların büyük çoğunluğu soba imalâtı ve tamiri, mutfak eşyalarının kalaylanması, cambazlık adı verilen büyükbaş hayvan alım satımı, hasır sepet yapımı ve satımı, abacılık, terzilik vs. gibi bir kısmı artık yaygın olmayan, az da olsa bazılarının devam ettirildiği zanaatkârlık işlerini yapmaktadırlar. Son yıllarda daha çok Türkiye'den satın alıp götürdükleri Türk mallarının pazarlanması ile uğraşmakta, inşaat işlerinde çalışmaktadırlar.⁵⁰ Nüfus yoğunlukları Doğu Bulgaristan olarak belirtilmesine rağmen Bulgaristan'daki Romanların bütün ülkeye dağıldıkları, bu çerçevede Güney Bulgaristan'da ve Rodoplarda da yaşadıkları bilinmektedir. Çoğunlukla Türkler arasında bulunmayı tercih etmektedirler. Mesela: Rodoplarda Pomak Türklerinin yaşadığı Koşukavak'a (Krumovgrad) bağlı Avren, Çerniçevo ve Yukarı Yörükler (Gorni Yüritsi) köylerinde Romanlar vardır.⁵¹ Küçük gruplar halinde de olsa Rodop dağlarının eteklerindeki şehir ve köylerde de Roman halkına rastlamak mümkündür. Bunlar kendilerinin Müslüman ve Türk olduklarını söylemektedirler.⁵²

⁴⁵ Hristo Küçükov, “Turskite Tsigani v Severoiztočna Bilgariya”, *Seminar, Aspekti na Etnokulturnata Situatsiya v Bilgariya, 8-10 Noemvri, 1991*, (Ed.) Valeriy Rusanov, Tsentr za İzsledvane na Demokratiyata, Fondatsiya “Fridrih Nauman”, Sofya, 1992, ss. 124-125.

⁴⁶ Balkanlı, *a. g. e.*, s. 290.

⁴⁷ İvanov, “Za Politikata na Sotsialno”, s. 71.

⁴⁸ Popov, *a. g. m.*, Seminar 2 ..., s. 90.

⁴⁹ Çınar, *a. g. e.*, s. 150.

⁵⁰ Hristo Küçükov, “Zanayatite na Turskite Tsigani ot Severoiztočna Bilgariya (Provadiya i Provadiyska Oblast)”, *Seminar 2, Aspekti na Etnokulturnata Situatsiya v Bilgariya i na Balkanite, 21-23 Fevruari 1992*, (Ed.) Valeriy Rusanov, Tsentr za İzsledvane na Demokratiyata, Fondatsiya “Fridrih Nauman”, Sofya, 1992, ss. 99-104.

⁵¹ Aleksandır Dimitrov, “Tsiganite v Bilgariya-İdei i Stoynosti (Po Materiali ot Terenen Sondaj v Kırdjaliyski i v Haskovski Okrıg)”, *Seminar, Aspekti na Etnokulturnata Situatsiya v Bilgariya, 8-10 Noemvri 1991*, (Ed.) Valeriy Rusanov, Tsentr za İzsledvane na Demokratiyata, Fondatsiya “Fridrih Nauman”, Sofya, 1992, ss. 106-107.

⁵² Karamihova, “Emigratsiyata ot Rodopite...”, ss. 31-32.

Romanların göç serüveni, VI. yüzyıldan XI. yüzyıla kadar Hindistan'dan Batı Avrupa'ya kadar devam etmiştir. Bu göçler çoğunlukla Türklerin olduğu topraklar üzerinde gerçekleşmiştir.⁵³ Her ne kadar IX. yüzyıldan itibaren İran'da görülen Romanların Anadolu'daki Bizans toprakları üzerinden Balkanlara geçtikleri⁵⁴ ve Osmanlı Devleti'nin Balkanları fethetmesinden önce buralara gelip yerleştikleri⁵⁵ ifade edilse de, Türklerin bölgede hâkimiyet kurmasıyla büyük ölçüde İslamiyet'i seçtikleri,⁵⁶ Müslümanlığı ve Türklük duygularını kazandıkları genel kabul gören yaklaşımlardandır. Keza Romanların Balkanlarda ve Doğu Avrupa'da varlıklarını devam ettirebilmesi Osmanlı Devleti sayesinde mümkün olmuştur.⁵⁷

Osmanlı Devleti'nin idari sisteminde, Romanların hukukî bir düzen içerisinde askerî amaçlı sevk ve idare edilebilmeleri için bir "Çingene Sancağı" kurulmuştur. XVI. yüzyıldan itibaren Rumeli Eyaleti'nde kurumsallaştırılan bu Çingene Sancağı'nın merkezi Kırklareli yapılmış; Romanlar Çorlu, Keşan, Hayrabolu, Malkara, Pınarhisar, Ferecik, İpsala, Dimetoka, Prevadi, Yanbolu, Gümülçine, İncegöz, Dügüncü İli, Eski Hisar-ı Zağra gibi yerlere yerleştirilmişlerdir.⁵⁸ Romanların, Osmanlı toplumu ile kaynaşmış oldukları, kendilerini yabancı hissetmedikleri o kadar aşikârdır ki 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda vatanın savunulması için bir araya gelen, gönüllü bölükler teşkil ederek talimlere başlayan dört bin kadar Müslüman, Rum, Latin ve Bulgarlar arasında Romanlar da yer almışlar, Osmanlı Padişah'ının takdirini kazanmışlardır.⁵⁹

2- Bulgaristan'daki Romanlara Yönelik BKP'nin Aldığı Kararlar

Bulgaristan Devleti ve Ortodoks Kilisesi'nin uyguladığı politikalar sayesinde bazı Roman grupları Hristiyan olmuşlardır.⁶⁰ İkinci Dünya Savaşı sırasında Bulgaristan'ın Yahudilerle birlikte Romanlara da baskılar yaptığı bilinmektedir. Ancak bunlara dair belgelerin sayısı sınırlıdır. Romanlar için Dupnitsa şehri yakınlarında bir tecrit kampı kurulduğu bilinmektedir.⁶¹ Ayrıca bazı resmî kaynaklardan, Bulgaristan'ın başka yerlerinde de bu tür kamplar oluşturulduğu tespit edilmiştir.⁶² Keza, "Milletin Savunulması" adıyla Bulgaristan Devleti'nin çıkardığı kanun çerçevesinde Yahudilere getirilen kısıtlamalar Romanlara da uygulanmıştır.⁶³ Romanların Sofya'nın merkezine ve büyük semtlere girmeleri, tramvaya binmeleri yasaklanmıştır. Gıda dağıtımı yapılırken Yahudilere tahsis

⁵³ Sinan Şanlıer, *Hukukî Düzenlemeler Işığında Osmanlı Çingeneleri*, Doğu Kütüphanesi, İstanbul, 2013, s. 7.

⁵⁴ İbrahim Sezgin, *Osmanlı Romanları, Sosyal ve Ekonomik Hayatla İlgili Belgeler*, Trakya Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, s. XXII.

⁵⁵ İsmail Altınöz, *Osmanlı Toplumunda Çingeneler*, TTK Yay., Ankara, 2013, s. 33.

⁵⁶ *Bulgaristan'da İnsan Hakları, Temel Hak ve Hürriyetler, "2014 Raporu"*, (Ed.) Bülent Yıldırım, Trakya Üniversitesi Matbaası, Edirne, 2016, s. 11.

⁵⁷ Şanlıer, a. g. e., s. 7.

⁵⁸ Şanlıer, a. g. e., ss. 14-15.

⁵⁹ Sezgin, a. g. e., ss. 111-114, Belge 46, 46-1.

⁶⁰ Elena Maruşiakova, "Tsiganite v Bılgariya i Tyahnata Religiya", *Seminar, Aspekti na Etnokulturnata Situatsiya v Bılgariya, 8-10 Noemvri 1991*, (Ed.) Valeriy Rusanov, Tsentr za İzsledvane na Demokratiyata, Fondatsiya "Fridrih Nauman", Sofya, 1992, s. 115.

⁶¹ Çınar, a. g. e., s. 151.

⁶² Büksenşüts, a. g. e., s. 38.

⁶³ Büksenşüts, a. g. e., s. 38.

edilenlerin çok daha azı Romanlara verilmiştir. 1989 yılından sonra milletvekili olarak Bulgaristan Parlamentosuna giren Roman asıllı Manuş Romanov'un sıkça belirttiği gibi, 1942 yılında Sofya'nın önemli semti "Fakülte"de Romanlar zorla Hristiyanlaştırılmışlardır.⁶⁴ Buna rağmen Romanların %60'ı Müslümanlıklarını korumuşlardır.⁶⁵

1945 yılından itibaren Bulgaristan Devleti ve BKP'nin, ülkesindeki azınlıklara yönelik politikasında değişiklikler olmuştur.⁶⁶ 1948 yılından sonra ise bütün etnik azınlıklara daha fazla hak ve özgürlükler tanınmış, adeta sınırlı kültürel özerklik verilmiştir.⁶⁷ Dolayısıyla Romanlara uygulanan sınırlamalar kaldırılmış, eski kültürel kimliklerine kavuşmaları istenmiştir. Roman kültür derneklerinin kurulması, Roman çocuklarının eğitimi için özel okulların açılması ve kendi gazetelerini çıkarmaları teşvik edilmiştir.⁶⁸

Bulgaristan'daki Romanlara yönelik bu politikaların uygulanmasındaki amaç; Müslüman-Türk bilincine ulaşmış Romanları tekrar eski hallerine dönüştürerek Türklerden uzaklaştırmaktır. Bu çalışmalarda nispeten başarılı da olunmuştur. Sosyalist iktidarın ilk yıllarında uygulamaya konulan, "Müslüman Çingenelerin", Bulgaristan Türklerinin, Pomak Türklerinin, Gagavuz Türklerinin ve Tatarların isimlerini değiştirmeye, Bulgarlaştırmaya ve ülkesindeki azınlıkları asimile etmeye yönelik faaliyetler,⁶⁹ Bulgaristan Devleti'nin öncelikli politikası olmuş, Müslüman-Türk azınlığın sayısının azaltılması hedeflenmiştir.⁷⁰

1950'den itibaren ise Romanların Türk azınlığından uzaklaştırılması hızlandırılmıştır. 1950/1951 yılında Bulgaristan'dan Türkiye'ye göçler devam ederken ülkedeki Romanların da bu göçle sayılarının azaltılması planlanmıştır.⁷¹ Bulgaristan İçişleri Bakanlığı, 1950'de 130 bin Roman'a mektup göndermiştir. Bu mektuplarda Romanların ve Tatarların kendilerini Türk olarak yazdırabilecekleri ve göçten faydalanarak Türkiye'ye gidebilecekleri belirtilmiştir. Bulgaristan yönetiminin bu uygulaması Romanların yeniden isimlerini değiştirerek Türk ismi almaları arzusundan değil, hazır Türkler Türkiye'ye giderken Romanların da göç etmesini sağlamak politikasından kaynaklanmıştır.⁷² Romanların bu politikadan haberdar olup olmadıklarını söylemek zor olsa da 1950/1951 göçü sırasında Türkiye'ye 5 bin Roman gelmiştir.⁷³ Bu göçten sonra Bulgaristan Devleti'nin Romanlara yönelik yaklaşımında tekrar değişiklikler olmuştur. Yeni doğan Roman çocuklarına Bulgar isimleri koyma mecburiyeti getirilmiştir. Ayrıca Bulgar asıllı olmayan yetişkinlerin dilekçe vererek kendi isimleri ile birlikte anne-babalarının isimlerini de değiştirmeleri istenmiştir.

⁶⁴ Maruşiakova vd., *a. g. e.*, s. 87; Maruşiakova, "Tsiganite v Bılgariya i TyahnataReligiya"... , s. 115.

⁶⁵ İbrahim Yalimov, "Religioznata İdentičnost na Müsülmanite ot Bılgariya", *Godişnik na Vişşiya İşlyamski İnstıtut*, (Ed.) Sefer Hasanov, Vişş İşlyamski İnstıtut, Sofya, 4/2012, s. 242.

⁶⁶ İbrahim Kamil, *Bulgaristan Türkleri ve Göçler, Bulgaristan Komünist Partisi Gizli Belgeleri (1944-1989), Cilt I (1944-1953)*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2018, s. CLXI.

⁶⁷ Çınar, *a. g. e.*, s. 151.

⁶⁸ Çınar, *a. g. e.*, s. 151; Büksensüts, *a. g. e.*, s. 39.

⁶⁹ İlker Alp, *Pomak Türkleri (Kumanlar-Kıpçaklar)*, Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları: 2012/1, Edirne, 2012, s. 59.

⁷⁰ Büksensüts, *a. g. e.*, s. 60.

⁷¹ Kamil, *Bulgaristan Türkleri ve Göçler, C. I*, s. CLXII.

⁷² Büksensüts, *a. g. e.*, ss. 60-61.

⁷³ Çınar, *a. g. e.*, s. 151; Büksensüts, *a. g. e.*, s. 40; Bazı kaynaklarda bu sayının 1146 olduğu belirtilmektedir. Kadir Şeker, "1923-60 Arası Bulgaristan'dan Türk Göçleri ve Göçmenlerin Türkiye'de Karşılaştıkları Problemler", *Yeni Türkiye, Rumeli-Balkanlar Özel Sayısı- IV*, Y. 21, S. 69, Ankara, Mart-Haziran 2015, s. 4082.

BKP, 1957'den itibaren ülkesindeki Romanlara yönelik aldığı tedbirleri arttırmış ve Bulgar halkı arasında kaynaşmaları için yapılacak çalışmaları belirleyen kararlar almıştır. Bunlardan bazıları şöyledir;

a- “Çingenelerin Durumlarını İyileştirmek”.⁷⁴

b- “Çingene Halkının Kültürünü, Yaşayış Şartlarını İyileştirmek ve Düzene Sokmak”.⁷⁵

c- “Çingene Asıllı Halkın Hayatını İyileştirmek ve İş İhtiyacını Karşılama”.⁷⁶

d- “Çingene Halkı ile İlişkilerde ve Sosyalist Moralin Oluşturulmasında Ortaya Çıkan Olumsuzluklarla Mücadele” başlatmak.⁷⁷

e- 258 numaralı Kararname ile “Romanlara Yönelik Her Türlü Olumsuzluğun Engellenmesi” çalışmaları yapmak.⁷⁸

Bu kararlar çerçevesinde Romanların kendileri arasındaki ayrımlara ve grup farklılıklarına bakılmaksızın sosyalist Bulgar halkı içinde eriyerek homojen bir yapı oluşturmaları istenmiştir. Bulgaristan Bakanlar Kurulunun Nisan 1958 tarihinde çıkardığı kararname doğrultusunda BKP MK “Millî Azınlıklar Arasında Çalışma” Bölümü bir rapor hazırlamıştır. Bu raporda “Ayrımcılıkla Mücadele” konusu değerlendirilmiştir. İki ay sonra Vatan Cephesi Halk Meclisine bağlı Yürütme Komitesi de yeni kararlara imza atmıştır.

Bulgaristan Devleti ile BKP MK Politbürosu 5 Nisan 1962'de bir toplantı düzenlemiştir. Bu toplantıda alınan kararları “Protokol ‘A’, No: 101” adıyla uygulamaya koymuştur.⁷⁹ Söz konusu Politbüro toplantısına, Bulgaristan Devlet Başkanı Todor Jivkov başkanlık etmiş ve büronun 12 önemli üyesi katılmıştır. Katılımcılar, Bulgaristan'daki Romanların, Tatarların ve Müslüman inancındaki Bulgarların (Pomak Türklerinin) gittikçe Türkleşmesine karşı alınacak tedbirleri görüşmüşlerdir.⁸⁰ Görüşmeler sırasında BKP'nin, Bulgaristan'daki millî azınlıklara yönelik politikasında daima Marksist-Leninist öğretinin millî sorunlara bakışı doğrultusunda yaklaştığı ifade edilmiş, ülkedeki farklı dil, din ve milliyete sahip çalışanların siyasal ve sosyal haklarının garanti altında olduğu belirtilmiştir.⁸¹

Ayrıca BKP'nin Bulgaristan'daki Roman ve Türk azınlığın ekonomik ve kültürel geri kalmışlığını sonlandırmak için bir dizi tedbirler aldığı anlatılmış, 9 Eylül 1944'ten itibaren Bulgaristan'daki Müslümanların kalkındığı dile getirilmiştir.⁸² Komünist Partinin bu politikası sonucu azınlıkların, ülkede sosyalizmin kurulması ve yaygınlaşmasına katkıda buldukları, ekonomik durumlarının iyileştiği, yerel entelektüel bir sınıf oluştuğu, yaygın okullaşma sayesinde çocuklarının okula gitmeye başladıkları ve sağlık yardımlarının ücretsiz karşılandığı anlatılmıştır.⁸³ Ancak bu kültür devrimine rağmen bazı olumsuzluklar da

⁷⁴ Ts. D. A., f. 136, op. 26, a. e. 388, l. 2.

⁷⁵ Maya Grekova, “İntegratsiya na Romite v Bilgarskoto Obştetstvo: Dela i Dokumenti (1999-2007)”, *Sotsiologičeski Problemi, Spetsialen Broy*, Godina XXXX, Sofya, 2008, s. 106.

⁷⁶ Grekova, a. g. m., s. 106.

⁷⁷ Ts. D. A., f. 28, op. 16, a. e. 50, l. 184-186.

⁷⁸ Grekova, a. g. m., s. 107.

⁷⁹ Kamil, *Bulgaristan Türkleri ve Göçler, C. I*, s. CLXIV.

⁸⁰ Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 1.

⁸¹ Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 11.

⁸² Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 11.

⁸³ Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 11.

görülmüş, Bulgaristan'daki Romanların, Tatarların ve Pomakların Türkleşmeye devam ettikleri tespit edilmiştir. Bu azınlıklar Müslümanlıkla daha fazla ilgilenmeye ve Türk isimlerini kullanmaya başlamışlardır. Hatta Türkiye'nin bunlar üzerindeki propagandası sonucu 130 binden fazla Roman, 10 binlerce Tatar ve Pomak kendilerini Türk olarak kaydettirmişlerdir.⁸⁴ Rodoplar bölgesindeki Pomakların bir kısmı, Türklerin yoğun olarak yaşadıkları köylere göç ederek oralarda kendilerini Türk olarak kaydettirmişler ve evlilikler yoluyla Türklerle kaynaşmaya başlamışlardır. Bu Türkleşme yaygınlaşmış ve çocuklara da geçmiştir. Okullarda Roman, Tatar ve Pomak çocukları Türk çocukları ile bir araya gelmeye, arkadaşlık kurmaya başlamışlar ve daha fazla Türkleşmişlerdir.⁸⁵ Keza bu Türkleşmenin yaygınlaşmasında Türk asıllı hocaların da etkili olduğu görülmüştür.⁸⁶

Bu tespitleri yapan BKP MK Politbürosu, Bulgaristan'daki Roman, Tatar ve Pomaklar ile ilgili bir dizi kararlar almıştır. Bunlardan bazıları şunlardır;

a- Bulgaristan'daki Roman, Tatar ve Pomakların Türkleşmesini önlemek üzere BKP'nin, Vatan Cephesinin, Dimitrov Komünistleri Gençlik Birliğinin, Sivil Toplum Örgütlerinin, Köy Tarım Kooperatiflerinin (TKZS), Bakanlıkların ve Halk Meclisinin görev üstlenmesi, ideolojik-politik karşı propagandayı başlatması gerekmektedir.⁸⁷

b- Adalet Bakanlığı, Bakanlar Kuruluna bağlı "Halk Meclisleri" birimi ile işbirliği yaparak anayasada gerekli düzenlemeleri yapmalı, çıkarılacak yönetmeliklere dayanılarak dinî inancın ve kişi adlarının millî kimliği tanımlamada belirleyici olmadığı sıkça anlatılmalıdır. Keza karışık evliliklerden doğan çocukların Bulgar ismiyle kaydedilmesinin etnik aidiyeti kaybetmeye sebep olmadığı tekrarlanmalıdır. Yine çıkarılacak yönetmeliklerle, Bulgar vatandaşlarının hiçbir mahkemeye gitmeden, kendi arzularıyla yerel belediyelere verecekleri dilekçeler sayesinde kendisinin, çocuklarının, anne ve babasının isimlerini değiştirerek Bulgar ismini kolayca alabilecekleri açıklanmalıdır.⁸⁸ Bu işlemler sırasında kimsenin herhangi bir baskıyla karşılaşmayacakları belirtilmelidir. Ancak yine de BKP'nin yerel birimleri ile diğer devlet organları gerekli tedbirleri almalıdır.⁸⁹

c- Komünist Parti Komiteleri ile Belediye Meclisleri, nüfusa kendisini Türk olarak kaydettiren Roman, Tatar ve Pomaklara yönelik Bulgaristan İçişleri Bakanlığının 11 Mayıs 1950 tarih ve 5-434 numaralı yazısında belirtilen "Vatandaşlık Durumu" hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunmalı ve azınlık vatandaşları arasından kendisini Bulgar kaydettirenler örnek gösterilmelidir.⁹⁰

d- Belediye Meclisleri, Roman ve Pomakların Türk köylerine göç etmesini engellemelidir.⁹¹

e- Bulgaristan Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı ile Belediye Meclisleri, Roman, Tatar ve Pomakların Türkçe öğrenmelerini engelleyici tedbirler almalıdır.⁹²

⁸⁴ Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 12.

⁸⁵ Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 12.

⁸⁶ Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 12.

⁸⁷ Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 13.

⁸⁸ Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 13-14.

⁸⁹ Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 14.

⁹⁰ Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 14.

⁹¹ Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 15.

⁹² Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 15.

f- Savunma Bakanlığı ile İş ve İşçi Bulma Kurumu, Bulgar ismi alan Roman, Tatar ve Pomak gençlerine gerekli yardım ve kolaylıkları göstermelidir. Azınlık gençleri arasından Türkleşmeye meyilli olanlara karşı Bulgar millî şuurunu aşılavıcı çalışmalar yapılmalıdır.⁹³

g- Bulgaristan Dışişleri Bakanlığı ile Bulgar Ortodoks Kilisesi, Roman, Tatar ve Pomakların cami hocalarının etkisi altına girmemesi için gerekli tedbirleri almalıdır. Bulgaristan'daki müftü ve hocaların sosyalist kanunlara uyup uymadıkları takip edilmeli, bu azınlıkların Türkleşmesi için faaliyette bulunmalarına izin verilmemeli, Türk asıllı resmi görevliler Roman, Tatar ve Pomakların yaşadıkları köylere atanmamalıdır.⁹⁴

h- Bulgaristan Bilimler Akademisi (BAN), Türk, Tatar ve Romanların çoğunlukta bulunduğu bölgelere tarihçi, etnograf, filolog gibi uzmanları göndermeli ve bu azınlıkların asıl kökenleri hakkında bilgiler vermelidir.⁹⁵

Bu kararlar çerçevesinde Bulgaristan, 1950 yılında gönderilen mektuplara binaen kendilerini Türk yazdıran Roman, Tatar ve Pomakların yeniden asıl milliyetlerine dönmeleri, yani Bulgar olmaları için müracaat etmelerini istemiştir.⁹⁶ Nisan 1962'den sonra ne kadar Roman'ın Türk-İslam isimlerinden vazgeçtiği bilinmemektedir.⁹⁷

Bulgaristan'daki Romanların kültürel tedbirlerle asimile olmaları için yapılan çalışmalara devam edilmiştir. Bu doğrultuda Roman okulları kapatılmış, Roman asıllı çocuklar diğer çocuklardan izole edilmiş ve ailelerinden uzaklaştırılmıştır.⁹⁸ Esasında Bulgaristan'daki Roman çocuklarının eğitimi birkaç aşamadan geçmiştir. Bunlar:

a- 1960'lı yıllarda Roman çocukları için yatılı okullar açılmıştır. Burada yaşama ve eğitim imkânları geniş tutulmuş ancak ekonomik yetersizlik ve ideolojik yaklaşım gerekçe gösterilerek kısa zaman sonra kapatılmıştır.

b- Daha sonra ortaokullara geçiş imkânı veren ilkokullar açılmıştır. Bunda da başarılı olunamamıştır.

c- Doğrudan Roman çocuklarına yönelik olmasa da onların daha çok ilgi gösterdiği özürü çocuklar için bir başka okul açılmış, kısa zamanda kapanmıştır.

d- Roman okulları adı altında okullar açılmıştır. Bu okullar sosyalizm döneminde Romanlar tarafından en fazla rağbet gören okullar olmuştur. Bunlar çoğunlukla yoksul bölgelerde ve Romanların yaşadığı mahallelerde açılmıştır. Bulgaristan Millî Eğitim Bakanlığına bağlı devlet okulları statüsünde olmuşlar ancak kısa bir süre sonra eğitim faaliyetine ara vererek Roman gettosunun yoksulluğunu yaşatan binalara dönüşmüşlerdir.⁹⁹

BKP ve Bulgaristan yönetimleri; Romanların eğitimi ve topluma kazandırılmaları çabalarına formüller ararken, esasında temel sorun olan Romanların eğitime olan ilgisizliği ve kaçışına çözüm bulmaya çalışmıştır.¹⁰⁰ Bu sebeple Bulgaristan'daki azınlık sorunu bir

⁹³ Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 15.

⁹⁴ Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 16.

⁹⁵ Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 16.

⁹⁶ Büksenşüts, a. g. e., s. 62.

⁹⁷ Kamil, *Bulgaristan Türkleri ve Göçler*, C. I, s. CLXIV.

⁹⁸ Grekova, a. g. m., s. 107.

⁹⁹ Valentina Milenkova, "Profili na Obrazovanie pri Romite v Bilgarski Usloviya", *Sotsiologičeski Problemi, Spetsialen Broy*, Godina XXXX, Sofya, 2008, s. 195.

¹⁰⁰ Nikolay Tilkidjiev, "Metodologičeski Podhod Kim Romite i Drugite Etnosi: Politika za Etnosa ili Politika za Emantsipatsiya na Individa?", *Sotsiologičeski Problemi, Spetsialen Broy*, Godina XXXX, Sofya, 2008, s. 8.

okyanus olarak düşünülürse, Roman sorunu bağımsız bir ada olmaktan çok sorunun önemli bir parçası olarak görülmüş ve çözüm bu çerçevede aranmıştır.¹⁰¹

Bulgaristan'da çift dilli olarak yayınlanan Roman gazetesi ile Roman tiyatroları yasaklanmış, topluca isimleri değiştirilmeye başlanmıştır. 1958 yılında göçebe olarak yaşayan Romanların atlarına ve at arabalarına el konulmuş, Bakanlar Kurulu kararıyla malları müsadere edilmiştir.¹⁰² 1960'lı yıllarda ise Pomak Türklerinin ve Romanların gittikçe "Türkleştikleri" bahanesi ileri sürülerek Hristiyanlaştırılmalarına devam edilmiştir.¹⁰³ "Türk Çingeneleri" ve Romanlardan gerçek milliyetleri doğrultusunda yeniden nüfusa kayıt yaptırılmaları istenmiştir.¹⁰⁴ Siyasal anlamda Bulgaristan'daki partiler Romanlarla ilgilenmemişler ve onları bir güç olarak görmemişlerdir. Çünkü Romanların doğrudan siyaseti etkileyecek, zorlayacak ya da siyasetle ilgilenecek bir yaklaşımları olmamıştır.¹⁰⁵

Türk okullarının kapatılarak Bulgar okulları ile birleştirilmesinden sonra Bulgaristan'da yaşayan Türkler, Pomak Türkleri ve Müslüman Türk Çingeneler üzerinde baskılar gittikçe artmıştır. Okullarla beraber Türk isimlerinin de ortadan kaldırılması için planlamalar yapılmış, BKP'nin bölge komiteleri, yerel birimleri, belediyeler ile diğer kamu kurum ve kuruluşları bu isim değiştirme operasyonuna yavaştan başlamışlardır. Mesela;

a- Silistre'ye bağlı Tsar Samoil köyünden Hasan İsmail Salimov, Bulgaristan Halk Meclisine bir dilekçe yazarak, Müslüman Roman olan kendisi ve köydeki 12 aileye istekleri dışında isimlerini değiştirmeleri için yerel makamlar tarafından baskı yapıldığını belirtmiştir.¹⁰⁶ (Ek: 1)

b- Yine Silistre'ye bağlı Stefan Karadja köyünden İsmail Hüseyinov İrikov ve Asan Mustafov Eskidjiev Bulgaristan Halk Meclisine dilekçe göndermişlerdir. Bu dilekçede Türk asıllı Bulgar vatandaşı olduklarını yazmışlar, yerel yöneticilerin önce nezaketle, kabul edilmeyince de baskıyla Türk isimlerini Bulgar isimleri ile değiştirmek istediklerini belirtmişler, şikâyetçi olmuşlardır.¹⁰⁷

c- Pazarcık'tan Yaşar Ruskov Hüseyinov, Bulgaristan Halk Meclisine gönderdiği mektubunda, Pazarcık bölgesinde yaşayan Müslümanların isimlerini değiştirmesi için baskı gördüğünü, bu uygulamanın Ermeni ve Yahudileri kapsamadığını, sadece Türklere yapıldığını, kendisinin ve ailesinin Türk asıllı Bulgar vatandaşı olduğunu, bunun da verilen nüfus cüzdanında yazdığını, kendisinden alınan Türk isminin geri verilmesini istemiştir.¹⁰⁸ (Ek: 2)

d- Burgaz'dan Hüseyin Üzeyirov Hüseyinov Bulgaristan Halk Meclisine gönderdiği şikâyet mektubunda, emniyet müdürlüğüne çağırılarak tutuklandığını, zorla isminin değiştirilmek istendiğini dile getirmiştir.¹⁰⁹

¹⁰¹ Tilkidjiev, "Metodologiçeski Podhod Kim Romite", s. 8.

¹⁰² Nuredin, *a. g. e.*, s. 168.

¹⁰³ Yalimov, *a. g. m.*, s. 242.

¹⁰⁴ Çınar, *a. g. e.*, s. 152.

¹⁰⁵ Sonya Şuler, "Bednost i Etniçnost v Protsesa na Demokratizatsiya: Romite v Bılgariya", *Sotsiologiçeski Problemi, Spetsialen Broy*, Godina XXXX, Sofya, 2008, s. 140.

¹⁰⁶ *Ts. D. A.*, f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 2.

¹⁰⁷ *Ts. D. A.*, f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 5-7.

¹⁰⁸ *Ts. D. A.*, f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 14-arkası.

¹⁰⁹ *Ts. D. A.*, f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 10-arkası.

Bulgaristan Devlet Arşivi'nde Romanların, Tatarların ve Pomakların isimlerinin zorla değiştirildiğini belirten yüzlerce şikâyet dilekçesi ve mektup bulunmaktadır. Bunlardan bazıları; Silistre'ye bağlı Tırnovtsi köyünden Recep Kadırov Zekeriev'in,¹¹⁰ Kadir Zekeriev Aliev'in,¹¹¹ Sali Mehmedov Topalov'un,¹¹² Burgaz'a bağlı Zidarovo köyünde yaşayan Türk halkının,¹¹³ aynı köyden Melezin Osmanov Muturciev'in,¹¹⁴ Pazarcık'a bağlı Rakitovo köyünden Aliş Hüseyinov Bantsov'un,¹¹⁵ aynı köyden Ayşe Ahmet Tromova'nın¹¹⁶ ve Ayşe Şevketova Sirbezova'nın,¹¹⁷ Velingrad'dan Aliş Mehmedov Rubski'nin,¹¹⁸ aynı şehirden Abdi Şerifov İsmailov'un¹¹⁹ ve Smolyan'a bağlı Djurkovo köyünden Emin Ahmedov Kutsosmanov ile Azmina Mehmedova Kutsosmanova'nın¹²⁰ dilekçeleridir.

Bazıları çalışmanın ekler kısmında değerlendirilen bu dilekçeleri verenlerden Aliş Hüseyinov Bantsov, Pazarcık'a bağlı Rakitovo köyündendir. Bulgaristan Halk Meclisine 10 Ocak 1962 tarihinde gönderdiği dilekçesinde; 23 Aralık 1961'de bir kız çocuğunun doğduğunu, kendisi Müslüman olduğu için kızına da Müslüman ismi vermek istediğini, ancak sağlık ocağındaki hemşire tarafından bunun ret edildiğini belirtmiştir.¹²¹ Çocuğuna bu sebeple isim veremediğini, 5 Ocak 1962'de konuyu sormak için tekrar yerel belediyeye gittiğinde çocuğuna Bulgar ismi vereceklerini, itirazı halinde kendileri bir Bulgar ismi seçip öyle nüfusa kaydedeceklerini söylemişlerdir.¹²² Bantsov verdiği şikâyet dilekçesine, kendisinin diğer Bulgaristan vatandaşları gibi eşit haklara sahip olduğunu, kanunlara göre isim değiştirme işinin kişinin rızasına bırakıldığını ve bu konuda baskı yapılamayacağını düşündüğünü de eklemiştir.¹²³ (Ek: 3)

Smolyan'a bağlı Djurkovo köyünden Kutsosmanov ailesi de 21 Ağustos 1962 tarihinde Bulgaristan Halk Meclisi Başkanlığına bir dilekçe göndermiştir. Dilekçede; 13 Temmuz 1962'de bir erkek çocukları olduğu, adını Şaban koymak istedikleri, ancak bu arzularının 40 gün geçmiş olmasına rağmen belediye meclisi tarafından kabul edilmediği, doğum belgesi vermedikleri için çocuk yardımı da alamadıkları belirtilmiştir.¹²⁴ (Ek: 4)

İsimlerin zorla değiştirildiğine dair Bulgaristan'ın çeşitli yerlerinden şikâyet dilekçelerinin gelmesi üzerine BKP MK "Propaganda ve Ajitasyon" Bölümü durumu değerlendiren ve açıklayan bir yazıyı BKP MK Sekreteri Mitko Grigorov'a göndermiştir.¹²⁵ (Ek: 5)

¹¹⁰ Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 16-18.

¹¹¹ Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 24-25.

¹¹² Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 27-arkası.

¹¹³ Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 36-arkası.

¹¹⁴ Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 38.

¹¹⁵ Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 2-arkası.

¹¹⁶ Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 14-arkası.

¹¹⁷ Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 16-arkası.

¹¹⁸ Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 7.

¹¹⁹ Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 9.

¹²⁰ Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 18.

¹²¹ Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 2.

¹²² Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 2-arkası.

¹²³ Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 2-arkası.

¹²⁴ Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 18.

¹²⁵ Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 1-2.

V. İvanov imzasıyla 6 Şubat 1963 tarihinde gelen yazıdan anlaşıldığına göre; isimlerinin Bulgar isimleri ile zorla değiştirildiğine dair gönderilen dilekçeler 1 Aralık 1962 - 15 Ocak 1963 tarihlerini kapsamaktadır. Bu dilekçeler Müslüman Romanlardan gelmiştir. Toplam 359 dilekçenin 331'i Silistre'ye bağlı Nova Çerna, Stefan Karadja ve Tsar Samoil köylerindedir.¹²⁶

1962'den itibaren BKP'nin bölge komiteleri özellikle Silistre, Razgrad, Tırgovişte, Kırcaali, Plovdiv ve diğer yerlerde yaşayan Romanların isimlerini Bulgar isimleri ile değiştirmeye başlamıştır.¹²⁷ Romanların bir kısmı bu baskıya karşı gelmiş, bir kısmı kabul etmiştir. Ancak kabul edenler daha sonra dilekçeler vererek eski isimlerini geri istemeye, yeni doğan çocuklarını Türk ismiyle kaydettirmeye başlamışlardır.¹²⁸ Dolayısıyla bu isteklere karşı bazı tedbirlerin alınması gerekmektedir;

a- BKP'nin bölge komitelerine bilgi verilerek Politbüronun 31 Ekim 1959 tarihinde aldığı karar ile Todor Jivkov'un 7 Şubat 1961 tarihli mektubu hatırlatılmalı ve bu kararların en sert biçimde uygulanması sağlanmalıdır.¹²⁹

b- Silistre, Razgrad, Tırgovişte ve Plovdiv'deki BKP bölge komitelerine görev verilmeli, Romanların değiştirilen isimlerini geri istediklerine dair dilekçe gönderdikleri yerlere giderek onları ikna etmelidirler,¹³⁰ denmiş ve gelişmeleri yerinde incelemek üzere bir müfettiş görevlendirilmesi tavsiye edilmiştir.

Bunun üzerine BKP MK "Propaganda ve Ajitasyon Bölümü" müfettişlerinden Ahmet Harunov bölgeye gönderilmiştir. Harunov'un görevi; Silistre ve civarında yaşayan Romanlar tarafından Sofya'ya gönderilen 339 dilekçe ile bu dilekçelerde belirtilen, daha önce kendilerine Bulgar ismi verilen Romanların eski Türk isimlerini geri istemeleri konularını incelemektir.

Ahmet Harunov, Silistre'ye bağlı Nova Çerna, Stefan Karadja ve Tsar Samuil köylerinde araştırma ve incelemeler yapmış ve hazırladığı raporunu 12 Mart 1963 tarihinde BKP MK Sekreteri Mitko Grigorov'a göndermiştir.¹³¹ Rapora göre; BKP MK Politbürosunun, Romanların isimlerinin değiştirilerek Bulgar isimleri verilmesi kararından sonra, BKP Silistre teşkilatı BKP MK'ne bağlı "Milli Azınlıklar Arasında Çalışma" bölümünden de yardım alarak, önemli faaliyetlerde bulunmuş ve bölgede yaşayan Romanların Bulgar ismi almalarını sağlamıştır. Özellikle konuya duyarlı Romanlar hemen adlarını değiştirmişlerdir. Yine de aralarında Komünist Partinin yerel üyelerinin de bulunduğu önemli bir kısmı, Bulgar ismi almayı ret etmiştir.¹³² Bu itirazları önlemek için bölge yetkililerine bir uyarı yazısı gönderilmiştir.¹³³ Yazıya binaen Komünist Partinin yerel komitesi, Nova Çerna ile Stefan Karadja köylerindeki, Bulgar ismi almak istemeyen

¹²⁶ Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 1.

¹²⁷ Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 1.

¹²⁸ Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 1.

¹²⁹ Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 2.

¹³⁰ Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 2.

¹³¹ Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 3-5.

¹³² Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 3.

¹³³ Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 3.

Romanları toplantıya çağırılmış, BKP MK kararının bir emir olduğu, üç gün içerisinde herkesin kararını vermesi gerektiği iletilmiştir.¹³⁴

Verilen süre geçmiş ve Romanlar Bulgar ismi almayı ret etmişlerdir. Bunun üzerine önde gelen Romanlardan Nova Çerna köyünden Hasan Koçanov ile Stefan Karadja köyünden Mustafa Eskidjiev karakola götürülmüş, zorla Bulgar ismi almaları sağlanmıştır. İsimlerini değiştirmeyen Romanlar ekonomik yoksulluğa itilmiş, bakkaldan ekmek almaları ile köy kooperatifinde çalışmaları yasaklanmış ve morallerini bozmak amacıyla sık sık karakola çağırılmışlardır. Nihayetinde Silistre bölgesinde yaşayan Roman halkı 9-20 Şubat 1961 tarihleri arasında Bulgar ismi almak zorunda bırakılmıştır.¹³⁵

Yine de Bulgaristan yönetiminin aldığı tedbirler ve yaptığı çalışmalar yeterli olmamış, bir süre sonra Romanlar eski Türk isimlerini geri almak için harekete geçmişlerdir. Bunlardan bir grup Sofya'ya kadar gitmiş ve Todor Jivkov ile görüşmek istemiştir.¹³⁶ Jivkov ile görüştürülmeyince bir avukata gitmişler ve şikâyet dilekçesi yazdırmışlardır.¹³⁷ Sonra bu dilekçeleri BKP MK'ne göndermişler, yeterli görmediklerinden bu defa Partinin bölge komitelerine gitmişler, belediyeler önünde sık sık mitingler yapmışlar, işe gitmemişler ve eski Türk isimlerini geri istemişlerdir.¹³⁸

Bu tespiti ve değerlendirmeyi yapan Ahmet Harunov, bir heyetle Romanların yaşadığı köyleri ziyaret etmiş, Komünist Parti üyeleri ve bazı Romanların ileri gelenleri ile görüşmüştür.¹³⁹ Görüşmelerde Romanlara, mücadeleden vazgeçmeleri ve Bulgar isimlerini kabullenmeleri kendilerine anlatılmıştır. Romanlar ise, Türk adlarını geri alana kadar şikâyet dilekçesi yazmaktan ve Sofya'ya gitmekten vazgeçmeyeceklerini söylemişlerdir.¹⁴⁰

BKP MK'nin "Propaganda ve Ajitasyon" bölümü müfettişleri Komünist Partinin yerel teşkilâtları ile de görüşmüşler, Romanları ikna etmeye yönelik çalışmaların devam etmesini kararlaştırmışlardır. Ancak durumun muhafaza edilebilmesi ve kontrol altına alınabilmesi için, Bulgar ismi almayan veya aldığı Bulgar ismini eski Türk ismiyle değiştirmek isteyen Romanlara fazla baskı yapılmaması, zamana yayılması ve şimdilik yeni doğan Roman çocuklarına Bulgar ismi koymadıkları için ailelere ceza verilmemesi kararlaştırılmıştır.¹⁴¹

Bulgaristan yönetiminin Romanlara yönelik politikası 1970'lerden sonra değişikliğe uğramış ve Romanların ekonomik kalkınmasına öncelik verilmeye başlanmıştır. BKP MK Sekreterliğinin 9 Ekim 1978 tarih ve 1360 sayılı kararıyla Bulgaristan Romanlarının Bulgar halkı ile kaynaşması ve sosyalist toplumun geliştirilmesine yönelik katkılarının sağlanması için bazı tedbirler alınmıştır.¹⁴² Buna göre;

¹³⁴ Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 4.

¹³⁵ Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 4.

¹³⁶ Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 4.

¹³⁷ Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 5.

¹³⁸ Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 5.

¹³⁹ Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 5.

¹⁴⁰ Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 5.

¹⁴¹ Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 5.

¹⁴² Milenkova, "Profili na Obrazovanie pri Romite", s. 195.

- a- Bulgaristan Romanlarına yönelik çalışmaların yaygınlaştırılması,
 - b- Bulgaristan'da tek bir sosyalist halk yaratılması çalışmalarına katkı amaçlı Romanların entegrasyonuna hız verilmesi,
 - c- Getto haline gelmiş Roman mahallelerinin 10-20 yıl içerisinde dağıtılması,
 - d- Romanlar için hazırlanmış ortaokul ve lise geçişli okullar ile yatılı okulların kapatılması,
 - e- Romanların düşünce yapılarında pozitif değişikliğe gidilmesi kararlaştırılmıştır.¹⁴³
- Sosyalist iktidar döneminde Romanlara yönelik yapılan eğitim faaliyetlerinde yeterli başarı elde edilememiştir. 25 yaşlarına gelmiş olan Roman gençleri ancak 5. ve 6. sınıflara kadar okuyabilmiştir. Bir kısmı sadece ilkokulu bitirebilmiş büyük çoğunluğu okuma-yazma öğrenememiştir.¹⁴⁴

BKP MK Politbürosunun Romanların Bulgarlaştırılmasına yönelik politikasında değişiklik olmamış, 1970'lerin sonu ile 1980'lerin başına kadar Romanların büyük bir kısmına Bulgar ismi verilmiştir.¹⁴⁵ 1981-1983 yıllarında da bu uygulamalar sürdürülmüştür.¹⁴⁶ BKP MK Şubat 1984 yılında geniş katılımlı bir toplantı düzenlemiş (Plenum), ülke çapında Türkler, Pomak Türkleri, Gagavuzlar, Tatarlar ve Türk Çingenelelere karşı yürütülen Bulgarlaştırma kampanyasının hızlandırılarak sonuçlandırılmasına karar vermiştir.¹⁴⁷

Dolayısıyla bu süreçte Bulgarlaştırılan Romanların sayısının arttığını tahmin etmek mümkündür. Bu tahmini daha gerçekçi hale Bulgaristan'ın eski Başbakanlarından Georgi Atanasov getirmiştir. Atanasov, 18 Ocak 1985 yılında BKP MK Politbürosunda yaptığı bir konuşmada "*Son birkaç yıl içerisinde Bulgaristan'daki Romanların Bulgar sosyalist halkı ile bütünleştirilmesi çalışmaları çerçevesinde yapılan nüfus cüzdanlarının değiştirilmesi uygulaması sonucunda 250 bin Roman, Bulgar ismi almıştır. Böylece bu halkın bir kısmının Türkleşmesi önlenmiştir ve Bulgar sosyalist halkı içinde kaynaşmışlardır*" demiştir.¹⁴⁸

Yugoslavya'nın Üsküp şehrinde yayın hayatını sürdüren Birlik gazetesi; Bulgaristan'ın sahte bir politikanın ardına sığınarak 2 milyon Türk ile 200 bin Makedon'un yanında 500 bin Çingene'nin de ismini değiştirdiğini ve soykırım işlediğini yazmıştır.¹⁴⁹ Böylece Bulgaristan'da yaşayan Romanların isimlerinin değiştirilmesi ve asimilasyonları sessiz sedasız gerçekleştirilmiştir.¹⁵⁰

¹⁴³ Milenkova, "Profili na Obrazovanie pri Romite", s. 195.

¹⁴⁴ Milenkova, "Profili na Obrazovanie pri Romite", s. 196.

¹⁴⁵ T. Deçeva, "Vliyaniye na Sotsialistiçeskata Dirjava Virhu Bilgarskite Tsigani", *Bulgariya 1300, T. 3, İnstitutsii i Dirjavna Traditsiya*, Sofya, 1983, s. 573.

¹⁴⁶ Yılmaz, a. g. e., s. 116.

¹⁴⁷ Alp, *Pomak Türkleri...*, s. 69.

¹⁴⁸ *Prava i Svobodi*, N: 4, 11.3.1991, s. 9.

¹⁴⁹ İlker Alp, *Belge ve Fotoğraflarla Bulgar Mezâlimi (1878-1989)*, Trakya Üniversitesi Yayınları: 90/1, Ankara, 1990, s. 227.

¹⁵⁰ Büksenşüts, a. g. e., s. 63.

Sonuç

Nüfusları kesin olarak tespit edilememiş olmasına rağmen Romanların, Bulgaristan Türklerinden sonra ülkenin ikinci kalabalık azınlığı olduğunu söylemek mümkündür. Bulgaristan'daki Romanların büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu, Türkçe konuştuğu ve kendilerini Türk olarak tanımladığı gözlemlenmiştir. Romanlar; Ermeni, Yahudi, Rum gibi azınlıkların yaşadığı bölgelerden çok Türklerin bulunduğu köy, kasaba ve şehirlere yerleşmeyi tercih etmişlerdir. Hayatlarını devam ettirecek küçük ve günlük işler yapmaktadırlar. Siyasete ilgileri olmamıştır.

Bulgaristan, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Romanlara baskı yapmaya, isimlerini Bulgar isimleri ile değiştirmeye başlamış, bu uygulamanın öncülüğünü BKP MK yapmıştır. BKP bu sebeple gizli kararlar almış, dünya kamuoyu ile Türkiye'nin tepkisini çekmeden operasyonu bitirmek istemiştir. Bu süreçte Romanlar isim değiştirme uygulamalarına karşı çıkmışlar, kimliklerini kaybetmemek için Bulgaristan Millet Meclisi başta olmak üzere çeşitli kurumlara şikâyet dilekçeleri göndermişlerdir. Yüzleri bulan bu dilekçelerinde Romanlar; kendilerinin, ailelerinin ve yeni doğan çocuklarının isimlerinin Bulgar ismi ile değiştirilmesini önlemek için mücadele vermeyi sürdüreceklerini dile getirmişlerdir. Nitekim mücadelelerini somutlaştırmışlar, Sofya'ya heyetler göndererek ilgili mercilere şikâyet dilekçeleri vermişler ve protestolarda bulunmuşlardır. Yine de Bulgaristan yönetimi, Soğuk Savaş yıllarında Bulgarlaştırma uygulamalarından vazgeçmemiş, konjonktürel durumlar hariç, Müslüman Romanları asimile etmeye ve Bulgar toplumu içerisinde kaynaştırmaya çalışmıştır.

Kaynaklar

1. Arşiv Belgeleri

- Bulgaristan Merkezî Devlet Arşivi**/Tsentrallen Dırjaven Arhiv/ Ts. D. A. (Merkezî Devlet Arşivi),
Fond/f. (Fon/Klasör), Opis/op.(Dosya), Arhivna Edinitsa/a. e. (Belge/Evrak), List/l. (Sayfa).
- Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 1.
- Ts. D. A., f. 1, op. 6, a. e. 4749, l. 11-17.
- Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 1-2.
- Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 3-5.
- Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 2.
- Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 5-7.
- Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 10-arkası.
- Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 14-arkası.
- Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 16-18.
- Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 24-25.
- Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 27-arkası.
- Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 36-arkası.
- Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 38.
- Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 2-arkası.
- Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 7.
- Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 9.
- Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 14-arkası.
- Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 16-arkası.
- Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 18.
- Ts. D. A., f. 1, op. 68, a. e. 3634, l. 83.
- Ts. D. A., f. 1, op. 68, a. e. 3670, l. 35.
- Ts. D. A., f. 28, op. 16, a. e. 50, l. 184-186.
- Ts. D. A., f. 136, op. 26, a. e. 388, l. 2.

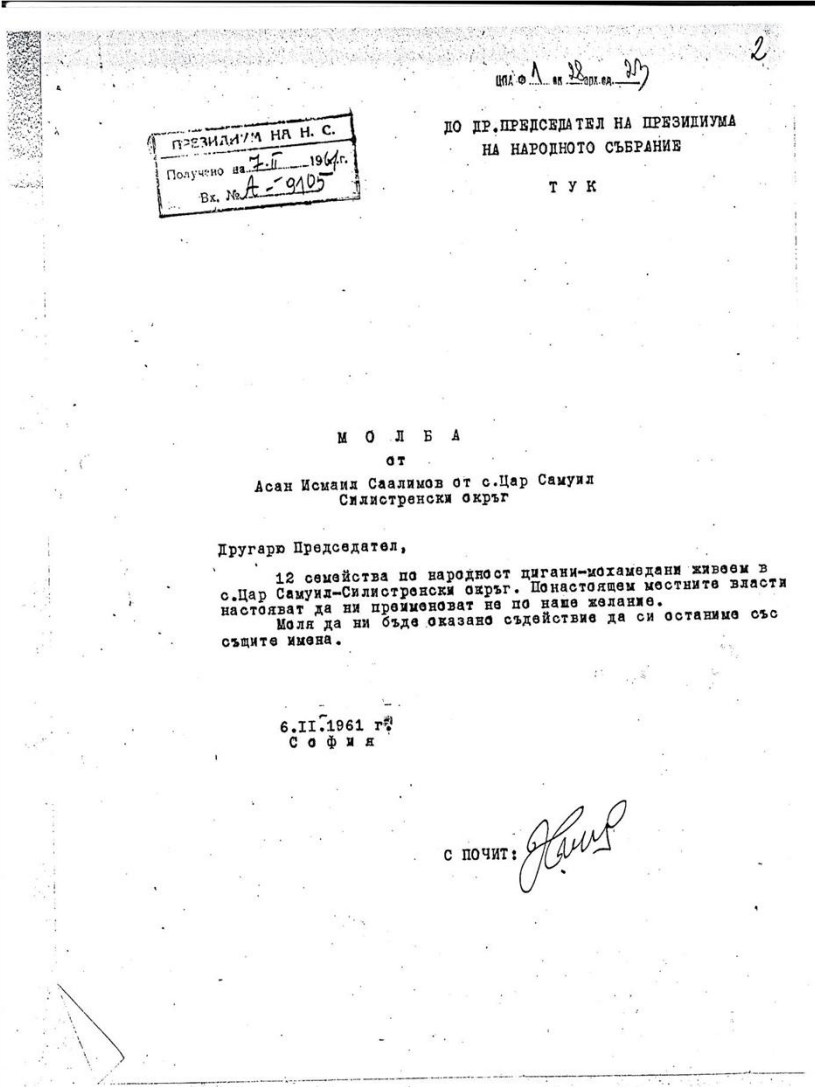
2. Eserler, Makaleler ve Bildiriler

- Alp, İlker, *Belge ve Fotoğraflarla Bulgar Mezâlimi (1878-1989)*, Trakya Üniversitesi Yayınları: 90/1, Ankara, 1990.
- Alp, İlker, *Pomak Türkleri (Kumanlar-Kıpçaklar)*, Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları: 2012/1, İkinci Baskı, Edirne, 2012.
- Altınöz, İsmail, *Osmanlı Toplumunda Çingeneler*, TTK Yay., Ankara, 2013.
- Balev, İ., Tsvetarski, S., “Demografiski Protsesi i Bıdeşti Tendentsii v Razvitiето na Bılgariya”, *Demografsko Razvıtie na Republika Bılgariya*, Sofya, 2005.
- Balkanlı, Ali Kemal, *Şarkî Rumeli ve Buradaki Türkler*, Elhan Kitabevi, Ankara, 1986.
- Bıçaklı, Hüseyin Avni, *Türkiye-Bulgaristan İlişkileri (1878-2008)*, İmge Kitabevi, Ankara, 2016.
- Bulgaristan’da İnsan Hakları, Temel Hak ve Hürriyetler*, “2014 Raporu”, (Ed.) Bülent Yıldırım, Trakya Üniversitesi Matbaası, Edirne, 2016.
- Büksensüts, Ulrich, *Maltsintsvenata Politika v Bılgariya, Politikata na BKP Kim Evrei, Romi, Pomatsi i Turtsi, 1944-1989*, IMIR, Sofya, 2000.
- Cambazov, İsmail, *Balkanlar’da Türkler ve Müslüman Azınlıklar*, 21. Yüzyıl Türk Kültür Merkezi Yayınları, Sofya, 2013.

- Cambazov, İsmail, *Bulgaristan'da Başmüftülük Tarihi (1878-1944)*, Birinci Kitap, Bulgaristan Müslümanları Başmüftülüğü Yay., Sofya, 2013.
- Çınar, İbrahim Karahasan, *Etniçeskite Maltsninstva v Bulgariya, İstoriya, Kultura, Religiya, Obreden Kalendar*, İzdatelska Kışta "Lik", Sofya, 2005.
- Deçeva, T., "Vliyaniye na Sosyalistiçeskata Dirjava Virhu Bilgarskite Tsigani", *Bulgariya 1300, T. 3, İnstitutsii i Dirjavna Traditsiya*, Sofya, 1983.
- Denton, J., *Roma Political Participation in Bulgaria*, Washington: NDI, 2003.
- Dış Türkler-Belgeler*, T.C. Dışişleri Bakanlığı AZEM Dairesi, Ankara, 1969.
- Dimitrov, Aleksandır, "Tsiganite v Bulgariya-İdei i Stoynosti (Po Materiali ot Terenen Sondaj v Kırdjaliyski i v Haskovski Okrıg), *Seminar, Aspekti na Etnokulturnata Situatsiya v Bulgariya, 8-10 Noemvri 1991*, (Ed.) Valeriy Rusanov, Tsentr za İzsledvane na Demokrasiyata, Fondatsiya "Fridrih Nauman", Sofya, 1992, 106-112.
- Erendil, Muzaffer, *Tarihte Türk-Bulgar İlişkileri*, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1976.
- Erim, Nihat, *Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri, C. I*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, TTK Basımevi, Ankara, 1953.
- Grekova, Maya, "İntegratsiya na Romite v Bilgarskoto Obştetstvo: Dela i Dokumenti (1999-2007)", *Sotsioloğičeski Problemi, Spetsialen Broy*, Godina XXXX, Sofya, 2008, 103-136.
- Hinkova, Sonya, "İntegratsionna Politika i Maltsinstvena Problematika na Primera na Republika Bulgariya", *Etnomaltsinstveni Problemi v Yugoiztoçna Evropa Prez 90'te Godinina XX vek i Evroatlantičeska İntegratsiya na Bulgariya*, (Ed.) Anton Pırvanov, Sofya, İz. "Albatros", 2001, 203-214.
- İvanov, Mihail, "Za Politikata na Sotsialno Vklüçvane na Romite", *Sotsioloğičeski Problemi, Spetsialen Broy*, Godina XXXX, Sofya, 2008, 66-83.
- Kamil, İbrahim, *Bulgaristan Türkleri ve Göçler, Bulgaristan Komünist Partisi Gizli Belgeleri (1944-1989), Cilt I (1944-1953)*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2018.
- Kamil, İbrahim, *Bulgaristan'daki Türklerin Hakları*, YÖK Matbaası, Ankara, 1989.
- Keskioğlu, Osman, *Bulgaristan'da Türkler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 1985.
- Kojuharova, Veska, "Retrospektiven Pogled Kim Romskata Obştnost ot Sredata na 80'te Godinina XX. Vek", *Sotsioloğičeski Problemi, Spetsialen Broy*, Godina XXXX, Sofya, 2008, 246-262.
- Küçükov, Hristo, "Turskite Tsigani v Severoiztoçna Bulgariya", *Seminar, Aspekti na Etnokulturnata Situatsiya v Bulgariya, 8-10 Noemvri 1991*, (Ed.) Valeriy Rusanov, Tsentr za İzsledvane na Demokrasiyata, Fondatsiya "Fridrih Nauman", Sofya, 1992, 124-127.
- Küçükov, Hristo, "Zanayate na Turskite Tsigani ot Severoiztoçna Bulgariya (Provadiya i Provadiyska Oblast)", *Seminar 2, Aspekti na Etnokulturnata Situatsiya v Bulgariya i na Balkanite, 21-23 Fevruari 1992*, (Ed.) Valeriy Rusanov, Tsentr za İzsledvane na Demokrasiyata, Fondatsiya "Fridrih Nauman", Sofya, 1992, 99-104.
- Maruşıakova, Elena vd., *Tsiganite v Bulgariya*, "Klub 90", Sofya, 1993.
- Maruşıakova, Elena, "Tsiganite v Bulgariya i Tyahnata Religiya", *Seminar, Aspekti na Etnokulturnata Situatsiya v Bulgariya, 8-10 Noemvri 1991*, (Ed.) Valeriy Rusanov, Tsentr za İzsledvane na Demokrasiyata, Fondatsiya "Fridrih Nauman", Sofya, 1992, 112-118.
- Milenkova, Valentina, "Profili na Obrazovanie pri Romite v Bilgarski Usloviya", *Sotsioloğičeski Problemi, Spetsialen Broy*, Godina XXXX, Sofya, 2008, 193-209.

- Natsionalen Statistiçeski İnstitut*, Rezultati ot Prebroyavaneto na Naseleniyeto, T. 1, Demografski Harakteristiki, Sofya, 1994.
- Özgür, Nurcan, *Etnik Sorunların Çözümünde Hak ve Özgürlükler Hareketi*, DER Yayınları, İstanbul, 1999.
- Özlem, Kader, “Bulgaristan Romanlarının Güncel Sorunlarına Yönelik Bir Değerlendirme”, *Avrasya Etüdleri, Balkanlar Özel Sayısı*, 22, (50), 2016-2, 73-97.
- Pomporov, Aleksey, “Broyat na Romskoto Naselenie v Bulgariya Kato Problem Pri İzgrajdaneto na Adekvatna Sotsialna Politika”, *İntegratsiyata na Romite v Bulgarskoto Obşetsvo*, (Ed.) V. Topalova, A. Pomporov, Sofya, 2007.
- Pomporov, Aleksey, “Podhodi i Problemi pri Formurane na İzvadki za İzsledvane na Romskoto Naselenie v Bulgariya”, *Sotsiologiçeski Problemi, Spetsialen Broy*, Godina XXXX, Sofya, 2008, 52-65.
- Popov, Veselin, “Preferiranoto Etniçesko Samosıznanie pri Tsiganite v Bulgariya”, *Seminar 2, Aspekti na Etnokulturnata Situatsiya v Bulgariya i na Balkanite*, 21-23 Fevruari 1992, (Ed.) Valeriy Rusanov, Tsentr za İzsledvane na Demokratiyata, Fondatsiya “Fridrih Nauman”, Sofya, 1992, 86-98.
- Prava i Svobodı*, N: 4, 11.3.1991, s. 9.
- Sezgin, İbrahim, *Osmanlı Romanları, Sosyal ve Ekonomik Hayatla İlgili Belgeler*, Trakya Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.
- Şanlier, Sinan, *Hukuki Düzenlemeler Işığında Osmanlı Çingeneleri*, Doğu Kütüphanesi, İstanbul, 2013.
- Şeker, Kadir, “1923-60 Arası Bulgaristan’dan Türk Göçleri ve Göçmenlerin Türkiye’de Karşılaştıkları Problemler”, *Yeni Türkiye, Rumeli-Balkanlar Özel Sayısı- IV*, 21 (69), Ankara, Mart-Haziran 2015, 4077-4084.
- Şimşir, Bilâl N., “Bulgaristan Türk Azınlığının Ahdi Durumu”, *Türk Kültürü*, 24 (264), 1985.
- Şimşir, Bilâl N., *Bulgaristan Türkleri*, 3. Basım, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2012.
- Şuler, Sonya, “Bednost i Etniçnost v Protsesa na Demokratizatsiya: Romite v Bulgariya”, *Sotsiologiçeski Problemi, Spetsialen Broy*, Godina XXXX, Sofya, 2008, 137-153.
- Tilkidjiev, Nikolay, “Metodologiçeski Podhod Kim Romite i Drugite Etnosi: Politika za Etnosa ili Politika za Emantsipatsiya na İndivida?”, *Sotsiologiçeski Problemi, Spetsialen Broy*, Godina XXXX, Sofya, 2008, 7-23.
- Tomova, İlona, Otnosno Nyakoi Problemi, Koito Mogat da Vızniknat Pri Popılvane na Otvovorite na Vıprosite za Etnodemografskite Harakteristiki na Naselenieto pri Prebroyavaneto, *Natsionalen İnstitut za Prebroyavane i Jilişten Fond*, Sofya, 1992.
- Tomova, İlona, *The Gypsies in the Transitional Period*, Sofia, 1995.
- Ülger, İrfan Kaya, “Balkan Gelişmeleri ve Türkiye: 1990’lı Yıllar”, *21. Yüzyıl Eşiğinde Türk Dış Politikası*, (Der.) İdris Bal, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, 185-200.
- Yahimov, İbrahim, “Religioznata İdentıçnost na Müsülmanite ot Bulgariya”, *Godişnik na Visşiya İşlyamski İnstitut*, (Ed.) Sefer Hasanov, Vişş İşlyamski İnstitut, Sofya, 4/2012, 222-251.
- Yavuz, Ahmet, *Türkiye Cumhuriyeti’nin Akdettiği Milletlerarası Andlaşmalar (20 Nisan 1920-1 Temmuz 1976)*, Dışişleri Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976.

Ekler



Ek-1: Silistre'ye bağı Tsar Samuil köyünde yaşayan Hasan İsmail Salimov'un Bulgaristan Halk Meclisi Başkanlığına gönderdiği; Müslüman Roman olan kendisi ve ailesi gibi köydeki diğer 12 ailenin isimlerinin, zor kullanılarak Bulgar isimleri ile değiştirilmek istendiğini belirten 6. II. 1961 tarihli şikâyet dilekçesi. (Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 2)


№ 1 от 28 юни 1967

14

10
90

ва се
различни

9-МАРТ 1961 до председателя на
Президиума на народната
Събрания на Н.Р. България



КЪРГЕЛ ОТ БАНКО

ПРЕДАВАНА НА ИЛ П. С.
Получено на 14. III 1967 г.
В. № 9017

Молба

от Емар Русков Юсенов ул. Ябълка № 11 Пазарджик.


Уважаем Председател,

От известно време в нашия пазарджически окръг
е подготвен антицистида, ние от малцинството
да бъдем проектирани с български имена, и то
само за известна категория - шизолицистите. Като
другите като оръмаци, евреи и гурци и други
не се дават.

Имате дъци и празди са родени в България както
шоите родители и аз, ние сме си били винаги
български поданици а по народност сме си били
турци и ние паспорт № 132418 от 10 май 1953 г.
Фрунзеверева шов турски произход.

Аз съм сашеен войск, изкарах воената си служба
железен съм имах здеша и войски сме зарегистри-
рани като турци по време на война сме изостанали
звествувом се като в силе отожество, работим

същ. и най-малко претенции за някаква тоска и т.н.
 ако аз приемам българско име с това да стана ли
 българин? Сестра ми не, защото съм роден турчин
 а си оставам си все време и мюсюлманин.
 Предви на горното Ви моя българия Председател
 да поредите до градския народен совет в Пазарджиц
 да ме не, заставят да си променя и името и си
 остана каквото съм. Като Ви декларирам че
 и в бъдеще ще си остана, честен и нагън гражданин
 и лоялен към днешната власт. тукъв каквото
 съм. Бил и досега.
 Вярвам че ще удовлетворите справедливата
 ми молба.
 пр. Пазарджиц.
 1. Март 1961 год.

С. Мезит.


Ek-2: Pazarçık'tan Yaşar Ruskov Hüseyinov'un Bulgaristan Halk Meclisi Başkanlığına gönderdiği; kendisi, eşi ve üç çocuğunun Müslüman ve Türk olduğunu belirten ve isimlerinin

Bulgar isimleri ile değiştirilmesi uygulamasından vazgeçilmesini isteyen 1. III. 1961 tarihli şikâyet dilekçesi. (Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 23, l. 14 - arkası)

Служителката, водеща този гост също
отказа да дадеше на наше име детето.
Председателят също отказа, като
искаше да дадеше детето на българско
име.

След като аз отказах, другарите от съвета
ме убяваха, че ще сложат сами име -
и без мене можело.

Но аз решително протестирах против
този привол от страна на нашите дру-
гари от съвета Мисля, че всеки граде-
данин на нашата страна е равноправен
и не може да се упражнява натиск върху
него.

Мисля също, че промяната на
имената е въпрос на желание, а не
насила.

Моля другари да се разгледа случая
и ми се отговори, правилно ли е.

10 I 1962 г.
С. Райнатов. Кюмюрджина. *[Signature]*

Ek-3: Pazarcık iline bağlı Rakitovo köyünden Aliş Hüseyinov Bantsov'un Bulgaristan Halk Meclisine gönderdiği; kendisinin Müslüman olduğunu ve yeni doğan çocuğuna Müslüman adı koymak istediğini ancak bunun yerel makamlar tarafından engellenerek çocuğuna zorla Bulgar ismi verdiklerini belirten 10. I. 1962 tarihli şikâyet dilekçesi. (Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 2 - arkası)

№ 9 1 28 24
До Президиума на Народното събрание 98
гр.СОФИЯ

К. Д.
23 Август 1962 година
Емин Ахмедов Кутосманов
и
Азмина Мехмедова Кутосманова

Съобщаваме на Върх. К-т
на БКМ и на Върх. на Съв.
дните за раждане на дете
на 13 юли 1962 г. в с. ЛЪКИ,
окръг Смолянски.

ЖАЛБА

от
ЕМИН АХМЕДОВ КУТОСМАНОВ и
АЗМИНА МЕХМЕДОВА КУТОСМАНОВА, и двамата от с.
ДЖУРКОВО, окръг СМОЛЯНСКИ

ДРУГАРЮ ПРЕПОДАТЕЛ,

На 13 юли 1962 година ни се роди дете от мъжки пол /двамата
сме съпрузи/ в родилницата в с.ЛЪКИ, окръг Смолянски.
И двамата родители желаем детето ни да носи собствено име ШАБАН
обаце в Селския общински народен съвет в с.ЛЪКИ в продължение на
40 дни ни печат и не съставят акт за раждане с горното име, като към
бил подземен минаен работник в продължение на 8 години и сега съвета
не ми издава удостоверение и не мога да получа семейни лобавки.
Като Ви излагам горното моля да разпоредите да се състави акт
за раждане на детето ми с собствено име както е посочено по-горе.
Моля да бъда уведомен за резултата.
21 август 1962 год.
с.Лъки.

Родители-с уважение: 1/ [Signature]
2/ [Signature]

Ek-4: Smolyan şehri Djurkovo köyünden Emin Ahmedov Kutsosmanov ile eşi Azmina Mehmedova Kutsosmanova'nın Bulgaristan Halk Meclisine gönderdiği; yeni doğan erkek çocuklarına Şaban ismini koymak istediklerini ancak yerel makamların 40 gündür bunu engelleyerek kendilerine doğum belgesi vermediklerini belirten 21. VIII. 1962 tarihli şikâyet dilekçesi. (Ts. D. A., f. 1, op. 28, a. e. 29, l. 18)

Handwritten signature
POB

№ 10. А. 15. 878 1
 ДО
 ДРУГАРЯ МИТКО ГРИГОРОВ
 СЕКРЕТАР НА ЦК НА БКП

Другарю Григоров,

След Осмия конгрес на партията в Централния комитет, Министерския съвет и Президиума на Народното събрание се получават много молби от цигани, които са приели български имена, с искане да им се възстановят старите имена. С такава цел в ЦК на партията идват и отделни делегации и лица. С малки изключения, това са цигани, изповядващи мохамеданска религия. Така например от постъпилите 359 молби от началото на декември 1962 г. до 15 януари т.г. 331 са от селата Нова Черна, Стефан Караджа и Цар Самуил, Силистренски окръг.

Както е известно, главната причина за тези настроения е обстоятелството, че в някои райони на страната като Силистра, Разград, Търговище, Кърджали, Пловдив и другаде окръжните комитети на партията допуснаха кампанийно и в много случаи административно провеждане на решение № 229 от 31.X.1959 г. на ПБ на ЦК на БКП за регистриране на желаещите цигани като българи, за замяна на мохамеданските им имена с български. От друга страна редица активисти от средите на циганите-мохамедани не бяха и все още не са съгласни с посоченото по-горе решение.

В резултат на това много цигани, които се регистрираха като българи и приеха български имена, сега отказват да получат новите си паспорти и да регистрират новородените си деца като българи. При това явно е, че на редица места тази работа се върши организирано, че някои хора съзнателно подбутват

2

- 2 - 1. 15. 848

циганите-мохамедани да правят колективни изложения, да ходят при разни адвокати и пр.

Вземайки повод от многобройните молби, които в последно време се получиха в ЦК, Министерския съвет и Президиума на Народното събрание, предлагаме да се направи следното:

1. Да се обърне още един път внимание на окръжните комитети на партията за най-строго спазване на решението на Политбюро от 31.X.1959 г. и писмото на др. Живков от 7.II.1961 година по този въпрос.

2. Да се постави задача на окръжните комитети на партията в Силистра, Разград, Търговище и на ГК на БКП в Пловдив, от където има най-много молби и възражения, да организират и проведат широка разяснителна работа сред циганите, които са подали тези молби с оглед те да бъдат убедени, че правилно са постъпили, когато са сменили имената си. Независимо от това, че повечето от тях са били заставени по различен начин да приемат български имена, сега няма да бъде правилно да се връщаме назад, защото това веднага ще се разнесе в цялата страна и дори ония цигани, които днес не поставят въпроса за връщане на старите имена, ще започнат да правят подобни изложения и молби.

Тъй като най-много изложения има от Силистренски окръг, предлагам с такива указания за Силистра да замине др. Арунов, който на място да провери по-масовите случаи, след което отново да Ви информираме по този въпрос.

6.II.1963 г.
София

Зав.отдел "Пропаганда и агитация" на ЦК на БКП: *В. Иванов*
/В. Иванов/

Ek-5: BKP MK "Propaganda ve Ajitasyon" şubesindeki V. İvanov'un, BKP MK Sekreteri Mitko Grigorov'a; isimleri zorla değiştirilen Müslüman Romanların eski adlarını geri istediklerine dair 359 adet şikâyet dilekçesi gönderdikleri bilgisini veren ve bunlara karşı ne gibi tedbirler alınması gerektiğini belirlemek için Harunov'un görevlendirilmesini isteyen 6. II. 1963 tarihli yazısı. (Ts. D. A., f. 1, op. 15, a. e. 878, l. 1-2)



TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ÖĞRETMENLERİ ÖLÇME DEĞERLENDİRME YETERLİK ÖLÇEĞİ GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI VALIDITY AND RELIABILITY STUDY OF TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE TEACHERS ASSESSMENT AND EVALUATION PROFICIENCY SCALE

BAHADIR GÜCÜYETER

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Atatürk University Kazım Karabekir Fac. of Education Dep. of Turkish Language and Literature Ed.
bahadircucuyeter@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-1041-9118>

AHMET KARADOĞAN

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Ana Bilim Dalı
Res. Assist. Atatürk University Kazım Karabekir Fac. of Education Dep. of Turkish Language and Literature Ed.
karadoganahmet@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-7183-3929>

Atıf / Citation

Gücüyeter, B - Karadoğan A. 2020. "Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 667-681

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 18.08.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 11.12.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4296>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

**TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ÖĞRETMENLERİ
ÖLÇME DEĞERLENDİRME YETERLİK ÖLÇEĞİ GEÇERLİK VE
GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI***

VALIDITY AND RELIABILITY STUDY OF TURKISH LANGUAGE AND
LITERATURE TEACHERS ASSESSMENT AND EVALUATION
PROFICIENCY SCALE

BAHADIR GÜCÜYETER - AHMET KARADOĞAN

Öz

Bu çalışmada Türk dili ve edebiyatı öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirmeye yönelik yeterliklerini ölçmek amacıyla güvenilir ve geçerli bir yeterlik ölçeği geliştirmek amaçlanmıştır. Bu çerçevede ilgili literatür incelenip 40 madde ile madde havuzu oluşturulmuştur. Hazırlanmış olan taslak ölçek formu, 5 ölçme değerlendirme ve 3 dil uzmanının görüşlerine sunulurak gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Sonrasında ise 35 maddelik taslak ölçek formu oluşturulmuştur. Taslak ölçek formu 2018-2019 eğitim öğretim yılında Afyon, Ağrı, Artvin, Balıkesir, Bayburt, Bingöl, Elazığ, Erzurum, Gaziantep, Hatay, Kahramanmaraş, Kütahya, Samsun, Sivas, Trabzon, Van, Yalova orta öğretim kurumlarında görev yapan 225 Türk dili ve edebiyatı öğretmenine uygulanmıştır. Ölçeğin faktör yapısını belirlemek amacıyla açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Açımlayıcı faktör analizi sonuçlarına göre ölçek; 20 maddeden oluşan, %58.814 toplam varyansa sahip ve 3 faktör altında toplanan bir yapı göstermiştir. Faktör yük değerlerinin ise .563 ile .811 arasında değiştiği görülmüştür. Ölçeğin model uyumunun da iyi düzeyde olduğu sonucuna varılmıştır ($X^2=341.61$, $sd=164$, $p=.00$, $X^2/sd=2.07$, $RMSEA=.069$, $SRMR=.050$, $RMR=.034$, $NFI=.96$, $NNFI=.97$, $CFI=.98$, $IFI=.98$, $RFI=.95$, $GFI=.87$). Araştırmadan elde edilen bulgular doğrultusunda, "Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği"nin Türk dili ve edebiyatı öğretmenlerinin ölçme değerlendirme yeterliklerini ölçmede güvenilirliği ve geçerliği olan bir ölçme aracı olduğu ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi, Ölçme ve Değerlendirme, Yeterlik Ölçeği

Abstract

This study aims to develop a valid and reliable attitude scale to measure the proficiency of Turkish Language and Literature Teachers towards assessment and evaluation. In this context, the related literature was reviewed and an 40-item pool was created. The draft scale was reviewed by 5 assessment and evaluation experts and 3 language experts, and the 35-item draft scale form was created after the necessary corrections were made. The draft scale form was applied to 225 Turkish Language and Literature teachers working in secondary schools in Afyon, Ağrı, Artvin, Balıkesir, Bayburt, Bingöl, Elazığ, Erzurum, Gaziantep, Hatay, Kahramanmaraş, Kütahya, Samsun, Sivas, Trabzon, Van and Yalova during the 2018-2019 school year. Exploratory and confirmatory factor analyses were performed to determine the factor structure of the scale. According to the exploratory factor analysis results, the scale demonstrated a structure that consisted of 20 items, had a total variance of 58.814% and concentrated under three factors. It was observed that the factor loadings ranged between .563 and .811. It was also concluded that the model fit of the scale was at satisfactory levels ($X^2/sd=2.07$, $RMSEA=.069$, $RMR=.034$, $SRMR=.050$, $NFI=.96$, $NNFI=.97$, $CFI=.98$, $IFI=.98$, $RFI=.95$, $GFI=.87$). Based on the findings obtained in the study, it can be said that the "Assessment and Evaluation Proficiency Scale for Turkish Language and Literature Teachers" is a valid and reliable tool to measure the assessment and evaluation attitudes of Turkish Language and Literature Teachers.

Key Words: Turkish Language and Literature Education, Assessment and Evaluation, Proficiency Scale

* Bu çalışma "Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenlerinin Ölçme Değerlendirme Tutum, Yeterlik ve Uygulamaları" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Structured Abstract

Generally, to measure and show the weight, length and volume of an object in definite units is called measurement; for example, to show the weight of a person in kilograms, length of cloth in metres and volume of milk in litres. But the field of measurement is very wide. It includes to define any characteristic of any object or person or activity in words, symbols or units¹.

Educational measurement is that process by which the usefulness of various factors of educational process, the usefulness of various activities of persons concerned, and the intelligence, interest, attitude, aptitude, personality and educational achievements of the students are measured on the basis of definite standards and are expressed in definite words, symbols or units².

All educators-teachers, administrators, counselors, curriculum coordinators, and instructional designers-need to know more about educational measurement than they have had an opportunity to learn.

Assessment: any of a variety of procedures used to obtain information about student performance. Includes traditional paper and pencil tests as well as extended responses (e.g. essays), performances of authentic tasks (e.g., laboratory experiments), teacher observations, and student self-report. Assessment answers the question: "How well does the individual perform?"

Measurement is the process of assigning numbers to individuals or their characteristics according to specified rules. Measurement requires the use of numbers but does not require that value judgments be made about the numbers obtained from the process. We measure achievement with a test by counting the number of test items a student answers correctly, and we use exactly the same rule to assign a number to the achievement of each student in the class. Measurements are useful for describing the amount of certain abilities that individuals have. For that reason, they represent useful information for the evaluation process

Competence refers to "knowledge, skills, attitudes, and values that an individual has to have in order to perform the teaching profession in an effective and productive way" (MEB, 2008a). Having such competence constitutes the basis of a teacher's qualification. In addition to professional knowledge and ability, another important thing in the teacher training process is subject matter knowledge. It is widely accepted in the literature that effective teaching requires in-depth subject matter knowledge and it cannot be replaced by anything

In addition to subject knowledge, teachers should be competent in measurement and evaluation. For this reason, it is important to demonstrate the competence of teachers in assessment and evaluation. Because an educator who is not sufficient in assessment and evaluation cannot reach the right judgment about learning outcomes and directing his students.

Assessment of student learning requires the use of techniques for measuring student achievement. Assessment is more than a collection of techniques, however. It is a systematic process that plays a significant role in effective teaching. It begins with the identification of learning goals, monitors the progress students make toward those goals, and ends a judgement concerning the extent to which those goals have been attained

This study aims to develop a valid and reliable attitude scale to measure the proficiency of Turkish Language and Literature Teachers towards assessment and evaluation. In this context, the related literature was reviewed and a 40-item pool was created. The draft scale was reviewed by 5 assessment and evaluation experts and 3 language experts, and the 35-item draft scale form was created after the necessary corrections were made. The draft scale form was applied to 225 Turkish Language and Literature teachers working in secondary schools in Afyon, Ağrı, Artvin, Balıkesir,

¹ <https://www.coursehero.com/file/52616583/dedu504-educational-measurement-and-evaluation-englishH.pdf> adresinden erişilmiştir.

² <https://www.coursehero.com/file/52616583/dedu504-educational-measurement-and-evaluation-english.pdf> adresinden erişilmiştir.

Bayburt, Bingöl, Elazığ, Erzurum, Gaziantep, Hatay, Kahramanmaraş, Kütahya, Samsun, Sivas, Trabzon, Van and Yalova during the 2018-2019 school year. Exploratory and confirmatory factor analyses were performed to determine the factor structure of the scale. According to the exploratory factor analysis results, the scale demonstrated a structure that consisted of 20 items, had a total variance of 58.814% and concentrated under three factors. It was observed that the factor loadings ranged between .563 and .811. It was also concluded that the model fit of the scale was at satisfactory levels ($X^2/sd=2.07$, $RMSEA=.069$, $RMR=.034$, $SRMR=.050$, $NFI=.96$, $NNFI=.97$, $CFI=.98$, $IFI=.98$, $RFI=.95$, $GFI=.87$). Based on the findings obtained in the study, it can be said that the "Assessment and Evaluation Proficiency Scale for Turkish Language and Literature Teachers" is a valid and reliable tool to measure the assessment and evaluation attitudes of Turkish Language and Literature Teachers.

Giriş

Yeterlik kavramı Türk Dil Kurumu Sözlüğü'nde³; yeterlilik olarak karşılanmakta ve yeterlilik ise "Yeterli olma durumu, yeterlik. Bir işi yapma gücünü sağlayan özel bilgi, ehliyet, yeterlik. Görevini yerine getirme gücü, kıfayet, yeterlik" olarak tanımlanmaktadır. Bu kavram Balcı (2005: 197) ve Şişman (2006: 219) tarafından bir rolü ya da davranışı gerçekleştirmek için gereken tutum, bilgi ve becerilere sahip olma derecesi olarak ifade edilirken bu tanıma Demirtaş ve Güneş (2002: 168) ve Şahin (2006: 291) tarafından ise işi yapandan belenmekte olan rollerin nicelik ve nitelik olarak yerine getirilmesi şeklinde tanımlanır. Öğretmenlerin herhangi bir konuda sahip olduğu yeterlik ile o konu arasında sıkı bir ilişkiden söz edilebilir. Öğretmenler kendini yeterli gördüğü konuda sınıf içi davranışlarda ve eğitim uygulamalarında, öğretim etkinliklerinde daha yüksek başarı düzeyi göstermektedirler. Bu da öğrenci başarısına yansımaktadır. Öğretmenlerin yeterlikleri güdülenme düzeyleri ve buna bağlı olarak akademik başarı üzerinde de etkilidir. Kendilerini yeterli görmeyen öğretmenlerde ise bu durumun aksinin görüldüğü söylenebilir. Bunun yanında yüksek yeterliğe sahip öğretmenlerin konu anlatımından öğrencilere bakış açısına kadar birçok konu büyük oranda farklılaşmaktadır.

Özellikle ele alınan konu ölçme ve değerlendirme olduğunda yeterlik konusunun ciddi manada ele alınması gerekmektedir. Çünkü ölçme değerlendirme öğrenci başarısını etkilediği gibi öğrencilerin geleceklerini de etkilemektedir.

Baykul (2010) tarafından eğitim sistemindeki ölçme ve değerlendirme çalışmalarıyla; bir taraftan öğrenciyi tanıyıp öğretim sürecinde becerilerine göre yerleştirme, öğrencinin başarısını belirleyip geliştirme, öğrencilerin öğrenme düzeylerini tespit edip öğretim sürecinde karşılaşılan hata, eksiklik, yetersizlik ve güçlükleri ortaya koyma olarak ifade edilir. Bunun yanı sıra öğretim hizmetinin etkililiğinin belirlenmesi, öğrencilerin yönlendirmesi ve öğretim programlarındaki aksayan yönleri belirleme ve test etme vb. için güvenilir ve geçerli veriler elde edilmesini sağlamadır. "Bu aşamada öğretmenin sahip olduğu yeterlik seviyesinin gerçekleştireceği eğitim sürecinin kalitesini de doğrudan etkileyeceği gerçeği, onların ölçme ve değerlendirme yöntem ve teknikleri ile ilgili gerekli bilgi ve becerilerle donanmış bireyler olmalarını zorunlu kılmaktadır" (Çakan, 2004: 100). "Yeterlik, geleceğin öğretmenlerinin öğretime ilişkin yatırım çabalarını, hedefler setini ve büyük amaca ulaşma düzeylerini etkiler" (Tschannen-Moran ve Hoy, 2001). Günümüz Türk dili ve edebiyatı öğretim programında da ölçme değerlendirme çalışmalarına yer verilirken

³ <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.

her şeyin ayrıntılı bir şekilde programda yer alamayacağından bahsedilmektedir. Öğretmenlerin de ölçme değerlendirme boyutunda aktif rol oynamasının gerekliliğinden söz edilmektedir. Bu sebeple Türk dili ve edebiyatı öğretmenlerinin ölçme değerlendirme yeterliklerinin belirlenmesi önemli olduğu sonucuna varılmış ve bu çalışma gerekli görülmüştür.

2. Yöntem

2.1. Çalışma Grubu

Ölçek geliştirme çalışması amaçlanan bu çalışmada çalışma grubu 2018-2019 eğitim-öğretim yılı Afyon, Ağrı, Artvin, Balıkesir, Bayburt, Bingöl, Elazığ, Erzurum, Gaziantep, Hatay, İstanbul, Kahramanmaraş, Kars, Kütahya, Samsun, Sivas, Trabzon, Van, Yalova illerinde görev yapan 225 Türk dili ve edebiyatı öğretmenlerinden oluşmaktadır. Çalışmada Büyükoztürk vd. (2014: 100) tarafından “zaman, para ve iş gücü açısından var olan sınırlıklar nedeniyle örneklemin ulaşılabilir, kolay uygulama yapılabilir birimlerden seçilmesi yöntemi” olarak tanımlanan uygun örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Bryman ve Cramer (2001), faktör analizi esnasında katılımcı sayısının belirlenmesindeki ölçütü, ölçekte bulunan madde sayısının beş ya da on ile çarpılması sonucu ortaya çıkan değer kistas olarak alınması gerekliliğini ifade eder. MacCallum vd. (1999)’nin önerilerinden biri de ölçek geliştirme çalışmalarında örnekleme büyüklüğünün madde sayısının 5 ila 10 katı olması yönündedir (akt. Erkuş, 2014: 99). Ayrıca Tavşancıl (2002)’de bu görüşü desteklemektedir. Kline (1994)’da, 200 kişilik bir örnekleme grubunun genelde yeterli sayı olacağı fakat “faktör yapısının açık ve az sayıda olması durumlarında ise bu sayının 100’e kadar indirilebileceğini belirtir. Araştırmanın çalışma grupları göz önünde bulundurulduğunda hem geçerlik hem de güvenilirlik analizleri için çalışma gruplarının yeterli büyüklükte olduğu söylenebilir” (Seçer, 2013b: 90).

2.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmacının geliştirdiği “Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği”ne ait olan madde havuzu oluşturulmadan ölçek geliştirmeyle ilgili lisansüstü derslere devam edilmiş, alanın gerekli ve öne çıkan kaynakları okunmuş, alana ilişkin bilgi edinilmiştir. Bu aşamadan sonra da tutumların ölçülmesiyle ilgili literatür taranmıştır. Ayrıca taslak ölçek formu oluşturma sırasında çalışma ile ilgili literatür ve diğer araştırmacılarca geliştirilip farklı ders alanları ile ilgili yeterlik ölçekleri incelenmiş sonrasında ise madde yazımına geçilmiştir. Mevcut literatürde geliştirilen yeterlik ve öz yeterlik ölçekleri (Karadeniz ve Sarı, 2012; Günhan ve Başer, 2007; Aydoğan ve Gündoğdu, 2017; Mercimek ve Pektaş, 2013; Sallabaş, 2013; Gülbahar, 2016; Nartgün, 2008; Çolak, Yorulmaz ve Altinkurt, 2017; Cerit, 2010; Yılmaz, Köseoğlu, Gerçek ve Soran, 2004; Karaca, 2003; Yıldırım ve Yazıcı, 2017; Çocuk, Alıcı, Çakır, 2015; Sekban ve Köse, 2017; Mutluer, 2015; Sabancı ve Yazıcı, 2017; Şimşek, 2018; Yalçın, 2019) ve alanda yapılmış ölçme değerlendirme çalışmaları da incelenip 40 maddelik bir madde havuzu oluşturulmuştur. Araştırmacıların hazırladığı 40 maddeden oluşan taslak hâlindeki ölçek formu Atatürk Üniversitesi Eğitim Fakültesindeki 5 ölçme değerlendirme uzmanı ve 3 dil uzmanının görüşüne sunulmuştur. Uzman dönütleri neticesinde gerekli düzeltmeler taslak ölçek formuna uygulanmıştır. Sonuçta ise uzman görüşünden önce 40 maddeden oluşan

(Maddelerin bir bölümü olumlu, bir bölümü olumsuz yapılar hâlinde oluşmuştur.) madde havuzu uzman görüşlerinin dikkate alınıp uygulanması neticesinde 37 maddeye indirilerek taslak ölçek formu hazırlanmıştır. Taslak hâlinde bulunan ölçeğin cevaplama süresinin ortaya konması ve maddelerin anlaşılma durumunun kontrolü amaçlanarak 50 öğretmen ile ön deneme uygulaması yapılmıştır. Bu uygulama sonucunda ölçeğin cevaplama süresinin 15 ile 20 dakika arasında değiştiği ölçek maddelerinin ise anlaşılabilir durumda olduğu tespit edilmiştir. Pilot uygulamanın sonunda madde toplam korelasyon değerleri ve Cronbach Alpha değerleri incelenmiştir. Bu aşama sonrasında bazı maddeler tekrar gözden geçirilip yeniden ifade edilmiştir. Fakat 2 maddenin ölçek toplamı ile yeterli uyuma sahip olmadığı belirlenmiştir. Bu maddelerin madde toplam korelasyon değerlerinin .30'un altında bulunduğunun tespit edilmesi ile ölçekten çıkarılmasına karar verilmiştir. Bu maddeler de ölçekten çıkarılarak 35 maddelik ölçek formu hazırlanmıştır. Hazırlanmış olan bu ölçek formu üzerinde güvenilirlik analizlerinin yanı sıra geçerlik analizleri yapılmıştır. Geçerlik ve güvenilirlik analizleri sırasında toplanan veriler bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Aktarılan bu verilere normallik, eksik veri, doğrusallık, uç değer ve multicollinearity analizleri uygulanmıştır. Yapılan bu analizler sonucu, veri setindeki kabul edilebilir düzeylerde olan boşluklar aritmetik ortalama yardımı ile doldurulmuştur.

2. 3. Veri Analizi ve İşlem

Bu araştırmada çalışma grubu oluşturulurken; katılımcı öğretmenler araştırmanın amacı ile ilgili bilgilendirilmiş ve ölçekleri düşüncelerini doğru yansıtacak bir biçimde doldurmalarının önemi vurgulanmıştır. Çalışma sırasında gönüllü katılım sağlanmasına dikkat edilmiştir. Bu amaçla okullara birden fazla ziyaretlerde bulunulmuştur. Çalışmanın gerekçe ve önemi öğretmenlerle paylaşılmıştır. Çalışmaya gerekli özeni göstermeleri rica edilmiştir. Çalışmaya katılmak istemeyen, ölçekleri tam ve doğru bir şekilde doldurmayan öğretmenler ise bu çalışmaya dâhil edilmemiştir. Sonuçta toplanan ölçeklerden 25'inde eksik ve yanlış tespit edilmesi sonucu bu ölçekler çalışma dışında bırakılmıştır. Elde edinilmiş ölçek verileri bilgisayar ortamına aktarılarak veri analizi adımına geçilmiştir. Sonrasında mevcut verilerin faktör analizine geçilmiştir. “Faktör analizi, bir veri azaltma tekniği olarak kullanılmaktadır. Büyük bir veri setini alır ve daha küçük bir faktörler ya da bileşenler seti kullanarak bu verileri azaltmanın ya da özetlemenin bir yolunu arar. Faktör analizi, testlerin ve ölçeklerin geliştirilmesi ve değerlendirilmesi ile uğraşan araştırmacılar tarafından yoğun bir biçimde kullanılmaktadır” (Pallant, 2016: 199). Literatürde faktör analiziyle ilgili tanımlanan iki ana yaklaşımdan söz edilmektedir. Bunlar; açımlayıcı faktör analizi ve doğrulayıcı faktör analizidir.

“Açımlayıcı faktör analizi, bir değişkenler grubu arasındaki karşılıklı ilişkiler hakkında daha fazla bilgi toplamak için genellikle araştırmanın başlangıç safhalarında kullanılır. Doğrulayıcı faktör analizi ise bir dizi değişkenin temelinde yatan yapı ile ilgili belirli kuram ve hipotezleri test etmek (doğrulamak) için araştırmanın ilerleyen süreçlerinde kullanılan daha karmaşık ve gelişmiş bir tekniktir” (Pallant, 2016: 199).

Türk Dilli ve Edebiyatı Öğretmenleri Yeterlik Ölçeği'nin geçerlik çalışması iki aşamada gerçekleştirilmiştir. İlk aşamada kapsam geçerliği, sonrasında ise yapı geçerliği aşamalarında sınanmıştır. Kapsam geçerliği; “testi oluşturan maddelerin ölçülen davranışlar evrenini temsil etme düzeyi hakkında bir karara varma” (Tan, 2014: 188) olup “ölçülmek

istenilen alanı temsil edip etmediği sorunu ile ilgili olup ‘uzman görüşüne’ göre saptanır” (Karasar, 2010: 151). Yapılan bu çalışmada hazırlanan ölçeğin kapsam geçerliliğini belirlemek üzere 5 ölçme değerlendirme uzmanı ve 3 dil uzmanının görüşlerine başvurulmuştur. “Yapı geçerliği ise ölçmenin dayandığı temel kuramların geçerliği ile ilgilidir. Yani önceden kabul edilen olası neden-sonuç ilişkileri ile ilgilidir” (Karasar, 2010: 152). “Yapı geçerliliğini incelemek amacıyla sık kullanılan iki yöntem, faktör analizi ve hipotez testidir” (Büyüköztürk vd., 2013: 108). Araştırmanın yapı geçerliliğini ortaya koymak amacıyla faktör analizi yapılmıştır. Faktör analizi “değişkenler arasındaki ilişkilere dayanarak çok sayıdaki değişkeni daha az sayıdaki değişkene indirebilen çok değişkenli bir analiz tekniği” (İslamoğlu ve Alnıaçık, 2013: 367) olarak tanımlanmaktadır. Faktör analizi; açımlayıcı (AFA) ve doğrulayıcı (DFA) olmak üzere ikiye ayrılabilir. Bunlardan açımlayıcı faktör analizi “değişken azaltma ve ortaya çıkan faktörleri isimlendirmenin ötesinde, faktör analizi sonucunda ortaya çıkan faktörlerin, davranışın anlaşılmasına yardımcı olan kuramın yapıları ile benzer olup olmadığını ortaya koyar” (Büyüköztürk vd., 2014: 177).

Açımlayıcı faktör analizi; çok sayıdaki değişkeni, belirli sayıda gruplara ayırarak, her bir grubun içindeki değişkenler arasındaki ilişkiyi maksimum, gruplar arasındaki ilişkiyi ise minimum yaparak, grupları yeni değişkenlere dönüştüren bir analiz türüdür. Türetilen bu yeni değişkenlere faktör adı verilir. Açımlayıcı faktör analizi ile değişkenlerin sayısı azaltılmaya ve değişkenler arası ilişkilerden faydalanılarak yeni yapılar ortaya çıkarmaya çalışılır (Karagöz vd., 2016: 45).

Doğrulayıcı faktör analizinde ise “kuramsal bir yapı doğrultusunda geliştirilen ölçme aracından elde edilen verilere dayanarak, söz konusu yapının doğrulanıp doğrulanmadığı test edilmeye çalışılır” (Büyüköztürk vd., 2014: 177). Çalışmanın yapı geçerliğini açıklamak için hem açımlayıcı ve hem de doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır.

DFA ise önceden oluşturulmuş bir model aracılığı ile gözlenen değişkenler vasıtasıyla yola çıkıp gizli değişken (faktör) oluşturmaya yönelik bir işlem olarak ifade edilmektedir. Genellikle ölçek geliştirme ve geçerlilik analizlerinde kullanılmakta veya önceden belirlenmiş bir yapının doğrulanmasını amaçlamaktadır. Çok sayıda gözlenen veya ölçülen değişken tarafından temsil edilen gizli yapıları içeren, çok değişkenli istatistiksel analizleri tanımlamak amacıyla kullanılmaktadır. Doğrulayıcı faktör analizi, açıklayıcı faktör analizi ile belirlenen faktörlerin, hipotez ile belirlenen faktör yapılarına uygunluğunu test etmek üzere yararlanılan faktör analizi çeşididir. Açımlayıcı faktör analizi hangi değişken gruplarının hangi faktör ile yüksek düzeyde ilişkili olduğunu test etmek için kullanılırken, belirlenen k sayıda faktöre katkıda bulunan değişken gruplarının bu faktörler ile yeterince temsil edilip edilmediğinin belirlenmesi için ise doğrulayıcı faktör analizinden faydalanılır (Aytaç ve Öngen, 2012: 16).

“Likert tipi ölçek geliştirme çalışmalarında temel varsayımlardan birisi de ölçülmek istenen tutumun tümüyle ölçekteki her bir madde arasında monotonik bir ilişki olmasıdır. Başka bir deyişle her maddenin temelde aynı tutumu ölçmesi varsayımı mevcuttur” (Tavşancıl, 2002: 152). “Bunun için, Likert tipi bir ölçek geliştirilirken güvenilirlik düzeyini belirlemek için iç tutarlılık ölçütü olarak kabul edilen ve Cronbach tarafından geliştirilen α katsayısının kullanılması uygundur. Cronbach α katsayısı 0 ile 1 arasında değer almaktadır ve ölçeğin α katsayısı ne derece yüksek ise yani 1’e yakın ise ölçekte yer alan maddelerin o

derece birbiriyle tutarlı ve aynı özelliğin öğelerini ölçmekte oldukları kabul edilmektedir” (Tezbaşaran, 1996: 46).

İç tutarlılığın ölçütü olan Cronbach α katsayısının 0.40’ın altında bir değer alması ölçeğin “güvenilir olmadığını”, 0.40-0.59 arasında olması ölçeğin “düşük güvenilirlikte” olduğunu, 0.60- 0.79 arasında değer alması ölçeğin “oldukça güvenilir” olduğunu ve 0.80-1.00 arasında olması ölçeğin “yüksek güvenilirlikte” olduğunu ifade etmektedir (Tavşancıl, 2002: 29).

Geliştirilen ölçeğin model uyumunu belirlemek amacıyla doğrulayıcı faktör analizi, ölçeğin örtük yapısı da açıklayıcı faktör analizi ile incelenmiştir. DFA’da RMR, REMSEA, SRMR, CFI gibi çoklu uyum indeksleri kullanılmıştır. DFA uygulamasında CFI değeri için literatür incelendiğinde $>.90$ kabul edilebilir sınır değer olarak karşımıza çıkarken $>.95$ değeri mükemmel uyum sınırı kabul edilmiştir. SRMR, RMR için ise $<.08$ kabul edilebilir sınır değer olarak ele alınırken $<.50$ mükemmel uyum sınır değeri olarak ele alınmıştır (Cole, 1987, Hu ve Bentler, 1999; Marcoulides ve Schumacher, 2001). “RMR, 0 ile 1 aralığında değerler alır. RMR değerinin sıfıra yakın olması iyi uyumun göstergesidir” (Schermelleh-Engel *vd.*, 2003; Kline, 2005). “SRMR değeri de, 0 ile 1 aralığında değerler alır. SRMR değeri, 0,01’den küçük olduğunda iyi uyumun, 0,05’den küçük olduğunda ise kabul edilebilir uyumun göstergesidir” (Schermelleh-Engel *et. al.*, 2003; Brown, 2006; Yılmaz ve Çelik, 2009; Kline, 2005). “RMSEA değerinin 0,05’e eşit ya da 0,05’den küçük olması iyi uyumun, 0,05 ile 0,08 arasında olması yeterli uyumun, 0,08 ile 1 arasında olması kabul edilebilir uyumun, 1’den büyük olması ise kabul edilemez uyumun bir göstergesidir” (Kaplan, 2000; Schermelleh-Engel *vd.*, 2003). “Ayrıca DFA uygulamasında ki kare değerinin ise 3’ün altında olması gerektiği ileri sürülmektedir” (Marcoulides ve Schumacher, 2001; Schumacher ve Lomax, 2004; ve Kline, 2005). “IFI, 0 ila 1 arasında değerler alır. IFI değeri 1’e yaklaştıkça modelin uyumu artar. Bu indeksin değeri de 1’i aşabilir bu değer örneklem büyüklüğüne nispeten duyarsızdır” (Moss, 2009).

3. Bulgular

3. 1. Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği’nin Açıklayıcı Faktör Analizine İlişkin Bulgular

Yapılan açıklayıcı faktör analizi sonucunda ölçekte yer alacak olan maddelerin belirlenmesi sırasında Büyüköztürk (2002), Schriesheim ve Eisenbach (1995), Seçer (2013a, 2013b) madde öz değerlerinin minimum 1.00, madde faktör yük değerlerinin ise minimum .30, maddelerin tek bir faktörde yer alması durumunda ise iki farklı faktör arasında yeterli faktör yük değerine sahip olan maddelerde ise, en az .10 fark olmasına dikkat edilmesi gerektiğini ifade eder.

Açıklayıcı faktör analizi yapılması esnasında çalışma grubu verilerinin faktör analizine uygunluğunu sınamak amacıyla Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Barlett testleri yapılmıştır. Bunun sonucunda KMO .938 bulunmuştur. Barlett testi χ^2 değeri de ($p < .001$) olarak elde edilmiştir. Field (2009) ve Pallant (2016)’nın da belirttiği üzere KMO’nun .60’dan yüksek çıkması, Barlett Testi’nin de anlamlı çıkması mevcut verilerin faktör analizi yapılması için uygun olduğu biçiminde değerlendirilmiştir. Açıklayıcı faktör analizi sonucu elde edilmiş olan bulgular Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1: Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği Madde Faktör Yükleri, Açıkladığı Varyanslar ve Madde Analizleri

Madde	1. Faktör	2. Faktör	3. Faktör	Madde Toplam Korelasyonu
Y5	.980			.759
Y6	.828			.722
Y2	.661			.619
Y4	.661			.758
Y7	.629			.680
Y8	.546			.722
Y12	.511			.736
Y3	.505			.648
Y1	.353			.677
Y11		.834		.728
Y23		.805		.675
Y25		.691		.720
Y21		.665		.617
Y9		.656		.767
Y10		.592		.755
Y20		.544		.563
Y13		.475		.793
Y14		.472		.811
Y15		.324		.602
Y30			.906	.674
Y32			.757	.719
Y26			.581	.665
Y34			.434	.660

Maksimum Olabilirlik Tekniği ve Promax döndürme yöntemi kullanılmayan AFA sonucunda toplam varyansın %58,814'ünü açıklayan 3 faktörlü bir yapı elde edilmiştir. Bu faktörlerin birincisi; Y5, Y6, Y2, Y4, Y7, Y8, Y12, Y3, Y1 maddelerinden oluşan yetkinlik alt boyuttur.

İkincisi; Y11, Y23, Y25, Y21, Y9, Y10, Y20, Y13, Y14, Y15 maddelerinden oluşan materyal geliştirme alt boyuttur.

Üçüncüsü; Y30, Y32, Y26, Y34 maddelerinden oluşan beceri alt boyuttur.

Geliştirilen ölçeğin bütününe bakılırsa madde faktör yük değerlerinin .563 ile .811 arası değiştiği görülmektedir.

Ölçeklerin geliştirilmesinde madde faktör yük değerlerini, Tabachnick ve Fidell (2001) alt sınır değeri .32 olarak ifade eder. Eldeki mevcut veriler doğrultusunda ölçeğin üç faktörlü yapısı ve madde faktör yük değerlerinin yeterli seviyede olduğu söylenebilir. Ölçekte açıklanan toplam varyans ve alt boyutların varyansları ise; Birinci alt boyut toplam varyansın %48,051'ini, ikinci alt boyutun toplam varyansın %5,661'ini, üçüncü alt boyutun toplam varyansın %5,102'sini olarak bulunmuştur. 23 maddeden oluşan ölçeğin toplam açıklanan varyans değeri ise, %58,814 olarak bulunmuştur.

Maddelerin toplam korelasyon değerlerinin yorumlanmasında .30 ve üzerindeki değerler alan maddelerin ölçülecek özelliğin ayırt edilmesi bakımından yeterli kabul edildiği ve ölçek toplamı ile uyum gösterdiği (Field, 2009; Erkuş, 2014) kabul edildiğinde, ölçekteki

maddelerin ölçek toplam puanı ile orta ya da yüksek düzeyde ilişkili olduğu ve madde geçerliliğinin sağlandığı kabul edilebilir.

Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği'nin faktörleri arası ilişkinin belirlenmesi amacıyla faktörler arasındaki korelasyon değerine bakılmıştır. Alt boyutlar arası korelasyon katsayısının, çoklu bağıntı (Multicollinearity) problemi bulunmaması açısından, .90 ve üzerinde bulunmaması gerektiği ifade edilmektedir (Field, 2009; Pallant, 2016).

Tablo 2: Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği Alt Boyutları Arasındaki Korelasyonlar

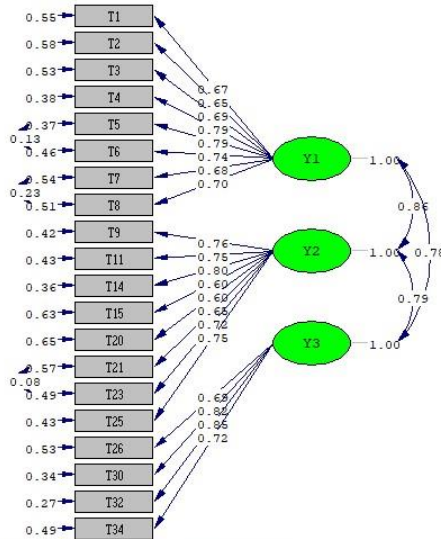
	1	2	3
1. Boyut	1		
2. Boyut	.763	1	
3. Boyut	.662	.683	1

Tablo 2'de Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği'nin alt boyutları arası korelasyon değerleri verilmiştir. Ortaya çıkan bu veriler ölçeğin üç alt boyutu arası anlamlı düzeyde ilişkiler olduğu bunun yanı sıra çoklu bağıntı probleminin de bulunmadığını gösterir denebilir.

3. 2. Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği'nin Doğrulayıcı Faktör Analizine İlişkin Bulgular

Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği'nin açılımlayıcı faktör analizi sonucunda elde edilen 3 faktörlü yapının model uyumu ise doğrulayıcı faktör analizi ile incelenmiştir. Bulgular Şekil 1'deki gibidir.

Şekil 1: Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği'nin DFA Sonuçları



Chi-Square=341.61, df=164, P-value=0.00000, RMSEA=0.069

Şekil 1'in incelenmesi sonucu, 20 madde ve 3 alt faktörden oluşan Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği'nin uyum indekslerinin anlamlı olduğu görülmektedir ($X^2=341.61$, $sd=164$, $p=.00$, $X^2/sd= 2.07$). Uyum indeksi değerleri ise, $RMSEA=.069$, $SRMR= .050$, $RMR= .034$, $NFI=.96$, $NNFI= .97$, $CFI=.98$, $IFI=.98$, $RFI=.95$, $GFI=.87$ şeklinde bulunmuştur. Bu sonuçlara göre DFA analizinde oluşturulan bu yapısal modelin uyum indekslerinin tamamının iyi düzeyde olduğu söylenebilir. DFA analizinde 5 ile 6, 7 ile 8 ve 21 ile 23. maddeler arası modifikasyon önerileri doğrultusunda modifikasyon işlemi yapılmış ve modelin modifikasyonlardan sonra daha iyi uyum sağladığı gözlenmiştir. Yapılan DFA sonucu 25. maddenin 2. boyut altında değerlendirilmesinin model uyumuna katkı sağladığı görülmüştür. Bu kapsamda 25. madde 3. boyut altında değerlendirilmiştir. Bunun sonucunda birinci alt boyutun Y1, Y2, Y3, Y4, Y5, Y6, Y7, Y8 maddelerinden, ikinci alt boyutun Y9, Y11, Y14, Y15, Y20, Y21, Y23, Y25 maddelerinden, üçüncü alt boyutun ise Y26, Y30, Y32, Y34 maddelerinden oluştuğu görülmüştür. "Standart çözümlerden sonra faktörler ve maddeler arasındaki t değerlerine bakılmıştır. t değerleri ile ilgili kırmızı ok bulunmamasının tüm maddelerin .05 düzeyinde anlamlı olduğunu ifade etmektedir" (Seçer, 2013a). T değerlerinde kırmızı ok bulunmaması tüm maddelerin .05 düzeyinde anlamlı olduğunu göstermiştir. Ölçek formuna son hâli verilirken birinci alt boyuta ait maddeler; Y1-1, Y2-2, Y3-3, Y4-4, Y5-5, Y6-6, Y7-7, Y8-8 olarak, ikinci alt boyuta ait maddeler; Y9-9, Y11-10, Y14-11, Y15-12, Y20-13, Y21-14, Y23-15, Y25-16 olarak, üçüncü alt boyuta ait maddeler Y26-17, Y30-18, Y32-19, Y34-20. maddeler olarak yeniden sıralanıp ölçeğin son hâli de Ek 1'de verilmiştir.

3.3. Güvenirlilik Analizi

Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği'nin güvenilirliğini belirlemek için iki yarı güvenirliliği ve iç tutarlık analizleri yapılmıştır. Elde edilen sonuçlar Tablo 3'deki gibidir.

Tablo 3: Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği'nin İç Tutarlık ve İki Yarı Güvenirlilik Yöntemiyle Hesaplanan Güvenirlilik Katsayıları

Boyutlar	İç Tutarlık	İki Yarı Güvenirlilik
1. Boyut	.894	.828
2. Boyut	.885	.849
3. Boyut	.841	.806
Ölçek Toplam	.948	.891

Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği'nin güvenilirlik analizini belirlemek için yapılan iç tutarlık ve iki yarı güvenirlilik işlemleri sonrasında ölçek tamamının yanı sıra alt boyutlarda ortaya çıkan güvenirlilik katsayılarının iyi seviyede bulunduğu, ölçek geneli ve alt boyutlarının bu hâliyle iç tutarlık ve güvenirliliğe sahip olduğu ifade edilebilir. Ölçek geliştirme süreçlerinde güvenirlilik katsayısı .70 veya üzeri olan ölçeklerin güvenilir olduğu kabul edildiği (Landis ve Koch, 1977; Robinson, Shaver, ve Wrightsman, 1991) göz önüne alınırsa Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği'nin iç tutarlık, iki yarı güvenirlilik katsayılarının yeterli düzeyde olduğu söylenebilir.

4. Sonuç ve Tartışma

“Eğitimde birçok nitelik ölçülebilir. Bunlar çoğu hâlde öğrencilerin birtakım özellikleridir. Bu nedenle ölçme işlemi her zaman ölçülecek niteliğin tanımlanmasıyla başlar. Ölçme, araç gerektirir. Ölçme araçları, ölçülecek niteliğin gözlenip sayılarla ifade edilmesini kolaylaştırır. Her araç, bir bakıma, gözlemin daha duyarlı yapılmasını sağlar. Eğitimde kullanılan ölçme araçları, ölçülecek niteliğin doğasına ve aracın kullanılacağı gruba göre çeşitlilik gösterir. Ölçmeyi yapacak kimse, değerlendirmenin amacına uygun bir araç seçmek, yoksa böyle bir aracı bizzat yapmak durumundadır” (Turgut & Baykul, 2015. 5).

Bu ölçme araçlarının okullarda hazırlanabilmesi için ilgili öğretmenin ölçme değerlendirme üzerine yeterli olması gerekmektedir. Buradan hareketle Türk dili ve edebiyatı öğretmenlerinin ölçme değerlendirme yeterliklerinin hangi seviyede ve nasıl olduğunu belirlemek önemli görülmüştür. Yapılan literatür taramasında bu alana yönelik bir ölçeğe rastlanmamış bu sebeple bu çalışma yapılmıştır. Çalışma yapılmadan önce farklı derslere yönelik hazırlanan yeterlik ve öz yeterlik ölçekleri incelenmiştir. Bu inceleme sonucu madde havuzu oluşturulmuş gerekli çalışmalar ve uzman görüşleri neticesinde 35 maddelik ölçek formu oluşturulmuştur. Pilot uygulama sonucu gerçekleştirilen AFA sonucu 23 maddeden oluşan, toplam varyansın %58,814’ünü açıklayan 3 faktörlü bir yapı elde edilmiştir. AFA sonucu elde edilen faktör yapısının model uyumu ise DFA ile incelenmiş ve model uyum indekslerinin yeterli düzeyde olduğu bulunmuştur ($X^2=341.61$, $sd=164$, $p=.00$, $X^2/sd= 2.07$, $RMSEA= .069$, $SRMR= .050$, $RMR= .034$, $NFI= .96$, $NNFI= .97$, $CFI= .98$, $IFI= .98$, $RFI= .95$, $GFI= .87$). DFA sonucu 20 maddeden oluşan ölçeğin elde edilen uyum indeks değerleri de ölçeğin model uyumunun yeterli seviyede olduğunu göstermektedir. Bu sonuçlara göre ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğu ifade edilebilir. Ancak ölçek ulaşılabilen örneklem üzerinden gerçekleştirildiğinden Türkiye geneli Türk dili ve edebiyatı öğretmenleri ile bu uygulamanın Türkiye’nin farklı bölgelerinde ve aynı zamanda, liselerde görev yapan öğretmenleri kapsayacak şekilde yeniden yapılması önerilebilir.

Kaynaklar

- Aydoğan, R. & Gündoğdu, K. (2017). “İlkokul Türkçe İletişim Yeterlik Algısı Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 6 (3), 1743-1758.
- Aytaç, M., & Öngen, B. (2012). “Doğrulayıcı Faktör Analizi İle Yeni Çevresel Paradigma Ölçeğinin Yapı Geçerliliğinin İncelenmesi”. *İstatistikçiler Dergisi*, 5, 14-22.
- Balcı, A. (2005). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeleri*. Ankara: PegemA Yay.
- Baykul, Y. (2000). *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme: Klasik Test Teorisi ve Uygulaması*, Ankara: ÖSYM Yayınları.
- Büyüköztürk, Ş. (2002). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. 2. Baskı. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş. & Demirel, F. (2013). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Bryman, A. & Cramer, D. (2001). “Quantitative data analysis with SPSS release 10 for Cole, D.A. (1987). Utility of confirmatory factor analysis in test validation research”. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 55, 1019-1031.
- Cerit, Y. (2010). Teacher efficacy scale: The study of validity and reliability and pre-service classroom teachers’ self-efficacy beliefs. *Journal of Theory and Practice in Education*, 6(1), 68-85.
- Çakan, M. (2004). Öğretmenlerin ölçme değerlendirme uygulamaları ve yeterlik düzeyleri: İlk ve ortaöğretim. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 37(2), 99–114.
- Çocuk, H. E., Alici, D., & Çakır, Ö. (2015). The Development of Self-Efficacy Belief Scale in Turkish Language Teaching: A Reliability and Validity Study. *Journal of Faculty of Educational Sciences*, 48(2).
- Çokluk, Ö., Şekercioglu, G. & Büyüköztürk, Ş. (2014). Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Çolak, İ., Yorulmaz, Y. İ., & Altınkurt, Y. (2017). “Öğretmen Özyeterlik İnancı Ölçeği Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması”. *MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4(1), 201-32.
- Demirtaş, H., Güneş, H. (2002). *Eğitim Yönetimi Ve Denetimi Sözlüğü*. Ankara: Anı Yay.
- Ebel, R. L., Frisbie, D. A. (1991). *Essentials of Educational Measurement*. Prentice-Hall.
- Erkuş, A. (2014). *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme 1: Temel kavramlar ve işlemler*. Pegem Akademi Yay. Ankara
- Gronlund, N. E., Linn, R. L., & Miller, M. D. (2009). *Measurement and Evaluation in Teaching* (Tenth Edit). Pearson.
- Gülbahar, B. (2016). Öğretimi planlama yeterlik algısı ölçeğinin geliştirilmesi: geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)*, 17(3), 699-715.
- Günhan, B. C., & Başer, N. (2007). Geometriye yönelik öz-yeterlik ölçeğinin geliştirilmesi. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33(33), 68-76.
- İslamoğlu, A. H. & Alnıaçık, Ü. (2013). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (SPSS uygulamalı)*. İstanbul: Beta Yayıncılık.

- Kaplan D. (2000). Evaluating and Modifying Structural Equation Models. Structural Equation Modeling: Foundations and Extensions. 1st ed. Thousand Oaks, CA: Sage Publications. p.107.
- Karaca, E. (2003). Öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirme yeterliklerine ilişkin Likert tipi bir yeterlik algısı ölçeğinin geliştirilmesi. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9, 179-198.
- Karadeniz, C. B., & Sarı, S. (2012). Coğrafya öğretimi öz-yeterlik ölçeğinin geliştirilmesi. Eğitim Bilim Toplum, 9(33), 9-27.
- Karagöz, Y., Bardakçı, S., Demir, B., Arslan, R., & Yemez, İ. (2016). İİBF öğrencilerine yönelik matematik tutum ölçeği geliştirilmesi. Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 12 (2), 39-55
- Karasar, N. (2010). Bilimsel Araştırma Yöntemi. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Kıyık, D. (2016). Sınıf öğretmeni adaylarının teknolojik pedagojik alan bilgisi (TPAB) seviyelerinin çeşitli değişkenlere göre incelenmesi. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- Kline, R. B. (1994). An Easy Guide to Factor Analysis. New York: The Guilford Press
- Kline, B. R. (2005). Principles and Practice of Structural Equation Modeling, Second Edition, The Guilford Press, New York.
- Landis, J. R., & Koch, G. G. (1977). The measurement of observer agreement for categorical data. Biometrics, 33, 159-174
- MacCallum, R. C., Widman, K. F., Zhang, S., & Hong, S. (1999). Sample size in factor analysis. Psychological methods, 4 (1), 84.
- MEB (2008a). Öğretmen yeterlikleri: öğretmenlik mesleği genel ve özel alan yeterlikleri. Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü.
- Mercimek, O., & Pektaş, M. (2013). İstatistiğe yönelik öz-yeterlik ölçeğinin geliştirilmesi. Kastamonu Eğitim Dergisi, 21(2), 759-776.
- Mutluer, C. (2015). "The Analysis of the Competency Perception on Measurement and Evaluation of the Teachers in Bolu". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 159-173.
Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/aibuefd/issue/1514/18421>
- Nartgün, Z. (2008). Öğretmen adayları için ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algısı ölçeği: Geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8(2).
- Pallant, J. (2016). SPSS kullanma kılavuzu. SPSS ile adım adım veri analizi (Çev. Ed. S. Balcı ve B. Ahi). Anı Yay.
- Robinson, J. P.; Shaver, P. R., & Wrightsman, L. S. (1991). Criteria for Scale Selection and Evaluation in Measure of Personality and Social Psychological Attitudes. San Diego: California Academic Press.
- Sabancı, O., Yazıcı, K. (2017). Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirmeye Yönelik Yeterlik Algılarının İncelenmesi. *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 7 (1), 0-0. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/trkefd/issue/27304/287427>
- Sallabaş, M. E. (2013). Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğrenenler İçin Konuşma Öz Yeterlik Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (36).

- Schermelleh-Engel, K., Moosbrugger, H. & Müller, H. (2003). Evaluating the fit of structural equation models: tests of significance and descriptive goodness-of-fit measures, *Methods of Psychological Research Online*, 8, 2, 23-74.7
- Seçer, İ. (2013a). SPSS ve LISREL İle Pratik Veri Analizi Analiz ve Raporlaştırma. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Seçer, İ. (2013b). Zorbalıkla Başa Çıkma Stratejileri Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, (30), 85-105.
- Sekban, M & Köse, İ. (2017). KKTC’de Genel Ve Mesleki Liselerde Görev Yapan Öğretmenlerin Ölçme Değerlendirme Uygulamalarına Yönelik Yeterlik Algılarının İncelenmesi. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 17 (2) , 884-901. DOI: 10.17240/aibuefd.2017.17.30227-326604
- Şahin, A. E. (2006). Meslek ve Öğretmenlik. Ed. V. Sönmez. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Anı Yay.
- Şimşek, E. (2018). Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Genel Yeterlik Algıları: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (11) , 59-80.
Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/amauidf/issue/40735/503794>
- Şişman, M. (2006). *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Anı Yay.
- Tan, Ş. (2014). *Öğretimde Ölçme ve Değerlendirme KPSS El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi yayıncılık.
- Tavşancıl, E. (2002). *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Tezbaşaran, A. A. (1996). *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu*. Ankara: Psikologlar Derneği Yayınları.
- Tschannen-Moran, M. & Hoy, A. W. (2001). Teacher efficacy: Capturing an elusive construct. *Teaching and Teacher Education*, 17(7), 783–805.
- Yalçın, S. (2019). Öğretmen Adaylarının 21. yy. Becerilerini Ölçmek İçin Kullanabilecekleri Araçlar Hakkında Farkındalıkları ve Yeterlik Algıları. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19 (1) , 383-398. DOI: 10.17240/aibuefd.2019.19.43815-466819
- Yıldırım, T., & Yazıcı, F. (2017). Tarih Alan Yeterlik Algısı Ölçeği: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması. *Electronic Turkish Studies*, 12(17).
- Yılmaz, M., Köseoğlu, P., Gerçek, C., & Soran, H. (2004). Yabancı dilde hazırlanan bir öğretmen öz-yeterlik ölçeğinin Türkçeye uygulanması. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 27(27).

Ek 1: Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenleri Ölçme Değerlendirme Yeterlik Ölçeği

	Kesinlikle Katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum
Ölçme değerlendirmenin temel kavramlarını (ölçme, değerlendirme, değişken, ölçek, geçerlik, güvenilirlik vd.) tanımlayabilirim.					
Klasik ölçme değerlendirme teknikleri konusunda yeterliyim.					
Alternatif ölçme değerlendirme teknikleri konusunda yeterliyim.					
Ölçme değerlendirmenin amacına karar verebilirim.					
Ölçme araçlarını amaca uygun olarak hazırlayabilirim.					
Amaca göre ölçme aracı belirleyebilirim.					
Öğrenmeleri çok yönlü olarak ölçecek ölçme araçları kullanabilirim.					
Derse yönelik farklı ölçme değerlendirme planları yapabilirim.					
Derste kullanacağım ölçme araçlarını geliştirebilirim.					
Bireysel ölçme değerlendirme etkinlikleri hazırlayabilirim.					
Öğrenme öğretme süreçlerini ölçme değerlendirme işlemlerine göre düzenleyebilirim.					
Derlerde sınıfın öğrenme çıktılarını yeterli seviyede ölçebileceğimi düşünüyorum.					
Performans görevleriyle öğrenmeleri ölçebilirim.					
Alternatif ölçme araçları (portfolyo vb.) hazırlayabilirim.					
Öğrencilerin performanslarını ölçebilecek güncel/alternatif ölçme araçları geliştirebilirim.					
Öğrencilerin gelişim seviyelerine uygun ölçme araçları geliştirebilirim.					
Ölçüm sonuçlarına ilişkin madde analizi yapabilirim.					
Verileri analiz etmede uygun istatistiksel teknikleri kullanabilirim.					
Ölçme araçlarının geçerlik, güvenilirliğini belirleyebilirim.					
Ders içerisinde ölçme amacıyla süreç değerlendirmesi yapabilirim.					



TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI EĞİTİMİ ALANINDA LİSANSÜSTÜ
ARAŞTIRMALAR ÜZERİNE BİR İNCELEME
AN INVESTIGATION ON GRADUATE RESEARCH IN TURKISH
LANGUAGE AND LITERATURE EDUCATION

FATİH VEYİS

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü
Assist. Prof. Dr. Atatürk University, Kâzım Karabekir Faculty of Education, Department of Turkish Language
and Literature Education

fatih.veyis@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-4874-7643>

Atıf / Citation

Veyis,, F. 2020. "Türk Dili Ve Edebiyatı Eğitimi Alanında Lisansüstü Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 683-702

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü-*Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-*Received Date* : 20.08.2019
Kabul Tarihi-*Accepted Date* : 30.12.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4284>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI EĞİTİMİ ALANINDA LİSANSÜSTÜ ARAŞTIRMALAR ÜZERİNE BİR İNCELEME AN INVESTIGATION ON GRADUATE RESEARCH IN TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE EDUCATION

FATİH VEYİS

Öz

Bu çalışmanın amacı 2009-2019 yılları arasında, son on yılda Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında yapılan lisansüstü çalışmaların eğilimlerini, konu alanlarını, yöntemlerini, araştırmalarda kullanılan veri toplama araçlarını, veri analiz yöntemlerini ve örneklem özelliklerini incelemektir. İlgili alanyazın incelendiğinde Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında yapılan lisansüstü çalışmaların incelenmesine dönük herhangi bir araştırmaya rastlanmıştır. Bu durumdan hareketle bu çalışmanın gelecekte yapılacak lisansüstü çalışmalara yol göstereceği ve kaynaklık edeceği düşünülmektedir. Araştırmanın verilerini YÖK veri tabanında erişime açılmış 83 yüksek lisans tezi ve 19 doktora tezi oluşturmaktadır. Betimsel tarama modeli ile yürütülen bu çalışmada, doküman analizi ve içerik analizi yapılarak lisansüstü tezler incelenmiş, Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanındaki araştırma eğilimleri betimlenmiştir. Yapılan lisansüstü çalışmaların çoğunlukla doküman incelemesi ve betimsel tarama ile yürütüldüğü, küçük örneklem grupları ile çalışıldığı, verilerin toplanmasında dokümanların, anket ve ölçeklerin sırasıyla daha çok kullanıldığı, verilerin analizinde ise basit istatistik testlerden faydalanıldığı görülmüştür. Tezlerin Türk dili ve edebiyatı eğitimi konu alanları ise edebî eserlerin edebiyat eğitimi ve öğretimi açısından incelenmesi, öğretim programlarının değerlendirilmesi, ders kitapları ve değerler eğitimi gibi konuların fazlaca ele alındığı yönünde olmuştur. Türk dili ve edebiyatı eğitimine dair diğer alt araştırma alanlarının ise ihmal edildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk dili ve edebiyatı eğitimi, lisansüstü araştırma eğitimleri.

Abstract

The aim of this study is to examine the trends, subject areas, methods, data collection tools, data analysis methods and sample characteristics of graduate studies conducted in the field of Turkish language and literature education in the last decade between 2009-2019. When the related literature is examined, no research has been found regarding the examination of postgraduate studies in the field of Turkish language and literature education. Therefore, it is thought that this study will lead to future graduate studies and will be the source of this study. The data of the study consists of 83 master's theses and 19 doctoral theses which are accessible in the HEC database. In this study conducted with survey, document analysis and content analysis were conducted and postgraduate theses were examined and research trends in Turkish language and literature education were described. It was seen that the postgraduate studies were mostly carried out with document analysis and survey, working with small sample groups, documents, questionnaires and scales were used more in order to collect data, and simple statistical tests were used in data analysis. The subject areas of Turkish language and literature education of the theses have been in the direction of examining literary works in terms of literature education and teaching, evaluation of curriculum, textbooks and values education. It has been concluded that other sub-research areas related to Turkish language and literature education are neglected.

Key Words: Turkish language and literature education, graduate research education.

Structured Abstract

Research and investigation is a non-stationary process. The issues and trends to be addressed in this process should be capable of responding to the requirements of the age, the objectives of education, needs and problems. It is thought that the study of postgraduate studies in the field of Turkish language and literature education is very important in terms of determining the researches that should be done in this field. In our country, there are eight universities with a bachelor's degree in Turkish language and literature education, five universities with the requirements for graduate level education, and three universities with the requirements for doctoral level education. It is thought that the quality of the studies carried out in these educational institutions is more important in terms of literature education. Scientific studies and postgraduate education researches, which have an important role in serving the purpose of literary education, should be carried out considering all kinds of sensitivity and importance. The importance of graduate research in achieving its goals and objectives, which is one of the most important ways of progress and development, cannot be denied.

The aim of this study is to determine the trends, subject areas, methods, data collection tools, data analysis methods, sampling characteristics and the subjects examined in the field education in Turkish language and literature education. When the related literature is examined, no research has been found regarding the examination of postgraduate studies in the field of Turkish language and literature education. In order to provide a better understanding of the relevant literature for scientists conducting studies in a scientific field, analyzing the previous studies (thesis, articles etc.) in terms of methods and content, revealing the general research tendency in the field and thus will be the source of future studies. It is believed. In this study, the researches in Turkish language and literature education were intensified, how the samples were selected, which research methods were preferred more, research methods were collected, data analysis techniques and so on. It is tried to put forward what are the trends related to transactions.

This research is a descriptive study. Within the framework of the descriptive approach, document analysis was conducted and postgraduate studies were examined and research trends in Turkish language and literature education were described. The data of the study consists of master's and doctoral theses prepared in the field of Turkish language and literature education which was made accessible in the HEC database and conducted in 2009-2019. The Article Classification Form, developed by Sözbilir and Kutu (2008), was revised by the researcher in this study and arranged in accordance with the purpose. The revised form was examined by experts in the field of Turkish language and literature education and the form's validity was assured. Each article was examined by using Tez Turkish Language and Literature Education Thesis Classification Form and then the frequency distributions were shown by using SPSS program. Descriptive analysis, research design / method, data collection tools, sample and data analysis techniques parts of the thesis, which is one of the information in the Thesis Classification Form, were examined. Each thesis is categorized according to predetermined categories in the form. For the subject part of the thesis, content analysis technique was used.

In the theses conducted in the field of Turkish language and literature education, it was concluded that the data were collected in the form of single method (quantitative or qualitative), mostly document analysis, achievement test, questionnaire and likert type scale. It was seen that easy-to-reach sample groups were selected, easy statistical techniques were preferred rather than high-level analysis techniques and certain sub-fields of Turkish language and literature education were preferred as the study area. It was concluded that the theses in this field were mostly examined as textbooks, secondary education Turkish language and literature curriculum or literary works in terms of education or values education. We can say that studies on teaching basic language skills are less preferred, studies on Ottoman Turkish are limited and experimental studies are less preferred. Descriptive studies were more preferred. Based on this study, we can say that sub-subjects such as teacher training, author work teaching, undergraduate course contents or undergraduate curriculum, folk literature teaching, and

new Turkish literature teaching are not encountered. When we evaluate the postgraduate studies in the field of Turkish language and literature education in terms of sample size and sample preferences, we see that secondary school students and teachers are preferred as samples besides secondary school Turkish language and literature textbooks, literary works, secondary education Turkish language and literature curriculum. We can say that the sample size of the researches is not over 1000 and it is studied with small sample groups. When we evaluate data analysis techniques in the study, we see that content analysis is the most commonly used analysis technique in qualitative research. In quantitative research, we see that t-test, frequency and percentage analysis techniques are used more frequently.

With this study, which aims to reveal the results of graduate research trends in the field of Turkish language and literature education, we can say that the opportunities of mixed method research should be utilized rather than single method in graduate studies. Since working with small sample groups limits the generalizability of the research results, large sample groups should be preferred. As the use of statistical analyzes at the basic level limits the internal validity of the research results, advanced statistical tests should be used. Turkish language and literature education; curriculum, textbooks, literary works, value education, etc. It is recommended to conduct studies that will develop four basic language skills and apply contemporary methods and techniques and investigate their effects. In addition, it is recommended to carry out studies on the use of instructional technologies, to conduct research to prepare prospective teachers and teachers according to the requirements of the age, to conduct researches for alternative measurement and evaluation, and to make researches for the education of Ottoman Turkish in a healthy way.

Giriş

Araştırma ve inceleme, durağan olmayan bir süreçtir. Bu süreçte ele alınacak konular ve eğilimler çağın gereklerine, eğitimin hedeflerine, ihtiyaçlara ve sorunlara cevap verecek nitelikte olmalıdır. Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında yapılan lisansüstü çalışmaların incelenmesi, bu alanda yapılmış ve yapılması gereken araştırmaların tespiti açısından oldukça önem arz ettiği düşünülmektedir. Ülkemizde Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında lisans programına sahip sekiz üniversite, yüksek lisans düzeyinde eğitim verebilecek şartlara sahip beş üniversite ve doktora seviyesinde eğitim verebilecek şartlara sahip de üç üniversite bulunmaktadır. Niceliği verilen bu eğitim kurumlarında yapılan çalışmaların niteliğinin, edebiyat eğitimi açısından daha önemli olduğu düşünülmektedir.

Dil ve edebiyat eğitimi, ait olduğu medeniyet ve kültür değerlerinin edebi eserler vasıtasıyla yeni nesillere aktarılmasını sağlar. Bundan dolayı her toplum, dil ve edebiyat eğitimi kendi kültürel temellerini, değişim ve gelişimini dikkate alan özgün bir bakış açısıyla yapılandırılmalıdır (MEB, 2015). Buradan hareketle edebiyat eğitiminin amacına hizmet edebilmesinde önemli bir yere sahip olan bilimsel çalışmalar ve lisansüstü eğitim araştırmaları, her türlü hassasiyet ve önem dikkate alınarak sürdürülmelidir. İlerlemenin ve gelişmenin en önemli yollarından biri olan eğitim faaliyetlerinin, hedef ve amacına ulaşmasında yapılacak lisansüstü araştırmaların önemi yadsınamaz. Bilimsel bir alanda yapılmakta olan çalışmaların içerik ve yöntem olarak analiz edilmesinin, ilgili alanda araştırma ve çalışma yapan bilim adamlarına yol göstereceği Cohen, Manion ve Morrison (2007) tarafından belirtilmiştir. Araştırma eğilimi, araştırmaların zaman içerisinde gösterdikleri değişimi ve bu değişimin yönünü ifade etmektedir (Ozan ve Köse, 2014). Araştırmacılar için alanlarındaki güncel durum ve araştırma eğilimleri hakkındaki bilgilerin kariyerlerinde ve akademik yayınlarında yardımcı olacağı Lee, Wu ve Tsai (2009) tarafından dile getirilmiştir. Bilimsel araştırmaların sonuçları tüm bilim alanlarındaki, politika ve

uygulamaları etkilemesi açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu sonuçlar uygulamalar için ampirik bir temel oluşturur ve mesleki faaliyetler için, uygulayıcılara rehber olarak da kullanılır (Seçer, 2014:50). Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında yapılan lisansüstü çalışmaların incelenmesinin, bu alanda yapılmış ve yapılması gereken araştırmaların tespiti açısından oldukça önem arz ettiği düşünülmektedir. Çalışma konusunun önemini arz eden araştırma eğilimleri ile ilgi yapılan çalışmalara baktığımızda, Eyüp, Uzuner Yurt ve Stebler tarafından yapılan, Türk dili ve edebiyatı öğretimine yönelik yapılan akademik çalışmalar üzerine bir inceleme adlı çalışmada, bu alanda yayınlanan makaleler incelenmiş ve makalelerin % 23.5'inin doğrudan Türk dili ve edebiyatı eğitimi ve eğitimiyle ilgili olduğu, % 88.2'sinde çalışma için kullanılan yöntemin belirtilmediği, % 72.2'sinde herhangi bir örneklem seçimine gidilmediği, en çok tercih edilen evren örneklem grubunun Türk dili ve edebiyatı öğretmeni adayları olduğu ve sonuç olarak Türk dili ve edebiyatı öğretimine ilişkin yeterli sayıda çalışmanın olmadığı tespiti yapılmıştır. 2012 yılında Eyüp, Uzuner Yurt ve Stebler tarafından yapılmış bu araştırmayı bir adım daha ileriye taşıyacağımı düşündüğümüz çalışmamız bu süreçteki lisansüstü araştırma eğilimlerini de ortaya koyması bakımından önemli görülmektedir.

Bu çalışmanın amacı, Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında yapılan lisansüstü çalışmaların eğilimlerini, konu alanlarını, yöntemlerini, araştırmalarda kullanılan veri toplama araçlarını, veri analiz yöntemlerini, örneklem özelliklerini ve alan eğitiminde incelenen konuları belirlemektir. İlgili alanyazın incelendiğinde Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında yapılan lisansüstü çalışmaların incelenmesine dönük herhangi bir araştırmaya rastlanmıştır. Bir bilimsel alanda çalışmalar yürüten bilim insanları için ilgili literatürün daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla o alanda daha önceden yapılmış olan çalışmaların (tez, makale vb.) yöntem ve içerik olarak analiz edilmesi, alandaki genel araştırma eğiliminin ortaya konulmasını ve böylece gelecekte yapılacak olan çalışmalara kaynaklık edeceği düşünülmektedir.

Çalışmada, Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında hangi konularda lisansüstü araştırmaların yoğunluk kazandığı, örneklemelerin nasıl seçildiği, hangi araştırma yöntemlerinin daha çok tercih edildiği, araştırma verilerinin hangi yollarla toplandığı, veri analiz teknikleri vb. işlemlere ilişkin eğilimlerin neler olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Yöntem

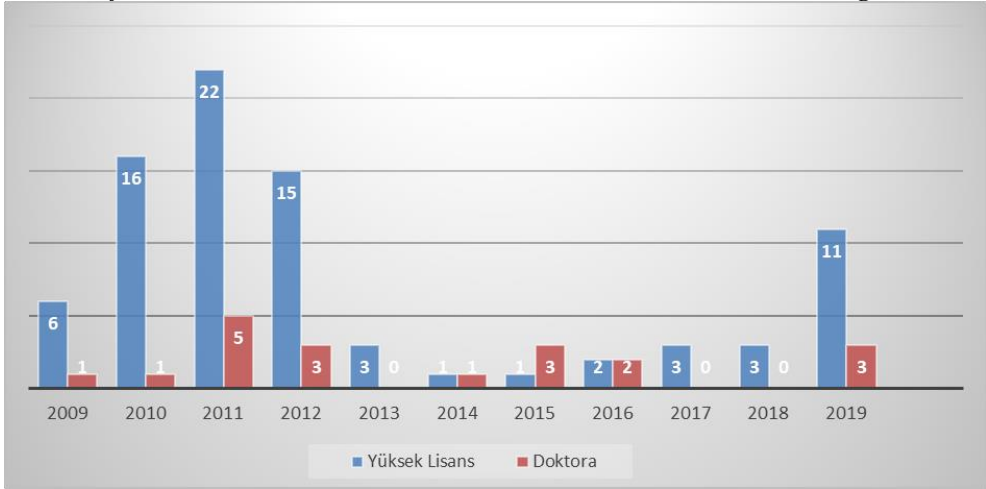
Bu araştırma betimsel bir çalışmadır. Betimsel yaklaşım çerçevesinde doküman incelemesi yapılarak lisansüstü çalışmalar incelenmiş ve Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanındaki araştırma eğilimleri betimlenmiştir.

Araştırmanın verilerini YÖK veri tabanında erişime açılmış Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında hazırlanmış ve 2009-2019 yıllarında yapılmış yüksek lisans ve doktora tezleri oluşturmaktadır. YÖK Tez Veri Tabanı'nda tam metin olarak bulunmayan ve kısıtlanmış tezler çalışmaya dâhil edilmemiştir. YÖK Tez Veri Tabanı'ndaki tezlerin tamamına yer verileceğinden, bu araştırma bir tam sayım çalışmasıdır (Karasar, 2010). Her bir tez "Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Tez Sınıflama Formu" kullanılarak içerik analizine tabi tutulmuştur. Sözbilir ve Kutu (2008) tarafından geliştirilen "Makale Sınıflama Formu" bu çalışmada araştırmacı tarafından revize edilerek amaca uygun

olarak düzenlenmiştir. Revize edilen form, Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanındaki uzmanlar tarafından incelenmiş ve formun görünüş geçerliği sağlanmıştır. Araştırmada her bir makale “Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Tez Sınıflama Formu” kullanılarak incelenmiş ve ardından SPSS programı kullanılarak frekans ve yüzde dağılımları gösterilmiştir. Tez Sınıflama Formu’ndaki bilgilerden olan tezin künyesi, araştırma deseni/yöntemi, veri toplama araçları, örneklem ve veri analiz teknikleri kısımları betimsel analiz ile incelenmiş. Her bir tez formunda yer alan ve önceden belirlenmiş kategorilere göre sınıflandırılmıştır. Tezin konusu kısmı için ise içerik analizi tekniği kullanılmıştır. İçerik analizinde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır (Yıldırım ve Şimşek, 2011). Analiz sonuçları frekans ve yüzde değerleri ile ifade edilmiştir.

Bulgular

Grafik 1. İncelenen Doktora ve Yüksek Lisans Tezlerinin Yıllara Göre Dağılımı



İlgili grafik incelendiğinde 2009, 2010, 2011, 2012 ve 2019 yıllarında bitirilen yüksek lisans tezlerinin sayıca fazla olduğu, diğer yıllarda ise daha az olduğu görülmüştür. Bitirilen doktora tezlerinin ise 2011, 2012, 2015 ve 2019 yıllarında sayıca fazla olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. 2013, 2017 ve 2018 yıllarda ise erişime açık doktora tezlerine rastlanılmamıştır.

Tablo 1. İncelenen Yüksek Lisans ve Doktora Tezlerinin Üniversitelere Göre Dağılımı

Numara	Üniversite	Tez türleri	Tez sayısı	Toplam sayı
1	Gazi Üniversitesi	Yüksek Lisans	21	33
		Doktora	12	
2	Atatürk Üniversitesi	Yüksek Lisans	17	23
		Doktora	6	
3	Marmara Üniversitesi	Yüksek Lisans	13	13
		Doktora		
4	Karadeniz Teknik Ün.	Yüksek Lisans	6	6
		Doktora		
5	Dokuz Eylül Ün.	Yüksek Lisans	5	5
		Doktora		
6	Çanakkale 18 Mart Ün.	Yüksek Lisans	3	3
		Doktora		
7	Zonguldak Karaelmas Ün.	Yüksek Lisans	2	2
		Doktora		
8	Bilkent Üniversitesi	Yüksek Lisans	2	2
		Doktora		
9	Gaziantep Üniversitesi	Yüksek Lisans	2	2
		Doktora		
10	Ankara Üniversitesi	Yüksek Lisans	1	2
		Doktora	1	
11	Erciyes Üniversitesi	Yüksek Lisans	1	1
		Doktora		
12	Akdeniz Üniversitesi	Yüksek Lisans	1	1
		Doktora		
13	İnönü Üniversitesi	Yüksek Lisans	1	1
		Doktora		
14	Bülent Ecevit Üniversitesi	Yüksek Lisans	1	1
		Doktora		
15	Afyon Kocatepe Ün.	Yüksek Lisans	1	1
		Doktora		
16	Dicle Üniversitesi	Yüksek Lisans	1	1
		Doktora		
17	Pamukkale Üniversitesi	Yüksek Lisans	1	1
		Doktora		
18	Bahkesir Üniversitesi	Yüksek Lisans	1	1
		Doktora		
19	Erzincan Üniversitesi	Yüksek Lisans	1	1
		Doktora		
20	Uşak Üniversitesi	Yüksek Lisans	1	1
		Doktora		
21	Kili 7 Aralık Üniversitesi	Yüksek Lisans	1	1
		Doktora		
	Yüksek Lisans Toplam	83	Toplam	102
	Doktora Toplam	19		

Tablo 1 incelendiğinde Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında en fazla tezin yapıldığı üniversitelerin başında Gazi Üniversitesi, Atatürk Üniversitesi ve Marmara Üniversitesinin geldiğini görmekteyiz. Bu üniversiteleri Karadeniz Teknik Üniversitesi ve Dokuz Eylül Üniversiteleri takip etmektedir. Diğer üniversitelerde ise Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında yapılan tez sayılarının oldukça düşük olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Doktora tezleri bakımından tabloyu incelediğimizde ise Gazi, Atatürk ve Ankara üniversitelerinde doktora tezlerinin yapıldığını görmekteyiz.

Tablo 2. Yüksek Lisans ve Doktora Tezlerinin Desene/Yönteme Göre Dağılımı

Araştırma Deseni	Araştırma Yöntemi	Yüksek Lisans		Doktora		
		f	%	f	%	
NİCEL	Deneysel	Gerçek Deneysel	--	--	--	--
		Yarı Deneysel	9	10,8	2	10,5
		Zayıf Deneysel	--	--	--	--
		Tek Denekli	--	--	--	--
		Ara Toplam	9	10,8	2	10,5
	Deneysel Olmayan	Betimsel Tarama	22	26,5	5	26,3
		İlişkisel Tarama	1	1,2	--	--
		Karşılaştırmalı	--	--	1	5,2
		Yapısal Eşitlik Modeli	--	--	--	--
		Ara Toplam	23	27,7	6	31,5
Etkileşimli	Kültür Analizi	--	--	--	--	
	Olgubilim	1	1,2	--	--	
	Kuram Oluşturma	--	--	1	5,2	
	Örnek Olay (Durum Çalışması)	4	4,8	--	--	
	Eleştirel Çalışma	--	--	--	--	
	Eylem Araştırması	--	--	--	--	
	Ara Toplam	5	6,0	1	5,2	
	Etkileşimsiz	Kavram Analizi	--	--	--	--
Tarihsel Analiz		--	--	--	--	
Meta Analiz		--	--	--	--	
Doküman İncelemesi		47	56,6	8	42,1	
Ara toplam		47	56,6	8	42,1	
KARMA	Karma	Açıklayıcı	--	--	--	--
		Keşfedici	--	--	2	10,5
		Çeşitleme	--	--	--	--
		Ara Toplam	--	--	2	10,5
		Toplam	83	100	19	100

İncelenen tezlerin yöntemlerine dair bulguların verildiği Tablo 2 incelendiğinde nitel araştırmalarda, Doküman İncelemesi Yöntemi'nin (%56,6 yüksek lisans, %42,1 doktora), nicel araştırmalarda ise Betimsel Tarama Modeli'nin (%26,5 yüksek lisans, %26,3 doktora) yüksek lisans ve doktora tezlerinde en fazla kullanılan yöntemler olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Yüksek lisans tezlerinde yarı deneysel 9 (%10,8), durum çalışması 4 (%4,8), olgubilim ve ilişkisel tarama yöntemlerine ise birer tezde rastlanılmıştır. Doktora tezlerinde ise yarı deneysel 2 (%10,5), karşılaştırmalı 1 (%5,2), kuram oluşturma yönteminin

kullanıldığı 1 (%5,2) ve karma araştırmalardan keşfedici desenin kullanıldığı 2 (%5,2) çalışmaya rastlanmıştır. Diğer araştırma yöntemlerine ise rastlanılmamıştır.

Tablo 3. Yüksek Lisan ve Doktora Tezlerinin Veri Toplama Araçları

Kategori	Alt Kategori	Yüksek Lisans	Doktora
		f	f
Gözlem	Katılımcı	--	--
	Katılımcı Olmayan	--	--
	Toplam	--	--
Görüşme	Yapılandırılmış	--	--
	Yarı Yapılandırılmış	3	2
	Yapılandırılmamış	--	--
	Toplam	--	--
Başarı Testi	Açık Uçlu	--	--
	Çoktan Seçmeli	6	2
	Diğer	--	--
	Toplam	--	--
Yetenek/Kişilik Testi	Açık Uçlu	--	--
	Çoktan Seçmeli	--	--
	Diğer	--	--
	Toplam	--	--
Anket/Ölçek	Açık uçlu	--	--
	Likert	26	6
	Diğer	--	--
	Toplam	--	--
Dokümanlar		46	9
	Tamamlayıcı Alternatif		
Değerlendirme		2	--
	Diğer	--	--

Tablo 3 incelendiğinde Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında yapılan lisansüstü araştırmalarda en fazla kullanılan veri toplama araçlarının dokümanlar (f=46 yüksek lisans, f=9 doktora) olduğu görülmüştür. Dokümanları, likert tipi anket ve ölçekler (f=26 yüksek lisans, f=6 doktora), çoktan seçmeli başarı testleri (f=6 yüksek lisans, f=2 doktora) ve yarı yapılandırılmış görüşme formlarının (f=3 yüksek lisans, f=2 doktora) izlediği bulgusuna ulaşılmıştır. Diğer veri toplama tekniklerinin ise tercih edilmediği görülmüştür.

Tablo 4. Yüksek Lisans ve Doktora Tezlerinin Örneklem Grupları

	f	f
Ortaöğretim	24	5
Lisans	2	2
Lisansüstü		
Öğretmen	20	3
Ders Kitabı	14	2
Eserler	13	2
Öğretim Programı	10	4
Sınavlar (LYS, YGS vb.)		

Lisansüstü araştırmaların örneklem gruplarına ait bilgilerin verildiği Tablo 4 incelendiğinde, yüksek lisans tezlerinde örneklem olarak ortaöğretim öğrencilerinin (f=24 yüksek lisans) daha çok tercih edildiği görülmüştür. Bu örnekleme öğretmenler (f=20), ders kitapları (f=14), eserler (f=13), ortaöğretim öğretim programı (f=10) ve lisans öğrencileri (f=2) takip etmektedir.

Doktora tezlerine ait örneklem seçimi ise ortaöğretim öğrencileri (f=5), ortaöğretim öğretim programları (f=4), öğretmenler (f=3), ders kitapları (f=2), eserler (f=2) ve lisans öğrencilerinden (f=2) oluşmaktadır.

Tablo 5. Yüksek Lisans ve Doktora Tezlerinin Örneklem Büyüklüğü

	Yüksek Lisans	Doktora
Örneklem Büyüklüğü	f	f
1-10 Arası	47	9
11-30 Arası	5	2
31-100 Arası	15	5
101- 300 Arası	11	2
301-1000 Arası	5	1
1000'den fazla		
Toplam	83	19

Tablo 5 incelendiğinde lisansüstü araştırmaların örneklem büyüklüğünün en fazla 1000 olduğu ve küçük örneklem grupları ile çalışıldığı bulgusuna ulaşılmıştır.

Tablo 6. Yüksek Lisans ve Doktora Tezlerinin Veri Analiz Teknikleri

Kategori	Alt Kategori	Yüksek Lisans	Doktora
		f	f
Betimsel	Frekans /Yüzde	10	
	Ortalama/Standart	--	--
	Sapma		
	Grafikle Gösterim	--	--
	Toplam	10	--
Kestirimsel	Korelasyon Analizi	--	--
	t-testi	18	7
	Anova (Varyans analizi)	4	3
	Ancova (Kovaryans analizi)	1	1
	Manova (Çok değişkenli varyans analizi)	--	--
	Mancova (Çok değişkenli kovaryans analizi)	--	--
	Faktör Analizi	--	--
	Regresyon Analizi	--	--
	Non-parametrik Testler	--	--
	Yapısal Eşitlik Modellemesi	--	--
Diğer	--	--	
Toplam	23	11	
Nitel	İçerik Analizi	50	9
	Betimsel Analiz	--	--
	Diğer	--	--
	Toplam	50	9

Tablo 6 incelendiğinde, Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında yapılan lisansüstü araştırmalarda veri analiz tekniği olarak çoğunlukla içerik analizinin (f=50 yüksek lisans, f=9 doktora) kullanıldığı görülmüştür. Bu analiz tekniğini t-testinin (f=18 yüksek lisans, f=7 doktora) takip ettiğini görmekteyiz. 10 yüksek lisans tezinde frekans ve yüzde hesaplamalarının kullanıldığı, 4'ünde Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) ve 1 yüksek lisans tezinde ise Kovaryans Analizi'nin (ANCOVA) kullanıldığı görülmüştür. Bunula birlikte 3 doktora tezinde Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) ve 1 doktora tezinde de Kovaryans Analiz (ANCOVA) tekniğinin kullanıldığını araştırma bulgularına göre söyleyebiliriz. Diğer analiz tekniklerine ise ilgili tezlerde rastlanılmamıştır.

Tablo 7. Yüksek Lisans ve Doktora Tezlerinin Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Konularına Göre Dağılımı

	<i>Yüksek Lisans</i>	<i>Doktora</i>
	<i>f</i>	<i>f</i>
Edebiyat eğitimi ve öğretimi	13	3
Öğretim Programları	11	5
Ortaöğretim ders kitapları	10	2
Değerler eğitimi	8	1
Edebi türlerin öğretimi	7	1
Okuma eğitimi	6	--
Dil bilgisi öğretimi	6	--
Türk dili ve edebiyatı öğretmenleri	5	1
Türk dili ve edebiyatı eğitiminde materyal tasarımı ve teknoloji kullanımı	4	1
Yazma eğitimi	3	1
Türk dili ve edebiyatı öğretiminde yöntem ve teknik	3	3
Osmanlı Türkçesi öğretimi	2	--
Konuşma eğitimi	1	1
Divan edebiyatı öğretimi	1	--
Kelime öğretimi ve söz varlığı	2	--
Türk dili ve edebiyatı eğitiminde ölçme ve değerlendirme	1	--
Toplam	83	19

Yüksek lisans ve doktora tezlerinin Türk dili ve edebiyatı eğitimi konularına göre dağılımlarının verildiği Tablo 7 incelendiğinde, yüksek lisans tezleri; edebiyat eğitimi ve öğretimi (f=13), ortaöğretim öğretim programları (f=11), ortaöğretim ders kitapları (f=10), değerler eğitimi (f=8), edebî türlerin öğretimi (f=7), okuma eğitimi (f=6), dil bilgisi öğretimi (f=6), Türk dili ve edebiyatı öğretmenleri (f=5), Türk dili ve edebiyatı eğitiminde materyal tasarımı ve teknoloji kullanımı (f=4), yazma eğitimi (f=3), Türk dili ve edebiyatı öğretiminde yöntem ve teknik (f=3), Kelime öğretimi ve söz varlığı (f=2), Osmanlı Türkçesi öğretimi (f=2), konuşma eğitimi (f=1), Divan edebiyatı öğretimi (f=1), Türk dili ve edebiyatı eğitiminde ölçme ve değerlendirme (f=1) konularını kapsamaktadır.

Doktora tezlerine baktığımızda ise ortaöğretim öğretim programları (f=5), edebiyat eğitimi ve öğretimi (f=3), Türk dili ve edebiyatı öğretiminde yöntem ve teknik (f=3), ortaöğretim ders kitapları (f=2), konuşma eğitimi (f=1), yazma eğitimi (f=1), Türk dili ve

edebiyatı öğretmenleri (f=1), edebî türlerin öğretimi (f=1), değerler eğitimi (f=1) ve Türk dili ve edebiyatı eğitiminde materyal tasarımı ve teknoloji kullanımı (f=1) konularını kapsadığı görülmektedir.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında yapılan tezlerde, tek yöntemlilik (nicel ya da nitel), verilerin çoğunlukla doküman incelemesi, başarı testi, anket ve likert tipi ölçek şeklinde toplandığı sonucuna ulaşılmıştır. Kolay ulaşılabilecek örneklem gruplarının seçildiği, üst düzey analiz tekniklerinden ziyade, kolay istatistiksel tekniklerin tercih edildiği ve çalışma alanı olarak da Türk dili ve edebiyatı eğitiminin belirli alt alanlarının tercih edildiği görülmüştür. Bu alanda yapılan tezlerin çoğunlukla ders kitapları, ortaöğretim Türk dili ve edebiyatı öğretim programı ya da edebî eserlerin eğitim veya değerler eğitimi gibi durumlar açısından incelenmesi şeklinde yürütüldüğü sonucuna bu çalışma ile ulaşılmıştır. Temel dil becerilerinin öğretimine yönelik çalışmaların oldukça az tercih edildiği, Osmanlı Türkçesine yönelik çalışmaların sınırlı olduğu ve deneysel çalışmaların çok az tercih edildiğini söyleyebiliriz. Betimsel çalışmaların ise daha çok tercih edildiği görülmüştür. Öğretmen yetiştirme, yazar eser öğretimi, lisans ders içerikleri ya da lisans öğretim programı, halk edebiyatı öğretimi, yeni Türk edebiyatı öğretimi gibi alt konulara ise rastlanılmadığını bu çalışmadan hareketle söyleyebiliriz.

Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında yapılan lisansüstü çalışmalardan hareketle, araştırmacıların farklı boyutları olan geniş kapsamlı araştırma konularını seçmediklerini söyleyebiliriz. Daha güvenilir veriler ve sonuçların elde edilebileceği karma yöntemlerin, çoklu tekniklerin ve büyük örneklem gruplarının tercih edilmediğini ve buna bağlı olarak da kullanımı kolay istatistiksel tekniklerin analizlerde kullanıldığı görülmüştür. Günün koşullarına ve çağın gereklerine uygun olarak kullanılacak çağdaş öğretim yaklaşımlarının uygulandığı, yöntem ve tekniklerin etkilerinin araştırıldığı araştırmalara, teknoloji destekli eğitim araştırmalarına ve alternatif ölçme değerlendirme gibi önemli konuların Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında yapılan lisansüstü araştırmalara konu olarak dâhil edilmediğini araştırma bulgularından hareketle söyleyebiliriz. Bu doğrultuda yapılan çalışmalar değerlendirildiğinde, özgün çalışmaların oldukça az olduğu ve derinlemesine araştırmaların yapılmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Karadağ (2009: 81) eğitim bilimleri alanındaki doktora tezleri üzerine yaptığı çalışmada, Türkiye'deki doktora tez çalışmalarında ele alınan konuların geniş bir yelpaze yerine dar bir tema alanına sıkıştığı sonucunu belirtmiştir. Bu sonuç çalışmamızı destekler mahiyettedir.

Araştırmada tezlerin büyük çoğunluğunun Gazi, Atatürk ve Marmara üniversitelerinde yapıldığı sonucuna ulaşılmışındaki temel faktör, Türk dili ve edebiyatı eğitimi bilim dallarına sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Türk dili ve edebiyatı eğitimi bilim dalı olmayan diğer üniversitelerde ise bu alandaki tezler Türkçe eğitimi bilim dallarında yapılmıştır.

İncelenen tezlerde yöntem olarak en çok doküman incelemesi ve betimsel tarama kullanılmıştır. Lisansüstü araştırmalarda kullanılan yöntemlerin başında doküman incelemesinin gelmesi, sistematik inceleme, toplu değerlendirme ve başka tekniklerle birlikte kullanılabilme olanağı tanınması gibi sebepler gösterilmiştir (Varışoğlu, Şahin ve Göktaş, 2013: 1775). Edebiyatın, eserlere ve dokümanlara dayalı birikim gösteren bir bilim dalı

oluşu, bu dokümanların ve eserlerin edebiyat eğitimi ve öğretimi açısından incelenmesi zorunluluğunu da beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz. Şimşek ve arkadaşları (2008), Alper ve Gülbahar (2009), Arık ve Türkmen'in (2009 ve Varışoğlu ve arkadaşlarının (2013) araştırma eğilimleri ile ilgili yaptıkları çalışmalarında betimsel ve tarama yöntemlerinin dolayısıyla nicel araştırmaların daha çok tercih edildiği hususunu dile getirmelerinin aksine, Türk dili ve edebiyatı eğitiminde yapılan lisansüstü araştırmalarda nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesinin daha çok tercih edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu durumun, edebiyat biliminin kendine has ürünlerinin ve eserlerinin varlığı ile açıklanabileceğini söyleyebiliriz.

Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında yapılan lisansüstü araştırmaları örneklem büyüklüğü ve örneklem tercihleri açısından değerlendirdiğimizde ise ortaöğretim Türk dili ve edebiyatı ders kitapları, edebî eserler, ortaöğretim Türk dili ve edebiyatı öğretim programı gibi dokümanların yanında, ortaöğretim öğrencilerinin ve öğretmenlerin örneklem olarak tercih edildiklerini görmekteyiz. Araştırmaların örneklem büyüklüklerinin ise 1000'in üzerine çıkmadığını ve küçük örneklem grupları ile çalışıldığını söyleyebiliriz. Varışoğlu ve arkadaşları (2013)'nın Türkçe eğitimi alanında yaptıkları çalışmalarında 1000'den fazla kişiden oluşan örneklem grubunun çok az tercih edildiğine yönelik sonuçları da araştırmamızı desteklemektedir.

Çalışmada veri analiz tekniklerini değerlendirdiğimizde, nitel araştırmalarda içerik analizinin en fazla kullanılan analiz tekniği olduğunu görmekteyiz. Nicel araştırmalarda ise t-testi, frekans ve yüzde şeklindeki analiz tekniklerinin kullanıldığını görmekteyiz. Yalçın ve arkadaşlarının (2009), Arık ve Türkmen (2009) ile Varışoğlu ve arkadaşlarının (2013) yaptığı çalışmalar bu sonucu desteklemektedir.

İncelenen tezler doğrultusunda ortaya konulan araştırma eğilimlerini konular bakımından ele aldığımızda ise edebî eserlerin edebiyat eğitimi ve öğretimi açısından değerlendirildiği, öğretim programlarının incelendiği, ders kitaplarının değerlendirildiği ve değerler eğitimine yönelik araştırmaların yapıldığı lisansüstü araştırmaların çoğunlukta olduğu, fakat Türk dili ve edebiyatı eğitiminin diğer alt alanlarının ise ihmal edildiği sonucuna bu çalışma ile ulaşılmıştır.

Türk dili ve edebiyatı eğitimi alanında lisansüstü araştırma eğilimlerine dair sonuçlar ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma ile:

1. Lisansüstü araştırmalarda tek yöntemlilikten ziyade karma yöntem araştırmalarının imkânlarından faydalanılmalıdır.

2. Araştırmalarda küçük örneklem gruplarıyla çalışılması araştırma sonuçlarının genellenebilirliğini sınırladığı için büyük örneklem grupları tercih edilmelidir.

3. Temel düzeyde istatistikî analizlerin kullanılması ise araştırma sonuçlarının iç geçerliliğini sınırladığından, ileri düzey istatistikî testlerin kullanılması gerekmektedir.

4. Türk dili ve edebiyatı eğitiminin; öğretim programı, ders kitapları, edebî eserler, değer eğitimi vb. gibi sadece belirli alt alanları değil, dört temel dil becerisini geliştirecek, çağdaş yöntem ve tekniklerin uygulandığı ve etkilerinin araştırıldığı çalışmaların yapılması önerilmektedir. Ayrıca öğretim teknolojilerinin kullanılmasına yönelik çalışmaların yapılması, öğretmen adaylarını ve öğretmenleri çağın gereklerine göre hazırlayacak araştırmaların yapılması, alternatif ölçme ve değerlendirmeye yönelik araştırmaların

yapılması, Osmanlı Türkçesinin eğitime yönelik araştırmaların deneysel yollarla sağlıklı bir şekilde yapılması önerilmektedir.

5. Türk dili ve edebiyatı eğitiminde yöntem ve tekniklerin geliştirileceği ve etkilerinin deneysel olarak ortaya konulacağı çalışmalar yapılmalıdır.

Kaynaklar

- Alper, A. ve Gülbahar, Y. (2009). Trends and issues in educational technologies: A review of recent research in TOJET. *The Turkish Online Journal of Educational Technology*, 8 (2).
- Arık, R. S. ve Türkmen, M. (2009). Eğitim bilimleri alanında yayınlanan bilimsel dergilerde yer alan makalelerin incelenmesi. <http://oc.eab.org.tr/egtconf/pdfkitap/pdf/488pdf> adresinden ulaşılmıştır.
- Cohen, L., Manion, L. ve Morrison, K. (2007). *Research methods in education* (6th ed.). New York: Routledge.
- Eyüp, B., Uzuner Yurt, S. ve Stebler M. Z. (2012). Türk Dili ve Edebiyatı Öğretimine Yönelik Yapılan Akademik Çalışmalar Üzerine Bir İnceleme. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/1 Winter 2012*, p.1119-1131.
- Göktaş, Y., Küçük, S., Aydemir, M., Telli, E., Arpacık, Ö., Yıldırım, G. ve diğerleri. (2012). Educational Technology Research Trends in Turkey: A Content Analysis of the 2000-2009 Decade. *Educational Sciences: Theory & Practice*, 12 (1), 191-199.
- Karadağ, E. (2009). Eğitim bilimleri alanında yapılmış doktora tezlerinin incelenmesi. *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 10(3), 75-87.
- Karasar, N. (2009). *Bilimsel araştırma yöntemleri*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Lee, M. H., Wu, Y. T. ve Tsai, C. C. (2009). Research Trends in Science Education from 2003 to 2007: A Content Analysis of Publications in Selected Journals. *International Journal of Science Education*, 31(15), 1999-2020.
- MEB, (2015). Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programı. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Ozan, C. ve Köse, E. (2014). Eğitim Programları ve Öğretim Alanındaki Araştırma Eğilimleri. *Sakarya University Journal of Education*, 4 (81), 116-136.
- Seçer, İ., Ay, İ., Ozan, C., Yılmaz, B. Y. (2014). Rehberlik ve psikolojik danışma alanındaki araştırma eğilimleri: Bir İçerik Analiz. *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal*, 5 (41), 49-60.
- Sözbilir, M. ve Kutu, H. (2008). Development and current status of science education research in Turkey. *Essays in Education* [Special issue], 1-22.
- Şimşek, A., Özdamar, N., Kobak, K., Uysal, Ö., Berk, C., Kılıçer, T. ve Çiğdem, H. (2009). İki binli yıllarda Türkiye'deki eğitim teknolojisi araştırmalarında gözlenen eğilimler. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, 9, 115-120.
- Varışoğlu, B., Şahin A. ve Göktaş, Y. (2013). Türkçe eğitimi araştırma eğilimleri. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 13(3), 1767-1781.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (8.baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yücedağ, T. ve Erdoğan, A. (2011). 2000-2009 yılları arasında matematik eğitimi alanında Türkiye'de yapılan çalışmaların bazı değişkenlere göre incelenmesi, *Gaziantepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*.10(2), 825-838.

Doktora Tezleri

- Arslan, M.A. (2012). Türkiye dışı Türk edebiyatları ve dünya edebiyatlarının Cumhuriyet'ten günümüze ortaöğretim programları ve ders kitaplarındaki yeri. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Aydın, G. (2015). Türk dili ve edebiyatı hizmet öncesi öğretmen eğitiminde yansıtıcı öğretim uygulamalarının akademik yazma becerilerine etkisi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Burgul, F. (2011). Üst düzey yöneticilerin Türk dili ve edebiyatı eğitimleri doğrultusunda konuşma özellikleri. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Can, R. (2012). Ortaöğretim öğrencilerinin yazılı anlatımlarında paragraf düzeyinde bağdaşıklık ve tutarlılık. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Celilova, V. (2012). Sovyet dönemi ve bağımsızlık sonrası Azerbaycan'daki liselerde dil ve edebiyat öğretimi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Çelik Özer, T. (2010). Çağdaş bir dil ve edebiyat öğretimi program modeli önerisi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Demiral, H. (2011). Ortaöğretim Türk dili ve edebiyatı öğretiminin uluslararası ölçütlere göre değerlendirilmesi (Eskişehir ili örneği). Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Erdem, C. (2015). Polonya'daki Türkoloji bölümlerinde Türk dili ve edebiyatı eğitimi ve öğrencilerin Türkçe becerileri. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Eskimen, A. D. (2014). Türkiye ve ABD'de dil-edebiyat öğretimi karşılaştırmalı bir araştırma. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Gürler, Z. 2011. Dinî-tasavvufî Türk edebiyatı öğretiminin ders kitabı, öğrenci ve öğretmen açısından değerlendirilmesi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Karadeniz, A. (2012). Modern çözümleme yöntemlerinin şiir çözümleme becerisine etkisi ve şiir öğretiminde kullanılabilirliği. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Karadoğan, A. (2019). Türk Dili ve edebiyatı Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme tutum, Algı ve Uygulamaları. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Kaya, R. (2019). İtalyanlar İçin Türkçe Öğretimi Üzerine Yazılmış Ders Kitaplarında Ses Bilgisi ve Biçim Bilgisi Konularının İncelenmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Kurtoğlu, F. S. (2015). Türk Edebiyatı Dersi Öğretim Programı'nda yer alan halk edebiyatı konularıyla ilgili kazanımlara ilişkin öğretmen görüşleri (Ankara ili örneği). Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Torun, F. (2019). Hüseyin Nihâl Atsız'ın edebî eserlerinin değerler eğitimi açısından incelenmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Uzun, Y. (2009). Türkiye ve İngiltere'de edebiyat öğretimi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Ünveren, D. (2016). Söylem çözümleme yönteminin Türk dili ve edebiyatı öğretiminde kazandırılması hedeflenen becerilere etkisi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Veyis, F. (2016). Millî Edebiyat Dönemi Türk Edebiyatı'nın etkileşimli çoklu ortam materyalleriyle öğretiminin Türk edebiyatı dersine yönelik tutuma ve akademik başarıya etkisi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

Yüksek Lisans Tezleri

- Acar, M.S. (2010). Mehmet Kaplan'ın eserlerinde estetik, sanat ve edebiyat eğitimi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Acar, Ü. (2011). Özel Server Gazi Lisesinde 9. ve 11. sınıf öğrencilerinin noktalama işaretleri ve yazım kurallarını kullanma oranlarının kıyaslanması. Denizli: Pamukkale Üniversitesi.
- Alemdar Özer, B. (2012). Ortaöğretim için belirlenen 100 Temel Eser serisinin Türk dili ve edebiyatı eğitiminin genel amaçları çerçevesinde incelenmesi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Altınok, Ş. (2011). Orta öğretim 9. sınıf öğrencilerine şiir okuma zevki kazandırılmasında görsel işitsel materyal kullanımının rolü (Mamak ilçesi örneği). Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Aslan, N. (2011). 9. sınıf dil ve anlatım dersinde yapım ve çekim eklerinin öğretimiyle ilgili öğretmen görüşleri: İzmir örneği. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi.
- Aslanel, Ö. (2011). Ortaöğretim onuncu sınıf dil ve anlatım dersinin drama yöntemi ile öğretiminin öğrencilerin ders tutumlarına, sosyal becerilerinin gelişmesine yönelik etkisinin incelenmesi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Atalay, B. (2011). Türk edebiyatı ile dil ve anlatım ders kitaplarındaki halk edebiyatı metinlerinde yer alan değerler üzerine bir araştırma. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Ataseven, R. (2011). 2005 yılı 9. sınıf Türk edebiyatı dersi öğretim programındaki hedef-kazanım boyutunun öğretmen görüşlerine göre değerlendirilmesi (Rize örneği). Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi.
- Aydemir, E. (2019). Tefilelere örnek beyitlerle aruz öğretiminin etkisi ve kalıcılığı üzerine bir inceleme. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Aydın Yılmaz, Z. (2001). Kız meslek liseleri I. sınıf öğrencilerinin Türk dili dersi amaçlarını (yapım ekleriyle sözcük türetme) gerçekleştirmek için yeni öğretim yöntemi ve materyallerin geliştirilmesi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Aydın, E. (2019). Değerler eğitimi açısından Atabetü'l Hakâyık'ın incelenmesi. Antalya: Akdeniz Üniversitesi.
- Baş, E. (2013). Ahmet Telli'nin hayatı, sanatı eserleri ve eserlerinin ortaöğretim müfredatına uygunluğu açısından değerlendirilmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Bayazıt, Z. (2012). Türk edebiyatı ile dil ve anlatım derslerinde karşılaşılan sorunlar ve bu sorunlara yönelik çözüm önerileri. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Bozan, A. (2012). Hızlı okuma eğitiminin 10. sınıf öğrencilerinin okuma hızlarına ve anlama düzeylerine etkisi. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Büker, V. (2019). İş birliğine dayalı öğretim yönteminin lise öğrencilerinin Osmanlı Türkçesi metinlerini okuma becerilerine etkisi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Ceyhan, İ. (2010). Türk dili ve edebiyatı öğretmenlerinin yapılandırmacı düşünme yeterliliklerinin incelenmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Ceylan, E. (2012). Diksiyon öğretimi lise 2. (10. sınıf) sınıflarda uygulama teknikleri üzerine bir araştırma. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Cin, Z. (2012). Ortaöğretim Türk edebiyatı ders kitaplarında yer alan halk edebiyatı metinlerinin Türk edebiyatı öğretim programındaki kazanımlar açısından değerlendirilmesi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi

- Çakıcı, E. (2010). Millî Eğitim Bakanlığının 2004 yılında tavsiye ettiği Yüz Temel Eserdeki yerel romanlar aracılığıyla edebiyat öğretiminde değerler eğitimi üzerine bir araştırma. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Çakır, B. (2009). Türk dili ve edebiyatı öğretmenlerinin kullandıkları yöntem ve tekniklerin yapılandırmacı yaklaşım açısından değerlendirilmesi: Trabzon örneği. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi.
- Çam, B. (2010). 2005 “Türk Edebiyatı”, “Dil ve Anlatım” Programları ile ders kitaplarının yapılandırmacılık yaklaşımına uygunluğunun değerlendirilmesi (Beykoz örneği). Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Çelik, G. (2010). 9. sınıf Türk edebiyatı öğretim programının eleştirel düşünme açısından öğretmen görüşlerine göre değerlendirilmesi. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Çetin, S. (2013). Ortaöğretim 9. sınıf öğrencilerinin kitap okumaya yönelik tutumlarının akademik başarıya etkisi (Muş ili örneği). Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Çifci, C. (2013). Edebiyat öğretiminde teknoloji kullanımı, karşılaşılan sorunlar ve çözüm önerileri: bir durum çalışması. Ankara: Bilkent Üniversitesi.
- Demir, C. C. (2010). Türk edebiyatı ders kitaplarının programa uygunluğunun öğretmen görüşlerine göre değerlendirilmesi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi.
- Demircan, T. (2010). Ortaöğretim dokuzuncu sınıf Türk edebiyatı ders kitaplarındaki temel değerlerin incelenmesi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Demirci, B. (2019). Türk dili ve edebiyatı eğitimi kapsamında Özbek destanlarından Polkân rivayeti olan Avâzhan'ın (340-375 sayfalar) destan dili açısından incelenmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Doymaz, Y. (2018). Rasim Özdenören'in hikâyelerinin Türk Dili ve Edebiyatı dersi programının genel amaç ve kazanımlarını gerçekleştirmede kullanılabilirlik durumu. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Duman, A. Ş. (2012). Ortaöğretim 12. sınıf dil ve anlatım öğretim programında yer alan “sanat metinleri”nin öğretiminin belirlenen kazanımlara ulaşmadaki etkililiği üzerine öğretmen ve öğrenci görüşleri. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Erdem, C. (2011). Dil ve anlatım ders kitaplarındaki metinlerin kelime-cümle uzunlukları ve okunabilirlik düzeyleri üzerine bir değerlendirme. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Erol, E. (2009). Orta öğretim ile yüksek öğretim arasında Türkçe dil bilgisi öğretiminde benzerlik ve farklılıklar, çözüm yolları. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- Erzincan, A. (2017). İlkokul 4.sınıfta hikâye türünün yazılı anlatım becerisinin gelişimine etkisi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Fırat, H. A. (2011). Ortaöğretim 9. sınıf öğrencileri üzerinde kelime hazinesi araştırması (Gaziantep örneği). Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi.
- Gürbüz, N. E. (2018). Yabancılarla Türkçe öğretiminde çoklu ortam materyali olarak geliştirilen zenginleştirilmiş kitabın öğrenme üzerinde etkileri. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Gürsoy, H. K. (2015). Mesleki ve Teknik Anadolu Liseleri ile Anadolu Liselerinin dokuzuncu sınıf Türk edebiyatı dersi şiir inceleme yöntemi konusu hedeflerine ulaşma düzeylerinin karşılaştırılması (Bayburt-merkez örneği). Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Güven, C. (2010). On birinci sınıf Türk edebiyatı ders kitabı hakkında öğretmen ve öğrenci görüşleri: Zonguldak ili örneği. Zonguldak: Zonguldak Karaelmas Üniversitesi.

- İncebacak, Z. (2010). Ortaöğretim 1992 ve 2005 eğitim programlarında ses bilgisi öğretiminin incelenip karşılaştırılması. Zonguldak: Zonguldak Karaelmas Üniversitesi.
- Kaplan, O. (2010). Türk dili ve edebiyatı öğretiminde bilgisayar kullanımı. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Karadoğan, A. (2014). Türk dili ve edebiyatı öğretmeni yetiştiren bölümlerin müfredatlarının Türk dili ve edebiyatı öğretmeni özel alan yeterliklerini karşılama düzeyi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Karahüseyin, M. (2012). Dokuzuncu sınıf Türk edebiyatı dersi şiir ünitesindeki dış yapı kavramlarının anlaşılma düzeyinin öğretmen - öğrenci görüşlerine göre incelenmesi (Trabzon örneği). Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi.
- Karasu, F. (2019). Türk dili ve edebiyatı öğretmenlerinin teknopedagojik alan bilgisi (tpab)yeterliliklerinin çeşitli değişkenler bakımından incelenmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Kayar, A. (2019). Ortaöğretim 9. sınıflarda dil bilgisi öğretiminin başarı, tutum ve öğretmen görüşleri bakımından incelenmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Keleş, N. (2009). Orta öğretim dokuzuncu sınıf Türk edebiyatı ders kitaplarındaki görsel zekâ, sosyal zekâ ve içsel zekâ unsurları üzerine bir araştırma. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Khorshidi, G. (2017). Kaşkay Türklerinin çocuk edebiyatı ürünleri ve bu ürünlerin çocuk gelişimi üzerine etkisi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Kıyçak, Ö. (2010). 17. yüzyıl kasidelerinde zihniyet çözümlemesi ve eğitim sürecinde kullanımı. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Koçak, N. (2010). Türk dili ve edebiyatı öğretmenlerinin yapılandırmacı öğrenme öğretmen yeterliliklerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi (Kastamonu ili örneği). İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Korkmaz Yıldırım, M. (2011). On birinci sınıf Türk edebiyatı ders kitabındaki Tanzimat sonrası şiirlerin öğretim programı açısından değerlendirilmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Kuduban, Ö. (2012). Türk edebiyatı ders kitaplarındaki etkinliklerin uygulanmasıyla ilgili öğretmen görüşleri: Trabzon örneği. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi.
- Kum, Z. (2009). Türk edebiyatı 9. sınıf ve 10. sınıf ders kitaplarındaki divan şiiri örneklerinin çoklu zekâ kuramı açısından incelenmesi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Oğuz, S., 2011. 10. sınıf Türk edebiyatı ders kitaplarındaki divan şiiri bölümünün öğretim programı açısından değerlendirilmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Oral, B. (2011). Millî Eğitim Bakanlığı 9. sınıf Türk edebiyatı ders kitabında yer alan metin altı sorularının ve etkinliklerinin yapılandırmacı yaklaşıma uygunluğu. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Ören, A. (2011). Ortaöğretim Türk edebiyatı ve dil ve anlatım ders kitaplarında yer alan halk edebiyatı metinleri üzerine incelemeler. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Özcan, E. (2017). Türk dünyası masallarının değerler eğitiminde kullanılabilirliği. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Özcan, M. F. (2011). 1928-1950 yılları arasında liselerde okutulan edebiyat kitapları ve edebiyat kitaplarında geçen divan edebiyatı metinlerinin incelenmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

- Özcan, M.S. (2019). Türk dili ve edebiyatı eğitimi çerçevesinde destan dili incelemesi; örnek Metin Polken'den derlenen Çembil Kamalı adlı Özbek rivayeti. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Özerslan, A. (2012). 9. sınıf öğrencilerinin 6-8. sınıflar Türkçe öğretim programındaki "okuduğu metni anlama ve çözümleme" kazanımlarına ulaşma düzeyleri. Malatya: İnönü Üniversitesi.
- Polat, H. (2008). 1950'den günümüze lise Türk dili ve edebiyatı müfredatlarında Türk dünyası edebiyatına verilen yerin incelenmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Saldız Gök, E. (2019). Türk dili ve edebiyatı eğitiminde kavram çalışması Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1860-1923) şiirde "Kahraman" ve "Kahramanlık" kavramının incelenmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Sarıca, S.S. (2010). Lise 2. sınıfların dil ve anlatım derslerinde öğretmenlerin karşıladıkları problemler ve çözüm önerileri. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Soruklu, A.T. (2011). Ankara Kızılcahamam ilçesi ortaöğretim 9. sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım becerileri üzerine bir araştırma. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Sosyal, U. (2012). Şeyh Gâlib'in gazellerinin estetik çözümlemesi ve eğitim sürecinde kullanımı. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Sucu, A.Ö. (2012). Mesnevilerin edebiyat eğitiminde değer aktarım aracı olarak kullanılması. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Sunay, C. (2018). Lise öğrencilerinde okul tükenmişliği ile Türk Dili ve Edebiyatı dersine yönelik tutum arasındaki ilişkinin incelenmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Şahin, H. (2019). Türk dili ve edebiyatı eğitimi çerçevesinde Feyyaz Kayacan'ın hikâyelerinde yalnızlık teması. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Şahingöz, E. (2011). Lise onuncu sınıflardaki Türk dili ve edebiyatı eğitimi içinde destan öğretiminin yeri. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Şamlıoğlu, K. (2011). On ikinci sınıf öğrencilerinin yazılı anlatım bozuklukları üzerine bir çalışma (Ardeşen ilçesi örneği). Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi.
- Tahaoglu, A. (2014). Ortaöğretim Türk edebiyatı dersi öğretim programı kazanımlarının bilişsel açıdan incelenmesi. Ankara: Bilkent Üniversitesi.
- Taş, B. (2011). MEB ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. sınıflarda okutulan Türk edebiyatı ders kitaplarındaki göstermeye bağlı edebî metinlerin öğretimi. Antalya: Akdeniz Üniversitesi.
- Toğral, B. (2019). Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Tebessüm-i Elem adlı eserinin alt dil düzeyinde Türk Dili ve edebiyatı eğitimi açısından incelenmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi. Atatürk Üniversitesi.
- Töre, E. (2011). Bâkî'nin gazellerinin estetik çözümlemesi ve eğitim sürecinde kullanımı. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Turan, E. (2009). 10. sınıf Türk dili ve edebiyatı öğretmenlerinin derste kullandığı öğretim yöntemlerinin öğrencilerin sahip olduğu öğrenme stilleriyle uygunluğunun incelenmesi (Gaziantep ili örneği). Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Uluçay, M. (2011). İlköğretim 6, 7 ve 8. sınıf Türkçe ders kitaplarındaki söz varlığının ortaöğretim Türk dili ve edebiyatı ders kitaplarındaki metinlere altyapı oluşturmada yeterliliği. Erzincan: Erzincan Üniversitesi.

- Uslu, K. (2010). MEB 9. sınıf Türk edebiyatı ders kitabındaki metinlerin söz varlığı açısından değerlendirilmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Veyis, F. (2012). Türk dili ve edebiyatı öğretmenlerinin hizmet içi eğitim ihtiyaçlarının belirlenmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Vicdan, M. (2010). Türk dili ve edebiyatı öğretim programlarında dilbilim ve göstergebilim kuramlarının etkileri. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi.
- Yeke, E. (2010). Türk dili ve edebiyatı derslerinde metan çözümlemesinden Hüseyin Nihal Atsız'ın tarihî romanlarına üslûp bilim açısından yaklaşım. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Yenen, E. (2012). Meslek liseleri ile genel liselerin dokuzuncu sınıf dil ve anlatım dersi ses bilgisi ve telaffuz ünitesi hedeflerine ulaşma düzeylerinin karşılaştırılması (Karaman ili örneği). Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Yılmaz, M. (2011). Örnek olay yönteminin lise 9. sınıf öğrencilerinin anlatım bozuklukları konusundaki başarılarına ve derse yönelik tutumlarına etkisi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Yılmaz, M. (2013). Prof. Dr. Cahit Kavcar'ın hayatı, eserleri, edebiyat ve Türkçe eğitimine katkıları. Denizli: Pamukkale Üniversitesi.
- Yılmaz, Ö. (2012). 11. sınıf öğrencilerine ait öyküleyici metinlerin bağdaşıklık ve tutarlılık açısından incelenmesi. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi.
- Yiğit, E. (2011). Liselerde okutulan 9. sınıf Türk edebiyatı ders kitabında bulunan coşku ve heyecanı dile getiren metinler ünitesi hakkında öğrenci görüşleri (Trabzon örneği). Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi.
- Yiğit, E. (2011). Orta öğretim 10. sınıf Türk edebiyatı ders kitabındaki metin altı sorularının ve etkinliklerin çoklu zekâ kuramı çerçevesinde incelenmesi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Yücel, T. (2012). 11. sınıf “dil ve anlatım” dersinin öğrencilerin yazma becerisine etkisi. Erzurum: Altıntaş Toğral, E.E., 2019. Halikarnas Balıkcısı'nın hikâyelerinin Türk dili ve edebiyatı eğitimi açısından tematik incelenmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.



TÜRKÇENİN SESLETİMİNİN
YABANCILARA ÖĞRETİMİ ÜZERİNE NOTLAR
NOTES ON THE TEACHING TURKISH LANGUAGE
PRONUNCIATION TO FOREIGNERS

GÖNÜL ERDEM NAS


Dr. Öğr. Ü. Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Dilbilim Bölümü.
Asst. Prof. Dr., Bartın University, Faculty of Letters, Department of Linguistic
gonulerdem2002@yahoo.com

 <https://orcid.org/0000-0001-8100-3884>

Atıf / Citation

Erdem Nas, G 2020. "Türkçenin Sesletiminin Yabancılara Öğretimi Üzerine Notlar". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020), 703-714

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 09.08.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 03.09.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4248>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

TÜRKÇENİN SESLETİMİNİN
YABANCILARA ÖĞRETİMİ ÜZERİNE NOTLAR
NOTES ON THE TEACHING TURKISH LANGUAGE
PRONUNCIATION TO FOREIGNERS

GÖNÜL ERDEM NAS

Öz

Yabancılara Türkçe öğretimi her geçen gün daha sistemli biçimde yol alan ve gelişimi süreklilik arz eden bir disiplindir. Her öğretim bölgesine özgü dil öğretim politikalarının geliştirilmesi daha sağlam ve donanımlı ilerlemenin önünü açacaktır. Çalışma çok yönlü olan bu sistemin sadece sesletim öğretimini kapsamaktadır. Öğrencinin hedef dile hâkimiyetinin en belirgin göstergesi sosyal alandaki konuşma becerisidir. Yabancılara Türkçe öğretimi bir bütün olarak ele alınmalıdır ve her bir beceri ayrıntılı bir biçimde incelenmelidir. Her dil gibi Türkçenin de kendine özgü diğer dillerde bulunmayan sesbirimleri bulunmaktadır. Bu sesbirimlerin doğru seslendirilmeyişi öğrencinin konuşma esnasında yapabileceği hatalardan ötürü özgüven kaybı yaşamasına yol açacaktır. Yanlış sesletimle ortaya çıkan asıl sorun, doğru seslendirilmemiş her birim veya seslem sözcüğünün bağlamından uzaklaşması ve karşıdaki anadil konuşurunun veya başka bir konuşurun anlamasının zorlaşmasıdır. Bu da karşılıklı iletişimi zorlaştırmaktadır. Ana dilinde olmayan bir sesin hedef dilde olması konuşur için kendi ana dilindeki en yakın sesi yerine koyma dürtüsüyle farklı bir sesletimin önünü açmaktadır. Çalışmada Türkçeye özgü sesbirimlerin bazı dillerdeki yansımaları ve bu sesbirimlerin doğru öğretimi için bazı teknik bilgiler sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sesletim, Yabancılara Türkçe Öğretimi, Sesbirim, Sesletim Sorunları.

Abstract

Teaching Turkish to foreigners is a disciplinary and a systematic continuity that develops day by day. The development of language teaching policies specific to each teaching region will improve the way for more effective and well equipped progress. The study covers only the teaching of pronunciation in this multidirectional system. The most obvious indicator of a student's command of the target language is the ability of speaking at the social environment. Teaching Turkish to foreigners should not be considered as a whole and each skill should be examined particularly. Just like any language, Turkish has phonemes that are not found in other languages. Failure to perform the sephonemes correctly will result in a loss of self-confidence due to errors that the learner may make during speech. The main problem within correct pronunciation is that the word of a unit or a phoneme that is not correctly pronounced will increase the distance from the context and it is difficult for the native speaker or other speaker to understand speech. This makes reciprocal communication difficult. The fact that a non-native language vocal is in the target language causes the way for a different pronunciation in the speech to substitute the nearest vocal in the native language for the speaker. In this study, reflections of phonemes specific to Turkish in other languages and some technical information are provided for proper teaching.

Key Words: Pronunciation, Teaching Turkish to Foreigners, Phoneme, Pronunciation Problems.

Structured Abstract

Language acquisition is the development of processes such as speaking, writing, listening and reading. The most important of these is the ability to speak, which is proof of the acquisition of a language. The correct pronunciation of the sounds of the learner is the first contact with the main speakers of the target language. The acquisition of sounds is very important both for the native speaker and for the target language learner. Each unit or phrase that is not spoken correctly and meaningfully distinguishes the word or words from its context. The pronunciation is not only composed of parts. The prosodic units of language are integral parts of the pronunciation. With the help of these superficial elements such as stress, tone, melody, intonation, stops and the voice makes up a whole in conveying the shape formed in the mind in the most accurate way. To illustrate the content of this study, each child born with the knowledge that tone and emphasis can be used as a meaning-distinguishing strategy. More precisely, in each child's mind, there is a part, a software, which corresponds to the fact that a syllable in words can be used to encode a piece of information on the semantic structure of reading a higher pressure breath than the others and using physical equipment such as interchangeable pitches. A baby, who acquires the language of the society in which it was born, needs to learn a few possibilities of stress and tone. For example, if the emphasis is on the last syllable as a general rule in two-syllable words, this provides a direct contrast between the first syllable and the second one.

The subject of the study is the teaching pronunciation of vowels, which are the most important elements at the level of syllable formation and pronunciation. The number of vowels varies in each language. There are eight vowels in Turkish language. The vowels are formed by removing the breath coming from the lungs in an unhindered or friction manner. It is seen that the vowel formation of the general rules among the world languages is discussed under four main headings on the basis of International Phonetic Alphabet (IPA) (2016):

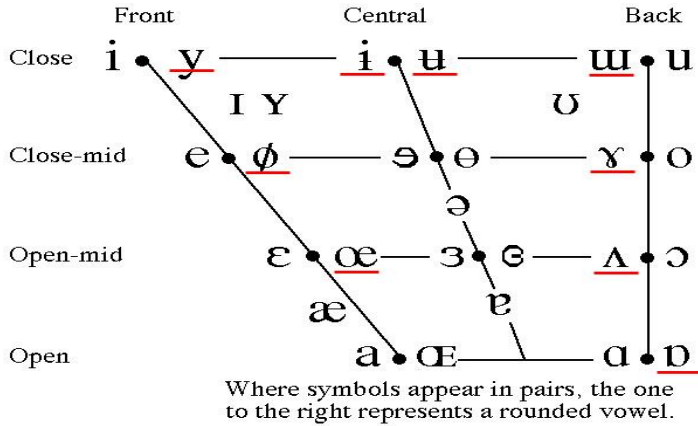
1. Vowles (narrow, wide) in terms of chin (mouth) opening,
2. Vowels (flat, round) according to the condition of the lips,
3. Vowels according to the state of tongue (movement, parts)
4. They are classified as vowels (high and low) in terms of the height of the tongue.

The English phonologist D. Jones, who studied on articulation patterns in pronunciation of vowels, shows the formation points of vowels in the cardinal vowel system, which he has derived from the four basic reference points in articulation.

In this system, which is based on the cardinal vowels of English, the point of interest in other languages is the determination of reference points in articulation. These reference points, which are formed on the basis of the horizontal and vertical movements of the tongue, are the reference points used to convert the front and back articulation points from the vowel of one vowel to the vowel of another vowel. In this vowel system, vowels are classified as primary and secondary. Secondary vowels are formed on the basis of the vowel of the primary vowels, according to the movement of tongue or lips. substantially; primary vowels are produced and secondary vowels can be formed in this way. Thus, vowels in other spoken languages can also be produced with these unchanging reference points. Jones (1956) claim that, learning the cardinal vowels and other vowels developed around these vowels is possible by a good pronunciation often with the practice and ear training. This system, created by Jones, is a set of standard reference points that are designated as a means to accurately identify vowels of languages. The cardinal vowels system is formed by articulation and sensational entries. For the vertical position of the language, the following positions are determined:

- a) the highest position where the tongue can be released without producing audible friction with the ear
- b) lowest position at which the tongue can decrease,
- c) positions, intermittent and parts equally divided.

Using the front of the tongue, four basic vowels are produced without rolling the lips. The symbols of these four main vowels are from high to low:



The fact that languages differ from each other with their various features makes the mother language features play a very effective and decisive role in the target language learning. Although the primary goal in foreign language teaching is to acquire basic language skills, speaking is the most needed skill for daily use. Communication in the target language is first possible through the ability to speak, which gives the learner self-confidence in acquiring that language. The formation of this is possible with the correct vocalization of the phonemes in the target language. The phonemes of / ç /, / ğ /, / ı /, / ö /, / ş /, / ü / are the most difficult in the teaching of Turkish as a foreign language. When the Turkish language is the target language of the Slavic language Bosnian speakers, the pre-language / l / voice, especially / o / round vowels are used in a systematic way / ö / which were identified during our research. Although there is a sound close to the front tongue / l / consonant point in its alphabet, the words "gol, rol and sol" are pronounced as "göl, röl and söl" by all learners of A1-C1 level and necessitates a detailed evaluation of pronunciation teaching.

In teaching target language, voices should be made continuously with abundant repetition and correct pronunciation. This can only be achieved by the instructors with the correct pronunciation, providing the learners a hearing habit by repeating these sounds and phonemes. Using D. Jones' technique is particularly successful in teaching vowels. Accordingly, it is useful to teach the secondary vowels on the basis of references at the vocal point of the primary vowels, after the sounds have been acquired with a very good teaching of the pronunciation points of the primary vowels of the target language. In other words, a language learner with / i / voice in his / her native language but not / ü / voice must have a movement point / i / voice in the target language he / she tries to learn in order to be able to pronounce / ü / voice easily. The teaching of consonants is also possible with a frequent of hearing practice. Sufficient reading of text and poetry will be effective in this sense. Teaching Turkish to foreigners is faster and more effective with the course materials specific to each region. Text selection during the teaching of Turkish as the target language is formed with the texts consisting of phonemes in the native language at A1 level; Towards A2, the phonemes in the target language must be given in the texts with the support of auditory material. Reading texts should be applied on the basis of the teaching suggestions of phonemes above. At the B1 level, which is thought to have achieved the necessary auditory saturation, all the sounds of the target language should be finished in proper pronunciation.

Giriş

İnsan dili, dilin her bileşenine ait doğuştan getirilen evrensel ilkeler ve bunların yerel değiştirgenlerinden oluşan bir dizgedir. Bu ön kabulü yaptığımızda dil edinimi çocuğun doğuştan getirdiği evrensel ilkelerin değiştirgenlerinin ayarlanmasından ibarettir. İkinci dil edinimi olarak tanımlanan süreç ise teknik, psikolojik ve sosyal açılardan ek zorluklar içermektedir. Teknik olarak, 12-16 yaş civarından sonra değiştirgenlerin artık ayarlanmadığı, çok daha yavaş ilerleyen ‘gelişimsel öğrenme’ sürecine tabi olduğu görülmektedir (Flegevd 1999). Ayrıca birey artık hata yapmaktan korktuğu için psikolojik bariyerlerini aktif etmektedir, bu da pratik yapmasını engellemektedir. Son olarak da öğrencinin ikinci dilin konuşulduğu ortamda geçirdiği süre kısıtlı olabilmektedir. Öğrenci mümkün olduğu kadar çok duyu organıyla algılamayı ve çözümlenmiş yani anlamsal karşıtlıkları açıkça kendisine sunulan verilerle en hızlı öğrenmeyi gerçekleştirir. Bağlamdan çıkarım yapmak süreci yavaşlatır.

Dil edinimi konuşma, yazma, dinleme ve okuma gibi süreçlerin gelişimiyle oluşmaktadır. Bunların içerisinde en önemlisi bir dilin edinildiğinin de kanıtı olan konuşma becerisidir. Saussure, dil ve yazının birbirinden ayrı iki gösterge dizgesi olduğunu ve yazının varlık nedeninin ise dili göstermek olduğunu belirtmektedir (1976:45). Konuşma birtakım zihinsel ve fiziksel becerilerin birlikteliği ile oluşmaktadır. Ön hazırlığı ve sonucunda çıkan anlamlı birlikteliklerin işitilmesiyle oluşan bu becerinin; günlük konuşma, anlatım konuşması, konferans konuşması ve okuma konuşması gibi farklı biçimleri bulunmaktadır (Ergenç, 2002:17). Bu biçimler içerisinde Türkçenin öğretiminde öncelikli günlük konuşma yer almaktadır. Öğrencinin sesleri doğru sesletimi, hedef dilin ana konuşurlarıyla kurabileceği ilk temastır. Seslerin edinimi hem anadilinin konuşuru için hem de yabancılara öğretimdeki hedef dil öğrenimi için oldukça önemlidir. Doğru ve anlamlı sesletilmemiş her bir birim ya da seslem sözcük ya da sözcükleri bağlamından ayırabilmektedir. Bu sesletim sadece parçalar çerçevesinde oluşmamaktadır. Dilin parçalarüstü birimleri de sesletimin ayrılmaz parçasıdır. Vurgu, ton, ezgi, kavşak, durak gibi parçalarüstü bu unsurların yardımıyla sesletim zihinde oluşan şeklin en doğru şekilde iletilmesinde bir bütün oluşturmaktadır. Bu çalışmanın içeriğiyle örnekleyecek olursak her çocuk tonun ve vurgunun anlam ayırt edici birer strateji olarak kullanılabileceği bilgisiyle doğar. Daha açık ifade etmek gerekirse her çocuğun zihninde sözcüklerdeki bir hecenin diğerlerine göre daha yüksek basınçlı nefesle okumanın ve heceler arası ses perdesi değişimleri gibi fiziksel donanımları kullanmanın anlamsal yapı üzerindeki bir bilgi parçacığını kodlamak için kullanılabileceğine karşılık gelen bir bölge, bir yazılım bulunur. Doğduğu toplumun dilini edinen bir bebeğin yapması gereken vurgu ve tona ait birkaç olasılığı yani değiştirgeni öğrenmektir. Örneğin, vurgu iki heceli sözcüklerde genel kural olarak son hecedeyse bu durum birinci heceyle ikinci hece arasında doğrudan bir karşıtlık kurulmasını sağlar. Bu ikili karşıtlık anlambilimsel bileşende seçilecek herhangi bir ikili karşıtlığı kodlamak için kullanılabilir. ORdu ve orDU arasındaki fark buna bir örnektir. Bilindiği üzere vurgu, ton, ezgi, kavşak gibi parçalarüstü anlam ayırt edici özellikler kullanım sıklığından bağımsız olarak bütün insan dillerinde mevcuttur.

Yukarıda vurgu ile ilgili verilen örnekten hareketle özellikle vurgu, Türkçede ayırıcı bir birimdir. Anadili konuşurları, konuştukları dilin edinimi esnasında doğal olarak parçalarüstü birimlerin de edinimini sağlamış olurlar. Bu kolaylık hedef dil için bu kadar

kolay olmamaktadır. Bunu eş zamanlı edinmek her zaman mümkün olmayacağı sebebiyle öğretimde öncelik seslerin edinimiyle başlayabilmektedir. Çalışma, Türkiye Türkçesindeki seslerin hedef dil olarak yabancılara öğretimini içermektedir. Başka bir çalışma konusu olacak derinlikte olan parçalarüstü birimlerin öğretimini kapsamamaktadır. Çalışmada sesler, ünlü ve ünsüz olarak ele alınacak ve seslerin öğretimi konusunda kimi öneriler ortaya konulacaktır.

Türkiye Türkçesindeki Sesler

1. Ünlüler

Ünlüler, oluşumları esnasında akciğerlerden gelen soluğun engelsiz ya da sürtünmesiz bir biçimde dışarıya çıkarılmasıyla oluşmaktadır. Dünya dillerindeki genel kurallarda ünlü oluşumunun Uluslararası Fonetik Alfabe (IPA) (2016) temelinde dört ana başlıkta ele alındığı görülmektedir: 1. çene (ağız) açıklığı bakımından ünlüler (dar, geniş), 2. dudakların aldığı duruma göre ünlüler (düz, yuvarlak), 3. dilin (devinimi, bölümleri) durumuna göre ünlüler (arkadil, ortadil, öndil), 4. dilin yüksekliği bakımından ünlüler (yüksek ve alçak).

Bu sınıflandırma dünyadaki tüm dillerdeki ünlülerin tamamını kapsamayabilir. Fransızca'da yalnızca düz, yuvarlak, arkadil ve öndil ünlüleri bulunurken, İsveççe'de öndil ünlüleri, uzunluk-kısalık bakımından düz ve yuvarlak ünlüler olarak, arkadil ünlüleri ise sadece uzunluk-kısalık bakımından sınıflandırılmaktadır (Ergenç ve Uzun 2017:74).

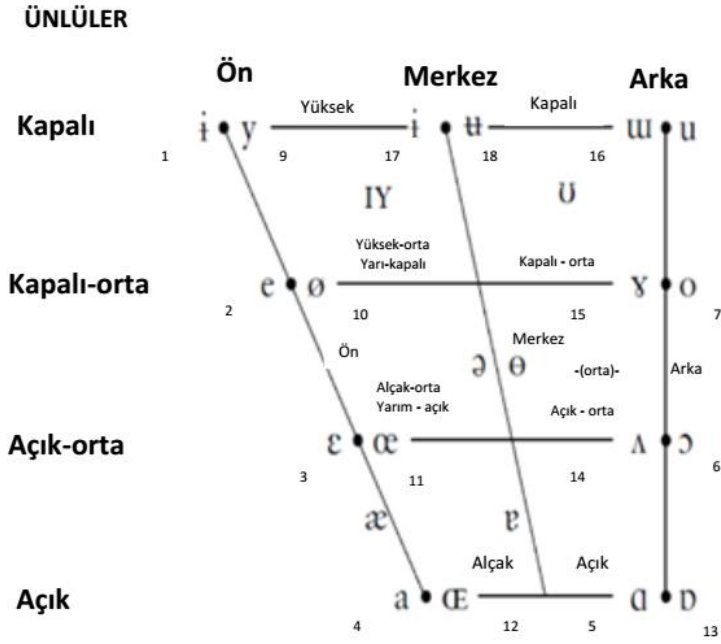
Ünlülerin genel sınıflandırmasının dünyadaki tüm diller için ortak olmadığı bilgisiyle birlikte her dildeki ünlü sayısının da birbirinden oldukça farklılık gösterdiği bir gerçekliktir. Örneğin; Fransızca'da 15, Çince'de 6, İspanyolca'da 5, İtalyanca'da 7, Farsça'da 6, Almandada 15 ünlü bulunmaktadır (Ternes 1987: 95-163).

İngiliz Sesbilgisi Okulu'ndan Daniel Jones (1956) tarafından oluşturulan İngilizcede ünlülerinin bir sistem hâlinde gösterildiği Kardinal (Ana) Ünlü Sistemi (Cardinal Vowels System), bir dilin en önemli ahenk ve seslem unsuru olan ünlüleri belli başlıklarda değerlendirmektedir. Bu görüşe göre ünlüler temelde dört referans noktasından oluşmaktadır. Bu referans noktaları ise eklemenin sınırlılığı/aşırılığı açısından, dilin pozisyonu (daralması) ve dilin alçalıp yükselmesi ile ilişkilendirilmektedir.

Jones tarafından oluşturulan bu sistem, dillerin ünlülerini hatasız şekilde tanımlamak için bir araç olarak belirlenen standart referans noktaları setidir. Kardinal ünlüler sistemi artikülasyonla (eklemlenme) ilgili ve duyusal girdilerle oluşturulur. Dilin dikey konumu için şu konumları belirlenmiştir:

- a) kulakla duyulabilir sürtünme üretmeden dilin çıkabileceği en yüksek konum
- b) dilin inebildiği en alçak konum
- c) arada kalan ve bölgesi eşit olarak ikiye bölünen konumlardır.

Dilin ön kısmı kullanılarak dudaklar yuvarlanmadan dört temel ünlü üretilir. Bu dört temel ünlünün sembolleri yüksekten alçağa şöyledir: [i], [e], [ɛ] ve [a]. Dilin arka kısmıyla yapılan dört temel ünlü daha tanımlanmaktadır. Bunların da alçaktan yükseğe sembolleri şöyledir. [ɑ], [ɔ], [o] ve [u]. Son üç ünlü, dudağın yuvarlatılmasını gerektirir. Ayrıca bu temel değerlerin her biri sırasıyla 1'den 8'e kadar numaralandırılmıştır.



Şekil 1: Kardinal Ünlü Sistemi

Dudağın konumu tersine çevrilerek ikinci bir ünlü kümesi üretilebilir. Ön ünlülerde dudakların yuvarlanmasıyla (yukarıdan aşağıya) şu ünlüler oluşur: [y],[ø], [œ] ve [Æ]. [ɐ] 5 numaranın yuvarlak halidir. [ʌ], [ɤ] ve [u] ise 6, 7 ve 8'in düz halleridir. İkinci kümenin sayısal kodları 9-16 arasındır. İki ek ünlü dilin ortasının ulaşabileceği en üst noktayı gösterir. Bunlardan [ɨ] düz ünlüyü, [u] ise yuvarlak ünlüyü gösterir. Sayıları da 17 ve 18'dir. Sistemin tamamı ünlü diyagramı veya ünlü dörtgeni olarak bilinen ve dil hareketlerinin yaklaşık açısını ve yönünü göstermeyi amaçlayan şekilde gösterilir. Çizgiler merkezdeki ünlülerin çıkarıldığı bölgeyi işaretlemek için kullanılır. Ancak belirtilmelidir ki temel ünlüler, gerçek sesler değildir. Bunlar değişmeyen referans noktalarıdır (kayıtları bulunmaktadır) ve alışkanlıkla öğrenilmeleri gerekir. Öğrenildikleri zaman fonetikçiler, herhangi bir dilin ünlülerinin konumlarını tespit edebilir, farklı dillerin veya lehçelerin ünlülerini karşılaştırabilirler. Ancak bu şekilde ünlülerin, temel ünlülerin bölgelerinin içinde sesletildiğinden emin olunabilir. Diyakritik işaretler de ünlü konumlarını daha net belirlemek için kullanılır. Örneğin; bir ünlünün altındaki artı işareti artikülasyonun temel ünlü değerinden daha ileride olduğunu gösterir. Eksi işareti ise daha geride olduğunu gösterir. Ünlüler için başka sistemler önerilmiş olsa da Jones'un sistemi en yaygın olarak kullanılandır (Crystal 2008:67).

Söz konusu ünlü sisteminde ünlüler birincil (primary) ve ikincil (secondary) olarak sınıflandırılmaktadır. İkincil ünlüler, birincil ünlülerin sesletimi esas alınarak dilin veya dudakların alacağı şekilde oluşturulmaktadır. Esas olan; birincil ünlülerin üretimidir ve ikincil

ünlüler de bu yolla oluşturulabilir. Böylelikle konuşulan diğer dillerdeki ünlüler de değişmeyen bu referans noktalarıyla üretilebilir. Jones (1956), kardinal ünlüler ve bu ünlüler etrafında gelişen diğer ünlülerin söyleyişinin öğrenilip benimsenmesinin ancak iyi bir sesletim, sıklıkla yapılan pratikler ve kulak eğitimiyle mümkün olabileceği görüşündedir.

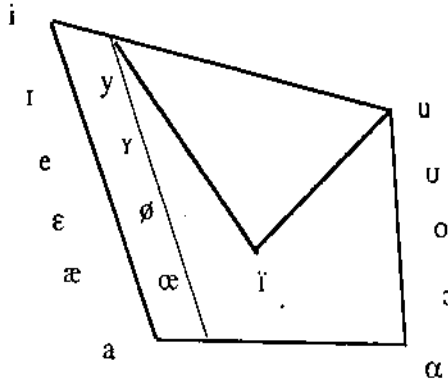
Sesletim ancak bir seslem düzeneğinde ya da dizgesinde oluşabilmektedir. Seslemler ise ünlüler ile oluşmaktadır. Bu sebeple anlamlı bir sesletim önce ünlüler ile başlamaktadır. Türkçe ünlü bakımından oldukça zengin bir dildir. En belirgin özelliği ise bu ünlülerin birbiriyle olan uyumudur. Ünlü uyumu, Altay dillerinin ve kimi Ural dillerinin tipik bir ses özelliğidir (Aksan, 1978:11). Türkçenin ses bakımından bir başka özelliği ise sözcüğün önsesinde birden fazla ünsüzün bulunmamasıdır. Türkçe önseste ünsüz yığılmasına izin vermez (Ergenç 2002:19).

Türkçedeki ünlü sayısı alfabede 8 olarak belirtilse de seslemlerde yan yana geldikleri diğer seslerle birlikte kullanımlarındaki farklılaşmaya bağlı olarak sayıca değişebilmektedir. Coşkun, bu sayıyı 9'u uzun olmakla birlikte 21 birincil ve ikincil ünlü olarak belirtir (2010:42). Ergenç ve Uzun başka seslerle oluşturdukları ses çevreleri de göz önünde bulundurulduğunda değişkeleriyle birlikte 16 ünlüden bahsederler (2017:83). Banguoğlu, daha çok Anadolu ağzlarında kullanılmakla birlikte standart dilde de çok sık kullanımından ötürü kapalı /e/ (ê/ê) ünlüsünü de katarak 9 ünlü (1959: 35), Aksan ise /a/, /ı/, /o/, /u/, /e/, /i/, /ö/, /ü/ olmak üzere temel 8 ünlü olduğunu belirtir (Aksan, 1978: 14).

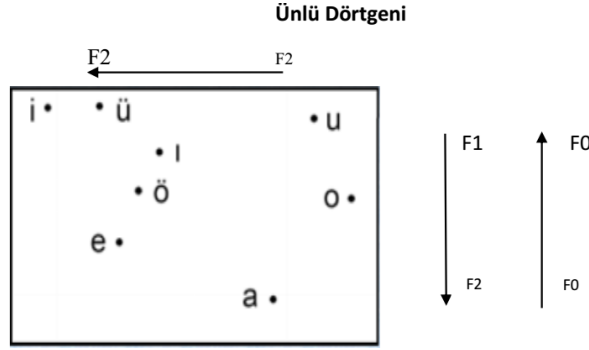
Ünlüler kullanıldıkları yerlere göre ses değeri kazanmaktadır. Laboratuvarında alınan ses kayıtları ve bu anlamda aynı yöntemler kullanılarak elde edilen veriler de bunu doğrular niteliktedir. Öyle ki; /ğ/, /y/ ve /h/ gibi ünsüzlerin yanında kullanılan sesler farklı karakterlere bürünürler. /ğ/ önündeki ünlüyü uzatabildiği gibi /y/ ve /h/ ölçümlerde yarı ünlü bir nitelik göstererek birlikte kullanıldıkları ünlülerin sesletimlerini etkilemektedir.

Türkçedeki ünlüler belirlenen genel ölçütlere göre;

1. Ağızın (çenenin) açıklığı bakımından (geniş: a, e, o, ö ve dar: ı, i, u, ü),
2. Dudakların aldığı şekil bakımından (düz: a, e, ı, i ve yuvarlak: o, ö, u, ü),
3. Dilin durumuna göre (arka: a, o, u; orta: ı ve ön: e, i, ö, ü) olarak sınıflandırılmaktadır. Türkçedeki ünlülerin dörtgeni ise şu şekillerdedir:



Şekil 2: Türkçenin Ünlü Dörtgeni (Ergenç, 2002:21)



Şekil 3: Türkçenin Ünlü Dörtgeni (Kılıç, 2003:3-18)

2. Ünsüzler

Ünsüzler, oluşumlarında akciğerden gelen soluşun diğer konuşma organlarında bir engelle karşılaşarak dışarıya titreme, sürtünme ya da patlamayla çıkmasıyla oluşmaktadır. IPA'da ünsüzler pulmoner ve pulmoner olmayan ünsüzler olarak ayrılmaktadır. Pulmoner olan ünsüzler çıkış yeri ve çıkış şekli bakımından iki şekilde sınıflandırılmıştır. Çıkış şekli bakımından; patlamalı, geniz (burun), sürtünmeli, yanal, çarpmalı, yan daralmalı, yanal sürtünmeli, yanal çarpmalı olarak ayrılmaktadır. Çıkış yerine göre ise ünsüzler IPA'da; çift dudak, diş-dudak, diş, diş yuvası (diş eti), art diş yuvası, üst damak, damak, art damak, küçük dil, boğaz ve gırtlak olarak şemalandırılmaktadır (2016).

Anadili konuşuru ortalama 5 yaşında diline ait tüm ünsüzleri kavrayıp söyleyebilecek duruma gelmektedir. Anadilinde duymadığı diğer sesleri ise karşılaşacağı diğer dillerden duyarak ve deneyimleyerek edinebilecektir. İletişim dünyası bu olanağı herkese sunarak farklı dillerdeki seslerin duyulmasını ve o dillerle ilgili bilgi sahibi olunmasını sağlamaktadır.

Türkiye Türkçesinin ünsüzleri sınıflandırılırken çeşitli başlıklarda değerlendirilmiştir. Banguoğlu, ünsüzlerin çıkışlarında; 1. ses yolunun kapanıp kapanmadığına, 2. ses dudaklarının ton verip vermediğine, 3. ses yolundaki boğumlanma noktasına, 4. seslerinin bolluğuna ve azlığına göre sınıflandırırken (1959: 43), Aksan, 1. çıkış biçimi (kapanma ünsüzleri-patlamalı-, kapanma sürtünme ünsüzleri, daralma ünsüzleri, burun ünsüzleri, yan ünsüzler, çarpmalı ünsüzler), 2. çıkış yeri (çift dudak, diş dudak, dişeti, dişeti damak, damak, yumuşak damak, gırtlak) olarak sınıflandırılmaktadır (1978:15).

Coşkun, ünsüzleri dört ana başlıkta inceler:

1. Ton bakımından ünsüzler (tonlu, tonsuz, karşılıklı, karşılıksız)
2. Boğumlanma yeri bakımından ünsüzler (dudak, diş, diş eti, diş eti ardı, ön damak, orta damak, art damak, küçük dil, yutak, gırtlak ve ses telleri, dil kökü, dil arkası, dil ortası, dil önü, dil ucu)
3. Ses yolu bakımından ünsüzler (kapantılı ses yolunda oluşan ünsüzler, açık ses yolunda oluşan ünsüzler, dar ses yolunda oluşan ünsüzler, geniş ses yolunda oluşan ünsüzler), 4. hava yolu bakımından ünsüzler (ağız ve burun ünsüzleri) (2010:64-78).

Ergenç ise üç başlıkta değerlendirir: 1. çıkış biçimine göre (patlamalı, sürtünücü, genizsil, çarpmalı, yan daralma ünsüzleri), 2. çıkış yerine göre (çift dudak, dudak-diş, dilucu-

dişardı, dilucu-dişeti, dil-öndamak, dilucu-öndamak, dil-artdamak, gırtlak), 3. ses tellerinin titreşimine göre (ötümlü, ötümsüz) (2002:22).

Türkçenin ünsüzleri genel olarak şu şekilde sınıflandırılabilir (Ergenç ve Uzun, 2017:133):

Patlamalı	b, d, g, p, t, k
Sürtünücü	c, ç, f, h, j, s, ş, v, y, z
Genizsil	m, n
Çarpmalı	r
Yan daralma	l
Çift dudak	b, p, m
Dudak-diş	f, v
Dilucu-dişardı	d, t
Dilucu-dişeti	n, r, s, z
Dil- öndamak	c, ç, j, ş, y
Dilucu-öndamak	l
Dil- artdamak	k, g
Gırtlak	h
Ötümlü	b, c, d, g, j, l, m, n, r, v, y, z
Ötümsüz	ç, f, h, k, p, s, ş, t

Şekil 4: Türkçenin Ünsüzleri

Hedef Dil Olarak Türkçenin Seslerinin Sesletimi

Dillerin çeşitli özellikleri ile birbirlerinden farklılık gösteriyor olması, ana dil özelliklerinin hedef dil öğrenimi üzerinde oldukça etkili ve belirleyici bir rol oynamasına neden olur. Yabancı dil öğrenimi süresince ana dilden bağımsız bir öğrenim gerçekleştirilememesi daha önceden edinilmiş olan ön bilgilerin öğrenmeyi olumlu ya da olumsuz açıdan etkilemesi ile ilişkilidir (Öksüz 2014: 843). Bu durum hedef dil öğrenimi esnasında ana dilin etkisinin olumlu ya da olumsuz olarak aktarımına yol açmaktadır. Yabancı dil öğretiminde öncelikli hedef temel dil becerilerinin kazandırılması olsa da konuşma becerisi, günlük hayatta kullanım için en çok ihtiyaç duyulan beceridir. Hedef dilde iletişim ilk olarak konuşma becerisiyle mümkün olmakta bu da öğrenen bireye o dili edinim konusunda özgüven sağlamaktadır. Bunun oluşabilmesi hedef dildeki sesbirimlerin doğru seslendirilmesi ile mümkün olmaktadır. Bu dil becerilerinden anlatma becerisinin temel bir ögesi olan konuşma becerisi ve sesbilimsel yeterlilik AOBM’de aşağıdaki bilgi ve becerileri kapsamaktadır:

- Dilin sesbirimleri ve bu sesbirimlerin belirli bağlamlarda kullanılması (sesbirimsel değişke)
- Sesbirimleri birbirinden ayırt eden sesbilgisel özellikler
- Sözcüklerin sesbilgisel oluşumu
- Cümle sesbilgisi
- Sesbilgisel indirgeme

Diller için Avrupa Ortak Başvuru Metni’nde dil yeterlilik düzeylerine göre konuşma becerisindeki telâffuz ve tonlama hâkimiyeti yeterlilikleri şu şekilde belirtilmiştir (Diller için AOBM, 2013: 119).

Telaffuz ve Tonlama Hâkimiyeti	
C2	C1'deki gibidir.
C1	Anlam farklılıklarını ifade edebilecek kadar çeşitli tonlama ve vurgulama söz konusudur.
B2	Anlaşılır, doğal bir telaffuz ve tonlamaya sahiptir.
B1	Yabancı bir aksan belirgin olsa da ve bir şey yanlış telaffuz edilse de söyleyişi iyi anlaşılır.
A2	Fark edilen yabancı aksana rağmen, genelde anlaşılan bir telaffuza sahiptir ama zaman zaman söylenenin tekrarı rica edilebilir.
A1	Kendisiyle konuşulan ana dili konuşurları, karşısındakinin konuştuğu dil ailesine mensup olan yabancılarla konuşmaya alışıkça çok kısıtlı, ezberlenmiş sözcük ve deyimlerden oluşan bir dağarcığı telaffuz ettiğinde biraz çaba göstererek söylediklerini anlayabilirler.

Sekil 5: Telâffuz ve Tonlama Hâkimiyeti

Her dilin kendine özgü bir ses sistemi mevcut olmakla birlikte tüm dünya dillerinde ortak sesler ile beraber farklı sesbirimler de bulunmaktadır. Bazen hedef dilde ana dildeki sesin karşılığı bulunmazken bazen de ortak sesler farklı şekillerle simgeleştirilebilmektedir. Türkçedeki /y/ sesinin /j/ ile gösterilmesi gibi. Yabancı dil olarak Türkçenin öğretiminde /ç/, /ğ/, /h/, /ö/, /ş/, /ü/ seslerinin öğretimi en zor olan sesbirimler olduğu bu alanda çalışmalar yapan araştırmacılarca dile getirilmektedir (Şengül 2014:331).

Bu hususa örnek teşkil etmesi adına; Slavik bir dil olan Boşnakçanın konuşurlarında Türkçe hedef dil olduğu zaman ön dil /l/ sesinin özellikle /o/ yuvarlak ünlüsü ile birlikte kullanımında sistemli bir biçimde /ö/ ile seslendirdikleri araştırmalarımız esnasında tespit edilmiştir. Alfabesinde ön dil /l/ ünsüzüne boğumlanma noktası bakımından oldukça yakın bir ses bulunmasına rağmen “gol, rol ve sol” gibi sözcükler A1-C1 düzey tüm öğrenciler tarafından “göl, röl ve söl” olarak seslendirilmesi sesletim öğretiminin ayrıntılı biçimde değerlendirmesini gerekli kılmaktadır. Hedef dil- anadilin Boşnakça-Türkçe olduğu durumlar için de örnekler bulunmaktadır. Ana dili Türkçe, hedef dili Boşnakça olan bir konuşur için ise /č/ve /ć/ seslerinin Türkçe sesletiminde sorunlu olduğu ortaya tespit edilmiştir. Boğumlanma noktaları farklı olan bu sesler Türkçe konuşurlar için /ç/ sesiyle işitilip karşılansa da aynı olmamaktadır. Örneğin *čār* ‘cazibe, büyü’ ile *ćār* ‘kâr’ anadili Türkçe olanlar için /ç/ ile seslendirilmektedir.

Anadili Arapça olanlar için de bu duruma benzer örnekler verilebilir. Türkçe /c/ sesinin /g/ veya /j/ ile karşılandığı bilinmektedir. Bu durum, hedef dile maruz kalma ölçütüyle azalıp yerleşerek /g/ hâlini almaktadır. Aynı dil üzerinden başka bir örnek de /p/’nin /b/ ile karşılanması durumudur. Mısır’da Türkçe öğretimi yapan Türkologların ortak belirttiği sesletim sorunu, öğrencinin daha önce öğrendiği dilde (İngilizce gibi) /p/ sesi işitimi ve alışkanlığı olduğu, aksi durumda ilk kez Türkçe öğreniminde bu sesle karşılaştığında bireyin daima /b/’yi seslendirmeyi tercih ettiği yönündedir (bark<park gibi). Arapça konuşurlar için ünlüsü bol olan Türkçenin ünlü sistemini algılayıp seslendirmek de güçtür. 8 temel ünlüye sahip Türkçenin karşısında bu ünlüleri karşılamak için Arap alfabesinde üç ünlü bulunması /و/, /ى/, /ا/ ünlüler bakımından da sesletim sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bu örnekler tüm diller için çoğaltılarak genişletilebilir.

Sonuç ve Öneriler

Çalışma, alanda çalışan birçok öğretici ve öğrencinin deneyimleri sonucu sesletim sorunun dil öğretiminde ilk ve en önemli engel olduğu görüşüne bulgulardan hareketle ilgili çözüm yollarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Türkçenin “Söyleyiş Sözlüğü” bulunmaktadır ama doğru bir sesletim içeren sesli bir sözlük henüz oluşturulmamıştır. Sonuç olarak sesletim tüm dillerin öğrenimi ve öğretiminde dikkatlice ele alınıp değerlendirilmesi gereken bir disiplindir. Bu sebeple çalışma için bu soruna getirilecek öneriler şu şekildedir:

1. Hedef dil öğretiminde sesler bol tekrar ve doğru sesletimle sürekli hâle getirilmelidir. Bunu sağlayabilmek ancak doğru sesletime sahip öğreticilerin, öğrencilere bu ses ve sesbirimleri tekrarlayarak bir işitme alışkanlığı sağlamasıyla mümkündür.

2. Özellikle ünlülerin öğretiminde D. Jones’un tekniğinin kullanımı oldukça başarılıdır. Buna göre sesler hedef dilin birincil ünlülerinin boğumlanma noktalarının çok iyi bir biçimde öğretilmesiyle edinildikten sonra ikincil ünlüleri, birincil ünlülerin sesletim noktasındaki referanslar esnasında öğretmek yararlı olacaktır. Şöyle ki anadilinde /i/ sesi olan fakat /ü/ sesi olmayan bir dil öğrencisinin öğrenmeye çalıştığı hedef dilde /ü/ sesini kolay sesletebilmesi için hareket noktasının /i/ sesi olması gerekir, /i/ sesinin dudakları yuvarlaklaştırarak /ü/ sesine dönüşmesi bu sesin ediniminde kolaylık sağlayacaktır.

3. Ünsüzlerin öğretimi ise yine işitme pratiğinin sıklığı ile mümkündür. Yeterli ölçüde metin ve şiir okuma bu anlamda etkili olacaktır.

4. Yabancılara Türkçe öğretimi her bölgeye özgü ders materyalleri ile daha etkili ve hızlı olmaktadır. Yukarıda birkaç örnekte bahsedilen durumlardan hareketle örneğin hedef dil olarak Türkçe öğretimi esnasında metin seçimleri A1 düzeyinde daha çok ana dildeki sesbirimlerden oluşan metinlerle oluşturulurken; A2 düzeyine doğru hedef dildeki sesbirimler metinlerde mutlaka işitsel materyal desteğiyle verilmelidir. Okuma metinleri, öncelikle sesbirimlerin yukarıdaki öğretim önerileri esas alınarak uygulanmalıdır. Gerekli işitsel doygunluk sağlandığı düşünülen B1 düzeyinde artık hedef dilin tüm sesleri doğru sesletimle sonuçlanmalıdır.

5. İletişim çağı seslerin işitilip kodlanmasını hem görsel hem işitsel verilerle sağlamakta böylelikle dil edinimindeki uzun süreleri kısaltmaktadır. Söz konusu bu sürenin kısılmasına katkı sağlamak için ses alıştırmalarına herkesin kolaylıkla ulaşabileceği anlaşılır bir arayüz ile hem görerek hem de işiterek hedef dil olarak öğretimde Türkçenin sesletiminin doğru telâffuzu sağlanmalıdır. Türkçenin sesbilimsel yapısının betimlenmesine katkıda bulunmak ve bu betimlemelerin teorik konularda olduğu kadar yabancı dil öğretiminde de anlaşılır girdi hipotezi çerçevesinde kullanılması için bir model oluşturulmalıdır. Ses eğitimi almış kişilerce laboratuvar ortamında doğru bir sesletimle seslendirilen sözcükler, ses analiz programlarında uzmanlarca değerlendirilip görüntüleriyle (spektrogram) birlikte uygun bir arayüzle ulaşılabilir kılınmalıdır. Böylelikle öğrenci veya o dil ile ilgili araştırma yapacak bir araştırmacı söyleyişi merak edilen sözcüğe bu arayüz ile ulaşarak sesletimi tekrar tekrar dinleyebilecektir. Böylelikle hem anadil konuşurlarının telâffuz sorunlarının giderilmesinde hem de Türkçenin yabancılara öğretilmesinde bu veriler doğru sesletim için görsel ve işitsel veri sağlayacaktır.

Kaynaklar

- Aksan, Doğan. (1978). *Türkiye Türkçesi Gelişmeli Sesbilimi*, Ankara: TDK Yayınları.
- Banguoğlu, Tahsin. (1959). *Türk Grameri I. Bölüm Sesbilgisi*, Ankara: TDK Yayınları.
- Cook V. - M. Newson. (1996). *Chomsky's Universal Grammar*. Cambridge MA: Blackwell.
- Coşkun, M. Volkan. (2010). *Türkçenin Ses Bilgisi*, İstanbul: IQ Yayınları.
- Common European Framework of Reference for Languages: Learning, Teaching, Assessment (CEFR). (www.coe.int).
- Crystal, David. (2008). *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, Australia: Blackwell Publishing.
- De Saussure, F. (1976). *Genel Dilbilim Dersleri I. (ter. Berke Vardar)*, Ankara: TDK Yayınları.
- Ergenç, İ ve Uzun, P. ,B. (2017). *Türkçenin Ses Dizgesi*, Ankara: Seçkin Yayınları.
- Ergenç, İclal. (2002). *Konuşma Dili ve Türkçenin Söyleyiş Sözlüğü*, İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Flege, J. E.-Munro, M. J.-MacKay, I. R. A. (1995). The Effect of Age of Second Language Learning On the Pro-Duction of English Consonants. *Speech Communication*. 16 (1), January, 1-26.
- Flege, J. E.-Grace H. Yeni-Komshian, Serena Liu. (1999). Age Constraints on Second-Language Acquisition. *Journal of Memory and Language*. 41(1), July, 78-104.
- Jones, D. (1956). *Cardinal Vowels*, Linguaphone Institute, London.
- Kılıç, M. Akif. (2003). Türkiye Türkçesindeki Ünlülerin Sesbilgisel Özellikleri, *Studies in TurkishLinguistics*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Ladefoged, P. 1967. Three areas of ExperimentalPhonetics. London, Oxford UniversityPress
- Öksüz, G. (2014). Rus dili öğretiminde karşılaşılan ana dil kaynaklı girişim hataları. *International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9(6), 843-857.
- Şengül, K. (2014). Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Alfabe Sorunu. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 3(1), 325-339.
- Ternes, Elmar. (1987). *Einführung in die Phonologie*, Darmstadt.



TÜRKÇE ÖĞRETİMİNDE MİZAH: DERS KİTAPLARI ÖRNEĞİ HUMOR IN TURKISH TEACHING: SAMPLE OF TURKISH COURSE BOOKS

DİLEK ÜNVEREN

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilgiler Eğitimi Bölümü
Assist. Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Fac. of Education, Dep. of Turkish and Social Studies Education


dilekkapanadze@sdu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-3415-9274>

Atıf / Citation

Ünveren, D. 2020. "Türkçe Öğretiminde Mizah: Ders Kitapları Örneği". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute*. 67, (Ocak-January 2020). 715-735

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü- *Article Types* : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi- *Received Date* : 30.08.2019
Kabul Tarihi- *Accepted Date* : 11.12.2019
Yayın Tarihi- *Date Published* : 31.01.2020
 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4289>

İntihal / Plagiarism

This article was checked by  iThenticate® programında bu makale taranmıştır.



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*

TAED-67, Ocak - January 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052

www.turkiyatjournal.com

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

TÜRKÇE ÖĞRETİMİNDE MİZAH: DERS KİTAPLARI ÖRNEĞİ* HUMOR IN TURKISH TEACHING: SAMPLE OF TURKISH COURSE BOOKS

DİLEK ÜNVEREN

Öz

Bu çalışmanın amacı gelişim psikolojisinin önemli bir alanı olan mizah gelişiminin ne olduğunu, Türkçe öğretiminde kullanılan ders kitaplarının bu gelişim alanını ne yönde ve ne kadar desteklediğini ortaya koymaktır. Nitel bir yaklaşımla ele alınan ve betimleyici durum çalışması deseninde oluşturulan bu çalışmada veriler doküman incelemesi yöntemi ile toplanmış, Millî Eğitim Bakanlığı 5, 6, 7 ve 8. Sınıf Türkçe ders kitapları içerdikleri mizahi öğeler bakımından analiz edilmiş ve karşılaştırılmıştır. Elde edilen veriler betimsel analiz yoluyla çözümlenmiş ve dikkatlere sunulmuştur. Sonuç olarak, Türkçe ders kitaplarında (5-8) mizah öğeleri ihtiva eden metinler bütün ünitelerde değil, daha çok ‘Çocuk Dünyası’, ‘Millî Kültürümüz’, ‘Birey ve Toplum’ gibi temalarda yoğunlaşmıştır. Mizahi yapıları barındırması yönünden nicelik olarak dağılım her düzeydeki ders kitabında farklıdır. Kitaplarda yazılı ve görsel mizah öğeleri bir arada kullanılmış olsa dahi yazılı mizah öğeleri daha ağır basmaktadır. Görsel mizah öğelerinden en fazla malzeme karikatür ve resimler şeklinde görülmektedir. Yazılı mizah öğeleri anlatmaya dayalı, söylemelik, konuşmalık türler içerisinde yer almakta; atasözü, deyim, kinayeli ifadeler, zıtlıklar, abartmalar gibi öğelerle de kendini göstermektedir. Mizah unsurları geleneksel Türk tiyatrosu içerisinde Karagöz’de, diğer türler içerisinde ise fıkra, öykü gibi yapılarda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türkçe Öğretimi, mizah, ders kitapları

Abstract

The aim of this study is to reveal the development of humor in students which is an important area of developmental psychology, and how and in what direction the textbooks used in Turkish teaching support this development area. In this qualitative research, which was designed as a descriptive case study, the data were collected by document analysis method, and 5, 6, 7 and 8th grade Turkish textbooks of the Ministry of National Education were analyzed and compared in terms of their humor elements. Data were analysed by descriptive analysis method. As a result, texts containing humor elements in Turkish textbooks (5-8) are not concentrated in all units but rather in themes such as ‘Children’s World’, ‘National Culture’, ‘Individual and Society’. The distribution of quantity in terms of including humorous structures is different in textbooks at all levels. Even though written and visual humor elements were used in the books, written humor elements predominate. Most of the visual humor elements were presented as cartoons and pictures. Written elements of humor were manifested by such elements as proverbs, idioms, allusive expressions, contrasts, exaggerations. Humor elements were found in traditional Turkish theater in Karagöz, and in other genres, they were found in structures such as jokes and stories.

Key Words: Teaching Turkish, humor, textbooks

* Bu araştırma, 03-05 Ekim 2019 tarihinde İzmir’de düzenlenen 12. Uluslararası Türkçenin Eğitimi-Öğretimi Kurultayında sözlü bildiri olarak sunulan çalışmanın genişletilerek makale hâline dönüştürülmesiyle oluşturulmuştur.

Structured Abstract

The aim of this study is to reveal the development of humor in students which is an important area of developmental psychology, and how and in what direction the textbooks used in Turkish teaching support this development area. In this qualitative research, which was designed as a descriptive case study, the data were collected by document analysis method, and 5, 6, 7 and 8th grade Turkish textbooks of the Ministry of National Education were examined and compared in terms of their humor elements. Data were analysed by descriptive analysis method.

We reached at following results at the end of the research:

The fifth grade Turkish textbook consists of 8 themes. In all the themes, humorous elements are included and humor structures are used both to entertain and to provide with positive behavior.

The sixth grade Turkish textbook consists of 8 themes. It was observed that humorous structures were not included only in the texts in the theme of 'National Struggle and Atatürk'. Texts were found to be predominant in humorous story genres.

Humor includes sharing first of all. Moreover, sharing has an undeniable place as a behavior in overcoming the feeling of insecurity. Sharing is important in strengthening the feelings of togetherness, sincerity, and friendship, and humor can serve as a bridge in understanding different cultures (Topçuoğlu, 2007). Grade 7, which is an important stage of social development, also refers to a period of development in which the individual's sense of belonging to a group is strengthened. In this sense, it can be stated that humor structures were found enough in the 7th grade textbook and humor elements were used successfully. The elements of humor were not included in the theme of 'National Struggle and Atatürk'.

Humor is recommended because it plays a powerful role in facilitating children's intellectual, social, emotional, mental, and personality development (McGhee, 2002), and studies on it are increasingly underway. Having a good sense of humor in the real sense will bring along many useful situations such as coping with negative situations and facilitating social cohesion. However, the textbook prepared for the 8th grades, which is at the beginning of the first years of youth regarding developmental stages, lags behind the other textbooks in containing humor structures and in the development of the above-mentioned skills.

Therefore, the findings can be summarized as follows:

1. Texts containing humor elements in Turkish textbooks (5-8) can not be found in all the themes and are mostly focused on the themes of 'Children's World', 'Our National Culture', 'Individual and Society'.

2. The distribution of quantity in terms of containing humorous structures is different in the textbooks at all levels; in 13 texts of 5th grade textbook; in 14 texts of 6th and 7th grade textbooks, humorous elements were found, while in the 8th grade textbook only 5 texts were found to include humorous elements.

3. Even though written and visual humor elements were used in the books, written humor elements were found to predominate.

4. Most of the visual humor elements are in the form of cartoons and pictures.

5. Written elements of humor were shown in proverbs, idioms, allusive expressions, contrasts, exaggerations and in such elements.

6. Humor elements were found in traditional Turkish theater in Karagöz, and in other genres there are jokes and stories. Many genres of humorous traditional Turkish genre could not be observed; genres such as puppets have been found in the books as texts explaining the characteristics of the genre, not in the form of plays where humor characteristics are reflected.

7. The texts in which the humorous structures exist are in the direction of positive humor, which is self-enhancing and participatory.

8. Only Nasrettin Hodja jokes were included to represent jokes, other types of jokes were not observed.

As a conclusion, texts containing humor elements in Turkish textbooks (5-8) are not concentrated in all units but rather focused on the themes of 'Children's World', 'National Culture', 'Individual and Society'. The distribution of quantity in terms of including humorous structures is different in textbooks at all levels. Even though written and visual humor elements were used in the books, written humor elements predominate. Most of the visual humor elements were presented as cartoons and pictures. Written elements of humor were shown in proverbs, idioms, allusive expressions, contrasts, exaggerations and in such elements.

Humor elements were found in traditional Turkish theater in Karagöz, and in other genres, they were found in structures such as jokes and stories. So, Turkish textbooks need to be enriched by including humorous elements of traditional Turkish genres. Moreover, 8th grade textbook need to be supported in terms of texts that include humor and structures that creates humor.

Giriş

Gülmece sözcüğüyle birlikte kullanılan mizah sözcüğü Türkçe Sözlük'te (2011), "eğlendirmek, güldürmek ve birine bir davranışı incitmeden takılmak amacını güden ince alay, humor" şeklinde tanımlanmıştır. Bununla beraber olayların gülünç yönlerini görme yeteneği, nüktedanlık, şakacılık, gülünçlük, güldürü şeklinde de tanımlanan mizah üzerine gerçekleştirilen psikolojik çalışmaların çoğunda, mizah duygusunun ruhsal sağlık ve iyilik durumuna olumlu yönde katkıda bulunan, olumlu ve istendik bir kişilik özelliği olduğu vurgulanmaktadır. Bu yönde yapılan araştırma bulgularına göre yüksek mizah duygusu gelişmiş insanlar, iyimser, kendini kabul noktasında olumlu ve tutarlı, özgüven ve özerlik algısı yüksek kişiler olarak tespit edilmiştir (Teker ve diğerleri, 2018).

Mizah evrensel bir kavramdır ve güldürmesi, eğlendirmesi gibi yönleriyle de büyük, geniş kitlelere ulaşma özelliği bulunmaktadır. İşte bu nedenle eğitsel boyutu da olan mizahın kullanım alanı da geniştir.

Mizah Kuramları

Bergson, bir topluluk hâlinde bulunan insanların tamamının, duyarlılıklarını bir tarafa bırakmak kaydıyla, sadece zekâlarını ortaya koyarak ve dikkatlerini herhangi birine yönelttikleri takdirde komiğin meydana geleceğini ifade eder (Bergson, 2011). Zira duyarlı bir kişi komik unsurunun hâkim olduğu bir durumla karşılaştığında duygularının etkisiyle hareket edeceğinden gülme eylemini gerçekleştiremez. Yine Bergson'a göre (2011) insana ait ve ona özgü olmayan herhangi bir şey için komik unsur yoktur ve komiğin kaynaklarını ifade ederken söz komiği, devinimlerin komiği, durum komiği, biçim komiği ve karakter komiği başlıklarına vurgu yapar.

John Morreall ise komiğin bir sonucu olan 'gülme' den hareketle komiğin kaynağını belirlemeye çalışır. Gülme eylemini; 'üstünlük, uyumsuzluk, rahatlama ve yeni bir kuram olarak ileri sürdüğü, güzel bir psikolojik değişimden kaynaklanan gülme' şeklinde dört temel kuramsal yapıya dayandırır. Kişinin karşısındakine karşı kurduğu üstünlük ve bu durumun sonucu olarak ortaya çıkan gülme eylemi, mizah olgusuna farklı bir bakış açısının getirilmesine ortam hazırlamıştır. *Üstünlük kuramı* olarak ifade edilen bu yaklaşıma göre kendisine karşı herhangi bir insani durum ya da özellik konusunda üstünlük kurulan kişiye gülünür (Morreall, 1997). Eker bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Rakibi saf dışı bırakılmaktan duyulan keyif, bir başkasını dezavantajlı duruma getirmenin verdiği haz, öteki konumundaki kişinin düştüğü kötü durumdan duyulan mutluluk, başkalarının talihsizliklerinden ve acılarından alınan zevk, bedensel çirkinlik veya bozuklukların kendi bedeninde olmamasından duyulan memnuniyet ile mantıksız hareket ve eylemlere gülme yer almaktadır (2009).

Temelinde, gerilimi azaltmak ve rahatlamayı sağlamak olan *rahatlama kuramı*; aynı zamanda *psikoanalitik kuram* olarak da kaynaklarda yer almaktadır (Şahin, 2018). Bu kurama göre gülme, baskı nedeniyle biriken sinirsel enerjinin ani boşalımı şeklinde tanımlanır (Şahin, 2018). *Uyumsuzluk kuramı* ise; gülme eyleminin düşünce merkezli olan yönünü ifade etmektedir. Nitekim bu teoriye göre gülme eylemi; mantık dışı, hiç umulmadık bir anda gerçekleşen duruma karşı verilen zihinsel tepkiyi ifade etmektedir. Bir diğer ifadeyle umulmadık bir olay gerçekleştiğinde meydana gelen gülme eylemidir.

Mizah Tarzları

Mizahın dinamiklerini ve kullanım şeklini anlayabilmek için mizah çok boyutlu bir şekilde kavramsallaştırılmıştır. İşte bu nedenle mizah tarzları öne sürülmüştür. Bu anlamda dört mizah tarzından söz edilebilir. Bunlar:

1. Kendini Geliştirici Mizah
2. Katılımcı Mizah
3. Saldırgan Mizah
4. Kendini Yıkıcı Mizah (Şahin, 2018).

Daha benmerkezci bir mizah tarzı olan kendini geliştirici mizahı kullanan insanlar, hayata dair mizahi bir bakış açısına sahipken katılımcı mizah tarzına sahip bireyler ise genel itibarıyla sosyal etkileşimi geliştirmeyi amaçlarlar. Karşı tarafı tehdit içerikli alay veya kırıcı şakalarla kendi çıkarları için kullanma eğilimine sahip bireyleri ifade eden saldırgan mizah eğilimi sağlıklı bir mizah tarzı olarak görülmektedir. Kendini aşağılayıcı mizah tarzı olarak da bilinen kendini yıkıcı mizah da tıpkı saldırgan mizah gibi sağlıklı bir başka mizah türüdür.

Mizah, Bir Türe Özgülenebilir mi?

Birtakım araştırmacılar tarafından bağımsız, müstakil bir sanat dalı olarak görülmeyen ve *resimde mizah, tiyatrodaki mizah* gibi adlandırmalarla başka sanatlar içinde ele alınan mizah kavramı, yazın (edebiyat) içinde değerlendirilirken tek bir türe özgülenebilir bir anlatım tarzı mıdır, sorusuyla anlaşılmaya çalışılır (Usta, 2009). Bu anlamda mizah bağımsız bir tür olmaktan ziyade yazınsal türler içerisinde kendine yer bulan bir anlatım tarzı olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte, mizah sadece yazınsal türlerin bir anlatım tarzı değildir, onun aynı zamanda karikatür, resim, müzik gibi sanatların yanında göstermeye bağlı metinlerin de önemli bir anlatım tarzı olduğu da unutulmamalıdır. Mizahi yapıların roman, öykü, şiir gibi edebi türlerin yanında; modern ve geleneksel tiyatro türlerinde, resim, karikatür, müzikte de olabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Genel itibarıyla mizahi türler ise şunlardır: komedi/komedy, mizahi öyküler, şiirler, fıkralar, karikatür, ortaoyunu, kukla, meddah, Karagöz, köy seyirlik oyunları, şaka, alay, latife, ironi, hiciv, resim, şarkılar vb.

Ulusal Mizah, Evrensel Mizah

Şüphesiz mizah; uluslara, toplumsal sınıflara hatta aynı topluluk içindeki çeşitli gruplara göre farklılaşır. Öyle ki mizah, içinde geliştiği toplumun sosyo-ekonomik şartlarına, kültürel yapı ve düzeyine, tarihine, gelenek ve göreneklerine bağlı olarak farklılıklar arz eder (Nesin, 2011). Her toplumun dünyayı adlandırma formunun değişiklik göstermesi ve özellikle dille yaratılan bir unsur olması nedeniyle mizahın topluluklarda, gruplarda farklı olması doğal bir sonuçtur. Nitekim mizahi fıkralar bu anlamda toplumların bir olaya, duruma gülme eyleminde farklılaştığını gösteren en önemli mizah unsurlarıdır. Ancak bir sınıfa, topluma ait mizah yapılarında farklı toplum unsurlarına rastlanabilir ve bunlar mizah ögesi olarak kullanılabilir. Bu anlamda mizahın bir mizaç olduğu ve bu prensip üzerine meydana geldiği unutulmamalıdır.

Çocuklarda Mizah Gelişimi

Yetişkinlerle çocukların belli dönemlerde birbirlerinden farklı şeylere güldükleri bilinen bir durumdur. Morreall (1997) çocukların yetişkinlerin şakalarını anlamakta güçlük çekmelerinin, kavrayışlarındaki birtakım kalıpların yeterince olgunlaşmaması ile ilgili olduğunu söyler. Ayrıca çocukların ortaya koydukları davranışların kendileri tarafından komik olsun diye yapılmamasına rağmen yetişkinlerin bunu komik bulmasının da farklı bakış açılarının dolayısıyla farklı bir kavrayışın etkisi olduğunu ifade eder. Farklı kültür yapılarından gelen yetişkinlerin mizah anlayışlarındaki farklılıkların da bundan kaynaklandığını belirtir.

Literatürde mizah gelişimiyle ilgili olarak farklı birçok bakış açısı ortaya konmuş olsa da mizah gelişimiyle ilgili iki temel görüş hâkimdir. Bunlar: Mizahı Freud'un psikoanalitik görüşlerinden beslenerek ortaya koyan Wolfstein ve bilişsel gelişimle ilişkilendirmek kaydıyla görüşlerini ortaya koyan McGhee'nin kuramıdır. Bunlardan en çok kabul gören McGhee'nin kuramı ana hatlarıyla şu şekildedir:

McGhee'nin Mizah Gelişim Evreleri:

- a. 1.Evre: Nesnelere Karşı Tutarsız Davranışlar (18-20 Ay)
- b. 2.Evre: Nesnelere ve Olayların Tutarsız Olarak Adlandırılması (20-24 Ay)
- c. 3.Evre: Kavramsal Tutarsızlık (2-7 Yaş)
- d. 4.Evre: Çoklu Anlamlar/Yetişkin Türü Mizah (7-11 yaş)

McGhee mizah kuramını bilişsel yeteneklere dayandırarak oluşturur. Bu evreler aynı zamanda Piaget'in bilişsel evreleriyle de yakından alakalıdır. McGhee 2002 yılında basılan 'Çocukların Mizah Gelişimini Anlamak ve Geliştirmek' (Understanding and Promoting the Development of Children's Humor) adlı kitabında bu evreleri oluştururken yaş sınırlarını koymuş olsa dahi bazı çocukların ilgili evreye daha erken ya da daha geç gireceğini belirtmiştir. Ayrıca söz konusu mizahi formun en üst seviyeye ulaştığı dönem olduğunu da ifade etmiştir.

Eğitim Öğretimde Mizahın Yeri ve Önemi

Eğitim, insanların bilişsel ve ahlaki açıdan gelişmelerini sağlayan, onlara istedik davranışlar kazandıran, geleceğe hazırlanmaları için gerekli bilgileri onlara sunan bir süreci ifade etmektedir. Mizah da bu istedik davranışları onlara kazandırmada etkili bir araç olarak kullanılmaktadır. Başta yaratıcılık olmak üzere sosyal ilişkilerin kurulması ve düzenlenmesi,

rehberlik faaliyetleri içinde kullanılabilir olması, stresle başa çıkmada yardımcı olmasının yanında; temel dil becerilerinin kullanımındaki yetkinliklerin geliştirilmesinde de etkili bir vasıta. İletişim becerilerinin geliştirilmesinde ve olumlu öğrenme ortamlarının oluşturulmasında, mizah yoluyla düşündürmede, dersin daha eğlenceli hâle getirilmesinde ve ödüllendirmede mizah eğitim öğretimin vazgeçilmez bir aracıdır. Bu anlamda Türkçe eğitiminde mizah olgusuna şu bağlamda bakılabilir:

Türkçe öğretiminde mizahın öğrencilere kazandırdığı en önemli yeti şüphe yok ki zihinsel esneklik olgusudur. Bu becerinin kazandırıldığı bireyler olaylara, durumlara farklı bir bakış açısıyla bakabilir, problem çözme becerisini kazanabilir. Çocukluğun ilk evrelerinden itibaren mizahla karşılaşmış olan bireylerin dil gelişiminin de bu mizahla tanışmamış bireylere nazaran daha iyi ve gelişmiş olacağı açıktır. Türkçe dersi öğrencilerin farklı metin türleriyle daha fazla ve yoğun olarak karşılaştığı bir derstir. İşte bu nedenle Türkçe dersinin ve dilin imkânları çocuklara mizah öğeleriyle daha fazla karşılaşma olanağı da sunmaktadır. Yine dil becerilerinin temel alındığı Türkçe dersi; öğrencilere imgesel düşünme, analitik düşünme, yaratıcılık ve eleştirel düşünme gibi becerileri de kazandırma konusunda bir içeriğe sahip olduğundan mizah öğeleri bu düşünme becerilerinin bireylere kazandırılmasında yaygın ve etkin bir şekilde kullanılabilir.

Türkçe eğitimi; dil öğretimi, dinleme eğitimi, konuşma eğitimi, okuma, yazma eğitimi, medya okuryazarlığı, metin öğretimi, çocuk edebiyatı gibi daha birçok öğrenme ve beceri alanını ifade eden bir eğitim alanıdır. Böylesine geniş bir eğitim alanının başta bilişsel psikoloji olmak üzere edebiyat, sosyoloji, tarih ve daha birçok disiplinin kuram ve uygulamalarından bağımsız olması düşünülemez. Gelişim psikolojisinin önemli bir alanı olan mizah kavramı da bu anlamda Türkçe öğretiminin temel önermeleri için hayati önem taşımaktadır. Başta dil becerileri olmak üzere; bilişsel, duyuşsal ve devinışsel gelişim bağlamında mizah ve mizahi yapılara, öğrenme-öğretme ortamının bütün yapıları ve materyallerinde daha fazla yer verilmeli ve öğrencilerin mizah gelişimi desteklenmelidir. Türkçe öğretiminde mizah kullanımı alanında yapılan deneysel çalışmalar da bu savları destekler niteliktedir. Türkçe dersinde mizah kullanımının öğrencilerin tutum ve davranışları ile akademik başarılarına olumlu etki yaptığını, hayal gücünü geliştirip yaratıcılığı artırdığını ortaya koymuştur. Bununla birlikte, bu gelişimler doğrultusunda Türkçe dersi temel becerilerinden olan yazma ve konuşma becerilerinin de geliştiği saptanmıştır (Akben, 2018; Aydın, 2006; Şakiroğlu, 2018). Bununla birlikte yine de, Türkçe öğretiminde mizah kullanımına ilişkin yeterli çalışmanın olmadığı ve bu yönde bir bilinç ve farkındalık uyandırmanın da gerekli olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle ve konunun bu yöndeki önemi doğrultusunda bu çalışma planlanmış, Türkçe öğretiminde, Türkçe ders kitapları örneğinde mizah unsurlarının varlığı araştırılmıştır.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amaçları şu şekilde sıralanabilir:

-Gelişim psikolojisinin önemli bir alanı olan mizah gelişiminin ne olduğunu açıklamak,

-Türkçe öğretiminde kullanılan ders kitaplarında mizah unsurlarının ne yönde varlık bulduğunu araştırmak,

-Türk edebiyatının mizah unsurları itibarıyla zengin geleneksel türlerinin Türkçe ders kitaplarında ne şekilde varlık bulunduğunu tespit etmektir.

Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada, Türkçe ders kitaplarında mizah unsurlarının ne yönde varlık bulunduğu durumunu tespit etmek amacıyla yapılandırıldığından, betimleyici durum çalışması deseninde oluşturulmuştur (Merriam, 1998). Durum çalışması bir sistemin, dökümanlar, görseller-işitseller, raporlar araçları ile derinlemesine incelenmesi ve betimlenmesine dayanan nitel bir araştırma modelidir (Merriam, 2013; Creswell, 2007). Durum çalışmalarında, veri toplama aşamasında, dökümanlardan, arşiv kayıtlarından, görüşme ve gözlemlerden ve fiziksel yapılardan yararlanılabilir (Subaşı & Okumuş, 2017; Yin, 1984). Bu çalışmada, dökümanlardan yararlanılmış, başka bir deyişle 2018-2019 eğitim-öğretim yılında okullarda ders kitabı olarak kullanılan Millî Eğitim Bakanlığı 5, 6, 7 ve 8. sınıf Türkçe ders kitapları veri toplama araçları olarak kullanılmıştır.

Bu bağlamda, döküman inceleme tekniği kullanılarak söz konusu kitaplardaki metinler, mizah unsurlarının varlığı ve ne şekilde bulunduğu açısından incelenmiştir. Döküman inceleme basılı ya da elektronik belgeleri gözden geçirmek, incelemek, taramak ve değerlendirmek için kullanılır (Bowen, 2009; Esendemir, & Ertaş, 2018; Yanık & Özdemir, 2017). Döküman incelemede asıl hedef araştırılması amaçlanan olgulara ilişkin veri içeren dökümanların inceleme, bilgi edinme ve anlamlandırma amacıyla analiz edilmesidir (Bowen, 2009; Corbin & Strauss, 2008; Zorluoğlu vd., 2016). Döküman inceleme, hem bir veri toplama yöntemini hem de verilerin analiz edilme şeklinde ifade etmek için kullanılmakta ve araştırma verilerinin birincil kaynağı olan dökümanların toplanması, gözden geçirilmesi, incelenmesi, sorgulanması ve çözümlenmesi olarak tanımlanmaktadır (Bowen, 2019; O'leary, 2004, Özkan, 2019). Ders kitaplarında yer alan mizah unsurları değerlendirilirken fıkra, alay/dalga geçme, taklit, hayali unsurlara yer verme/gerçek dışılık, uyaklı sözler ve geleneksel mizahi türler ile Türk mizah tipleri bağlamında ele alınmış ve incelenmiştir.

Nitelikli bir döküman incelemesinde konuya ilişkin belgelere ulaşıp incelenmesi ve bu yönde gerekli düzenlemelerin yapılabilmesi gerekir (Karasar, 2007; Yıldırım & Şimşek, 2013). Bu bağlamda 5-8.sınıf Türkçe ders kitapları incelenerek elde edilen veriler betimsel analiz yoluyla çözümlenmiş ve dikkatlere sunulmuştur. Veriler analiz edilirken eş araştırmacılar işe koşulmuştur. Elde edilen veriler iki araştırmacı tarafından bağımsız analiz süreçlerine tabi tutulmuştur. Nitekim nitel veri analizinde deneyimli olan, dışarıdan bir araştırmacıdan faydalanmak çalışmaya katkı sağlayabilir (Yıldırım ve Şimşek, 2013).

Miles ve Huberman (1994), iyi bir nitel güvenilirlik için kodlamanın güvenilirliğinin en az %80 uyum düzeyinde olması gerektiğini ifade eder. Bu nedenle iki araştırmacının analizleri için uyum yüzdesi (agreement percentage) formülü kullanılmıştır. Uyum yüzdesi; uyum miktarının 100 ile çarpımının, uyum miktarı ve uyumsuzluk miktarının toplamına bölünmesi ile elde edilir. Çalışmada, iki araştırmacı arasındaki uyum yüzdesi %92 olarak hesaplanmıştır. Bu şekilde veri analizinin iyi bir güvenilirlik yüzdesine sahip olduğu ortaya çıkmıştır.

Bulgular

Bu bölümde araştırmanın veri kaynağında ele alınan ders kitaplarında okuma metinlerinde araştırmanın amacında ifade edilen mizahi öğelerin ders kitabı ünitelerinde ne kadar ve ne şekilde varlık bulduğu ele alınmıştır. Elde edilen bulgular hem tablolar şeklinde hem de içerik analizi yapılarak sunulmuştur.

Beşinci Sınıf Ders Kitabına Ait Bulgular

Tablo 1: Beşinci Sınıf Türkçe Ders Kitabında Mizahi Unsurların Varlığı

Temalar	Metinler	Mizahın Varlığı
Çocuk Dünyası	Oyuncak	+
	Çocukluk	+
	Ben Bir Çınar Ağacıydım	+
	Güneşin Uyuduğu Yer	-
Millî Mücadele ve Atatürk	Bilmeyen Var mı?	+
	Mustafa Kemal'in Kağnısı	-
	15 Temmuz	-
	Küçük Ağa	-
Erdemler	Güvercin	+
	Karagöz ile Hacivat	+
	Püf Noktası	-
	Vakit Varken	-
Bilim ve Teknoloji	Uzayda Bir Gün	+
	Sarımsak Soslu Makarna	-
	Bir Dâhiyle Konuşmak	-
	Jules Verne'den Geleceğe Dair	+
Millî Kültürümüz	Anadolu Sevgisi	-
	Forsa	-
	Tamburi Cemil Bey Enstrümanları Anlatıyor	-
	Çocuk Doğru Söyledi	+
Okuma Kültürü	Okuma Kitaplarım	+
	Kitabın Serüveni	-
	Karikatür	+
	Keramet Kavukta mı?	+
Sağlık ve Spor	Anadolu'nun Cirit Oyunları	-
	Sağlıklı Yaşıyorum	-
	Cazgır	-
	Hasta	-
Doğa ve Evren	Yüksek Evde Oturanın Türküsü	-
	Reçete	-
	Kar Tanesinin Serüveni	+
	Eyvah! Ormanda Kayboldum!	-

Çocuk Dünyası temasında 'Oyuncak' adlı metinde yansılmalı sözler, uyaklı tekrarlar, kişileştirme/konuşturma yoluyla oluşturulmuş mizah yapıları yer almıştır. 'Çocukluk' şiiri çocukluğa özlem teması üzerine oluşturulmuş bununla beraber metin

etrafında kullanılan görseller çocukluk hatıralarının gülünç boyutlarını ifade eden görseller yer almıştır. ‘Ben Bir Çınar Ağacıydım’ metni doğrudan doğruya gerek görsel unsurları gerekse metnin içeriği açısından kişileştirme/konuşturma yoluyla mizah yapılarının yer aldığı bir metin olarak düzenlenmiştir.

Millî Mücadele ve Atatürk temasında ‘Bilmeyen Var Mı?’ adlı metin görsel unsurlarıyla mizah yapılarını barındırmakta ayrıca mizahın düşündürme unsurunu da kapsamaktadır. Özellikle anlamlı ve düşündürücü zarif söz olarak adlandırılan nükte unsuru bu metinde önemli ölçüde yer almıştır. Dil cambazlığı, çift anlamlılık gibi nükte yapma unsurlarına yer verilmiş, ayrıca karikatürlerle de metin desteklenmiştir. Beydaba’nın Kelile ve Dimne’sinden alınan ‘Güvercin’ adlı metin anekdotlarında barındırdığı düşündürücü komik unsurlarıyla dikkat çekmektedir. Doğrudan mizahi bir form taşımasa da iletisinde yer alan dayanışma ve paylaşma olgusuna dair atıflarda mizah öğelerinden yararlanılmıştır. Geleneksel halk tiyatrosunun en önemli türlerinden olan Karagöz ile Hacivat metninde temizlik ve görgü kuralları muhavere ve diyalog bölümlerinde mizah öğelerinden yararlanarak ortaya konmuştur. Mizahın dikkat çeken ve düşüncüyü harekete geçiren özelliği bu bölümlerde yoğun olarak ele alınmıştır.

Uzayda Bir Gün, Jules Verne’den Geleceğe Dair, Çocuk Doğru Söyledi, Okuma Kitaplarım, Keramet Kavukta mı?, Kar Tanesinin Serüveni adlı metinlerde mizah şu unsurları geliştirici bağlamda ele alınmış ve metinlerde yer bulmuştur: Çocukların iç görüşünü artırma, yaratıcılıklarını destekleme, asıl söylenmek istenen düşüncüyü simgesel anlatımla verebilme, kişiler arası iletişimi geliştirme ve sosyal etkileşimi hızlandırma. Bunlar ele alınırken özellikle metinlerin diyalog bölümlerinde tezatlardan, uyumsuzluklardan, kinayeli sözlerden yararlanılmış; ayrıca bu olguları destekleyici görsellere de yer verilmiştir. Özellikle ‘Karikatür’ adlı metin doğrudan mizah unsurunun bu yapıtaşına ayrılmıştır. Karikatürler; mizah unsurunun ve mizah yoğunluğunun üst düzeyde olduğu materyallerdir. Doğala ters düşen insan düşünce ve eylemlerinin gülünç yanları karikatürler vasıtasıyla aktarılır.

Beşinci sınıf Türkçe ders kitabı ‘Çocuk Dünyası, Millî Mücadele ve Atatürk, Erdemler, Bilim ve Teknoloji, Millî Kültürümüz, Okuma Kültürü, Sağlık ve Spor, Doğa ve Evren’ temalarından oluşmaktadır. Bütün temalarda mizahi öğelere yer verilmiş olup yer verilen mizah yapıları hem eğlendirmeye hem de olumlu davranış kazandırmaya yönelik ele alınmıştır.

Altıncı Sınıf Ders Kitabına Ait Bulgular

Tablo 2: Altıncı Sınıf Türkçe Ders Kitabında Mizahi Unsurların Varlığı

Temalar	Metinler	Mizahın Varlığı
Erdemler	Forsa	-
	Kaynatılmış Tohum	+
	Ceylana Yardım Edenler	+
	Dostluk	-
Millî Kültürümüz	Nevruz	-
	Türküler Dolusu	-
	Boş Bir Kümes, Birkaç Dolu Kalp	+
	Önce İğneyi Kendine Batır, Sonra Çuvaldızı Ele	+
Millî Mücadele ve Atatürk	Atatürk orman Çiftliği	-
	Atatürk Geometri Kitabı	-
	30 Ağustos	-
	Dolunayda Kurtlar	-
Çocuk Dünyası	Nasrettin Hoca Fıkraları	+
	Ben Kimim?	+
	Bilmece	+
	Çocuk ve Resim	-
Birey ve Toplum	Birlikte	-
	Geri Kazanım	-
	Ömür Törpüsü	+
	Değerlere Uymada Üç Hata	+
İletişim	Güler Yüze ve Gülmeye Dair	+
	Teknolojik Bayram Kutlamaları	+
	Pulsuz Dilekçe	-
	Bilinçli Medya Tüketimi	+
Doğa ve Evren	Uzaklar	-
	Gezenimiz Isınıyor	-
	Orman	-
	Gün Doğuyor	-
Bilim ve Teknoloji	Uçakta Yolculuk	-
	Robotik ve Enerji	+
	Newton'un Elması	+
	Mikrop Savaşları	-

Mizahi öyküler, öykülerde güldürücü özelliklerin yer aldığı metinlerdir. *Erdemler* temasında yer alan 'Kaynatılmış', 'Tohum' ve fabl şeklinde yapılandırılmış olan 'Ceylana Yardım Edenler' metinlerinde mizahi öykünün sınırlarına yer yer yaklaşmış, mizah duygusunun geliştirilmesine yardımcı olabilecek olgulara, söz oyunlarına, kalıp sözlere yer verilmiştir. 'Boş Bir Kümes, Birkaç Dolu Kalp' metninde ise "...evin erkeği Türkçe bir şeyler söyledi. Almanlar anlamadılar; onlar da Almanca dertlerini anlattı, bu sefer de bizim Türk anlamadı." eğlendirici ve gülümsetici öğelere yer verilmiştir. Bir kalıp sözün aynı zamanda başlık olarak kullanıldığı 'Önce İğneyi Kendine Batır, Sonra Çuvaldızı Ele' adlı

okuma parçasında hiciv/yergi olguları ustalıkla işlenmiştir. Zira hiciv, bir toplumu, bir düşünceyi, bir nesneyi veya bir göreneği yermek için yazılmış yazı veya söylenmiş söz, taşlama şeklinde belirtilmiştir. En yaygın mizah türlerinden biri olan hiciv kelime ve kelime oyunları ile gerçekleştirilir. Nasrettin Hoca Fıkraları'nda metnin hazırlık bölümünde doğrudan güldürü ve karikatür olgusuyla öğrenciler tanıştırılmış, geleneksel mizah kodlarımızı ortaya koyan metinler ele alınmıştır. 'Ben Kimim' metninde fablların imkânları içinde mizah öğelerine gerek diyalog gerekse görsellerle yer verilmiştir. Bir Karagöz metni olan 'Bilmece'de türün geleneksel formu içinde yer alan yanlış anlaşılmalarda bağlamında mizahi unsurlara çokça yer verilmiştir. 'Ömür Törpüsü, Değerlere Uymada Üç Hata, Güler Yüze ve Gülmeye Dair, Teknolojik Bayram Kutlamaları, Bilinçli Medya Tüketimi, Robotik ve Enerji, Newton'un Elması' metinleri de mizah yapılarının kullanıldığı okuma parçalarıdır. Özellikle İletişim, Bilim ve Teknoloji temalarında yer alan metinlerde ironinin sınırlarında dolaşmıştır. Birtakım olguları ya da eserleri alaycı bir anlatımla söz konusu etmek şeklinde ifade edilebilecek olan ironinin bir mizah unsuru olarak metinlerde yer alması bu anlamda değerlidir. 6. Sınıf Türkçe ders kitabının *Millî Mücadele ve Atatürk* temasında yer alan metinlerde mizah yapılarına yer verilmediği görülmüştür.

7. Sınıf Ders Kitabına Ait Bulgular

Tablo 3: Yedinci Sınıf Türkçe Ders Kitabında Mizahi Unsurların Varlığı

Temalar	Metinler	Mizahın Varlığı
Erdemler	Mor Salkımlı Ev	-
	Sevgi Kurtaracak Bizi	-
	Kırmızı Pabuçlar	+
	İki anı	+
Doğa ve Evren	Yerçekimsiz Yaşam	+
	Rüzgâr	-
	Yeşil Gözlü Kardan adam	+
	Beyaz Gemi	-
Millî Kültürümüz	Ülkemin Renkli Haritası	+
	Dünyayı Güldüren adam	+
	Bayrak	-
	Anadolu'da Kilim Demek	-
Millî Mücadele ve Atatürk	İstanbul Liseli Küçük Hasan	-
	Atatürk'ün Kişiliği ve Özellikleri	-
	15 Temmuz Şehitlerinin Adları Okullarda Yaşatılıyor	-
	Samsun Yolculuğuna Hazırlık	-
Vatandaşlık	Ak Sakallı Bilge Dede	+
	Sorumluluklarımız	-
	Harman Yerde	-
	Vaktini Boş Geçirme	+
Sağlık ve Spor	Gool!	+
	Benim Adım: Şeker Çocuk	+
	Yeterli ve Dengeli Beslenme	-
	İyi Uykular... Tatlı Rüyalar	+

Sanat	Belkıs Tiyatrosu	+
	Geleneksel El Sanatları Çarşısı	-
	Ay Şairi	-
	Leyla Gencer	-
Bilim ve Teknoloji	Buluşa Doğru	+
	Kara Tren	-
	Medya Yalnızca Televizyon ve Gazeteden	-
	İbaret Değildir	-
	İğnenin Deliği	+

7. sınıf ders kitabında *Erdemler* adlı ilk temada ‘Kırmızı Pabuçlar’ metni öykülemenin imkânlarından yararlanarak bireyi geliştirici ve olumlu düşüncelere sevk edici mizah öğeleri barındırmaktadır. Yer yer imgesel bir anlatımının işe koşulduğu metinde benzetme ve tezatlarda bu mizah yapısı sağlanarak verilmiştir. Yine çocuk duyarlılığıyla kaleme alınmış ola ‘İki Anı’ okuma metninde de deyim ve atasözlerinin mizahi yapıları gözlenmiştir. Özellikle atasözlerinin birbirleriyle olan karşıtlıklarından yararlanılmış ‘eğri otur doğru konuş’ atasözüyle beraber ‘doğru söyleyeni dokuz köyden kovarlar’ ifadesi yer almıştır. Yine ‘taşımaya suyla değirmen dönmez’ sözü karşıtlıkla, ‘damlaya damlaya göl olur’ sözüyle ifade edilmiştir. Bununla beraber masalsi bir anlatımla oluşturulmuş olan metinde fabl unsurlarından da yararlanılmış; kişileştirme ve konuşturmalara yer verilmiştir.

‘Ülkemin Renkli Haritaları’ metni gerek içerik bilgisi gerekse kullanılan görseller açısından mizah unsurlarının istendik yönde kazandırılması bağlamında ele alınmıştır. Diyaloglar, monologlar, benzetme ve kişileştirme unsurları yoğun olarak kullanılmış eğitimde hedeflenen bireysel ve sosyal gelişime göre düzenlenmiştir. Zihinsel esnekliğin ortaya konduğu metinde çeşitli uyarana birçok perspektiften bakabilme olanağı oluşturulmuştur denilebilir. Zihinsel esneklik nükte demektir, nükte imgeseldir onun için zihinsel esneklik ile ifade edilir. Bir diğer metin olan ‘Dünyayı Güldüren Adam’da ise Nasrettin Hoca ve fıkraları ele alınmıştır. Türk sözlü edebiyat geleneğinin en eski türlerinden biri olan fıkralar, geleneksel mizah anlayışımızın da önemli yapı taşlarındandır. Tarihi bir şahsiyet olan Nasrettin Hoca’nın da ders kitabında yer alması ayrıca önemlidir. Nasrettin Hoca Uluslararası bir fıkrâ tipine dönüşmüş durumdadır. Türk dünyasında pek çok Türk boyu onun kendi aralarından çıkmış ve yaşamış bir kişilik olduğuna inanacak kadar benimsemiştir. *Vatandaşlık* temasında yer alan ‘Ak Sakallı Bilge Dede’ metninde bireyin mizahı kendisine katkı sağlamak amacıyla ve başkalarına zarar vermeyecek biçimde, kendini geliştirici mizah şeklinde kullanıldığı bulgulara yansımıştır. ‘Vaktini Boş Geçirme’ şiirinde ise söz tekrarları ve uyaklı ifadeler yoluyla oluşturulmuş eğlendirici öğeler söz konusudur. *Sağlık ve Spor* temasında yer alan ‘Gooool!, Benim Adım: Şeker Çocuk, İyi Uykular.. Tatlı Rüyaalar’ metinlerinde ise eğlendirirken öğreten, düşündürten ve öğrencilerde öğrenme etkinliklerine karşı olumlu tutum geliştirmelerine yardımcı olacak şekilde mizah unsurlarına yer verilmiştir. ‘Belkıs Tiyatrosu’ okuma metninde masal unsurlarından yararlanılmış, karikatürlerle mizah yapıları desteklenmiştir. ‘Buluşa Doğru’ metninde mizahın önemli bir aracı olan karikatürlere yer verilmişken ‘İğnenin Deliği’ metninde ise diyalog, monolog yapılarında mizahi öğelere yer verilmiştir.

Mizahta her şeyden önce paylaşımın olduğu açıktır. Paylaşıcılık ise güvensizlik duygusunun aşılmasında bir davranış biçimi olarak yadsınamaz bir yere sahiptir.

Paylaşıcılığın birliktelik, içtenlik, arkadaşlık ve dostluk duygularının güçlenmesindeki önemi, dahası mizahın farklı kültürlerin birbiri anlamasında da bir köprü görevi üstlenebileceği gözden kaçırılmamalıdır (Topçuoğlu, 2007). Sosyal gelişimin önemli bir evresi olan 7. Sınıf aynı zamanda bireyin kendini bir gruba dâhil olma duygusunun da güçlendiği bir gelişim dönemini ifade etmektedir. Bu anlamda 7. Sınıf ders kitabında mizah yapılarının yeterince yer bulduğu ve mizah öğelerinin başarıyla kullanıldığı ifade edilebilir. Bununla beraber Millî Mücadele ve Atatürk temasında mizah öğelerine yer verilmemiştir.

Sekizinci Sınıf Ders Kitabına Ait Bulgular

Tablo 4. Sekizinci Sınıf Türkçe Ders Kitabında Mizahi Unsurların Varlığı

Temalar	Metinler	Mizahın Varlığı
Kişisel Gelişim	Benlik Üzerine	-
	Martı	-
	Acele Karar Vermeyin	-
	Bir Adım Atın	-
Millî Mücadele ve Atatürk	Vatan yahut Silistre	-
	O Geliyor	-
	İstiklal Madalyası	-
	Atatürk'e Mektup	-
Birey ve Toplum	Faydalı Bir İş Görmek Zevki	+
	Gurbet	-
	Türkçenin Güzelliği	-
	Yirmi Beş Kuruş	+
Sanat	Sanat	-
	Mikro Minyatür	-
	Selimiye Camisi	-
Millî Kültürümüz	Bir Baba/Bir Zihniyet	-
	Anadolu Uygarlıkları	-
	Burada Dur	-
	Ergenekon Destanı	-
Zaman ve Mekân	Anadolu Davulu	+
	Kalbin Sesi	-
	Geçen Zaman	-
	Değirmende Döner Taşım	-
Erdemler	Bursa'da Zaman	-
	Yunus Emre'nin Mezarı	-
	Gülü İncitme Gönül	-
	Emine Teyze'nin Çilek Reçeli	-
Hak ve Özgürlükler	Eşikle Tilki	+
	Bilge Adamın Yolu	-
	Aliya İzzet Begoviç ve Özgürlük Mücadelesi	-
	Özgürlük	-
	Haritada Bir Nokta	+

Mizah, çocukların entelektüel, toplumsal, duygusal, zihinsel ve kişilik gelişimlerini kolaylaştırmada güçlü bir rol oynadığı için önerilmekte (McGhee, 2002) ve bununla ilgili çalışmalar da artarak devam etmektedir. Gerçek anlamda iyi bir mizah bilincine sahip olmak başta olumsuz durumlarla başa çıkma, sosyal uyumu kolaylaştırma gibi birçok yararlı durumu da beraberinde getirecektir. Gelişim olarak artık ilk gençlik yıllarının hemen başında olan 8. Sınıflar için hazırlanmış olan ders kitabı mizah yapılarını ihtiva etmek konusunda yukarıda ifade edilen becerilerin gelişmesinde/geliştirilmesinde diğer ders kitaplarının gerisinde kalmaktadır.

Kişisel Gelişim adlı birinci temada yer alan metinlerde mizahi bir yapıya rastlanmamıştır. Oysa ‘kişisel gelişim’ olarak ifade edilen bu temada mizah gelişimini destekleyecek yapıtaşlarına yer verilmesi uygun olacak, ifade edilen zihinsel ve kişilik gelişimlerine yardımcı olabilecek bir enstrüman olarak kullanılması doğru olacaktır. İkinci tema olan ‘Millî Mücadele ve Atatürk’ temasında yer alan metinlerde de hiç mizah unsuruna rastlanmamıştır. *Birey ve Toplum* temasında yer alan ‘Faydalı Bir İş Görme Zevki’ adlı metnin görsel unsurlarında karikatürlere yer verilmiş, son okuma parçası olan ‘Yirmi Beş Kuruş’ metninde ise gülme eyleminin düşünce merkezli olan yönünü ifade eden bir tarzına rastlanmıştır. *Sanat* temasında okuma metinleri içinde mizahi öğeler, ‘Anadolu Davulu’ adlı metinde davulcu manileri olarak ifade edilen nazım formunda karşımıza çıkmaktadır. ‘Tohumu at da gel/Arpa buğday sat da gel/Uyan hey ağam uyan/Orucunu tut da gel’ manisiyle beraber yine ‘Eğlenip gülüşelim/Tanışıp bilişelim/Bahşişini hazırla/Bayramda görüşelim’ manileri bu anlamda örnek gösterilebilir. Nitekim söz tekrarlarının ve uyaklı ifadelerin çocuğu eğlendiren bir tarafının olduğu ve bu türden metinlere çocuk edebiyatının türleri içinde yer verildiği bilinmektedir. Özellikle bazı şiirlerin çocuğun eğlenme ihtiyacına göre oluşturulduğu ve çocuk duyarlılığını yansıttığı çocuk edebiyatı araştırmacılarının vurguladığı bir durumdur. *Zaman ve Mekân* temasında yer alan okuma metinlerinde mizah öğelerine hiç rastlanmazken, *Erdemler* temasında fabl türündeki ‘Eşekle Tilki’ metni bu ders kitabının mizah ögesinin en yoğun olduğu metin olarak karşımıza çıkmaktadır. Fablların çıkış noktası insanları incitmeden onlara ahlak dersi vermektir. Atasözleri gibi tecrübe ve bilgelik yüklüdürler, ancak onlardan daha etkili oldukları söylenebilir. Öğrenciler, kendilerine verilen direkt öğütlerden rahatsızlık duymaktadırlar. Fabllarda öğütler direkt verilmediğinden, bu öğütlerin okuyucular tarafından daha kolay kabullenilmeleri söz konusudur (Erdal vd, 2011). *Hak ve Özgürlükler* temasında ise mizahi düşünme duyuş ve düşünüş tarzına ait öğeler ‘Haritada Bir Nokta’ adlı öykü parçasında konuşurma, tezatlardan yararlanma şeklinde karşımıza çıkmaktadır. *Kişisel Gelişim, Sanat, Zaman ve Mekân* temalarında yer alan metinlerde mizah öğelerine rastlanmamıştır.

Geleneksel Mizah Türlerine Dair Bulgular

Bu araştırmanın önemi; mizah üzerine yapılan diğer araştırma ve incelemelerden farklı olarak Türk yazımının içerisinde mizah barındıran geleneksel türlere ve mizahi tiplere Türkçe öğretiminde ne kadar yer verildiği ve bunların metinlere ne kadar yansımış olduğunun araştırılmasından gelmektedir. Başta geleneksel şiir formları olmak üzere, konuşmalık türler olan atasözü, deyim, bilmece, alkış-kargış, tekerleme; söylemelik türler; türkü, ağıt, ninni ve mani; anlatmalık türler, seyirlik türler olan; köy seyirlik oyunları, Karagöz, kukla, meddah, ortaoyunu gibi türlerle beraber; özellikle mizah deyince akla ilk

gelen fıkra türü içerisinde yer alan Türk fıkra tipleri; Nasrettin Hoca, İncili Çavuş, Bekri Mustafa, Bektaş, Ahmet Akay, Aldar Köse, Temel gibi Türk fıkra tiplerinin Türkçe öğretimindeki varlığı araştırılmıştır.

Tablo 5. Geleneksel Mizah Türlerinin Türkçe Kitaplarındaki Varlığı

1	Atasözü	+
2	Deyim	+
3	Alkış-kargış	-
4	Türkü	-
5	Ninni	-
6	Mani	+
7	Köy seyirlik oyunları	-
8	Karagöz	+
9	Kukla	-
10	Meddah	-
11	Ortaoyunu	-
12	Fıkra	+

Yapılan çalışmada geleneksel türler içinde kitaplarda atasözü ve deyim varlığı içinde yer alan mizahi olgulara yer verildiği görülmüş hatta bunların bazı metinlerin adı olduğu tespit edilmiştir; ‘Önce İğneyi Kendine Batır, Sonra Çuvaldızı Ele’ metni bunun en bariz örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Mani türünün mizah ögesi barındırın metinleri yine ders kitaplarında yer bulmuştur. ‘Anadolu Davulu’ metninde yer alan davulcu manilerinin içeriği bunu örneklendirmektedir. Tekerlemeler, Karagöz, Nasrettin Hoca fıkraları da yine ders kitaplarında yer alan geleneksel mizahın yapıları olarak kitaplarda yer almıştır. Bunlarla beraber mizah yapılarının çokça olduğu alkış-kargış, türkü, ninni, ortaoyunu, köy seyirlik oyunları, kukla ve meddah gibi türlerden yararlanılmadığı görülmüştür.

Bulgular genel olarak şu şekilde özetlenebilir:

1. Türkçe ders kitaplarında (5-8) mizah öğeleri ihtiva eden metinler bütün ünitelerde değil daha çok ‘Çocuk Dünyası’, ‘Milli Kültürümüz’, ‘Birey ve Toplum’ gibi temalarda yoğunlaşmıştır.

2. Mizahi yapıları barındırması yönünden nicelik olarak dağılım her düzeydeki ders kitabında farklıdır. 5. sınıf ders kitabında 13; 6 ve 7. sınıflarda 14 metinde mizahi öğelere rastlanırken 8. Sınıf ders kitabında sadece 5 metinde mizahi öğelere yer verilmiştir.

3. Kitaplarda yazılı ve görsel mizah öğeleri bir arada kullanılmış olsa dahi yazılı mizah öğeleri daha ağır basmaktadır.

4. Görsel mizah öğelerinden en fazla malzeme karikatür ve resimler şeklinde görülmektedir.

5. Yazılı mizah öğeleri anlatmaya dayalı, söylemelik, konuşmalık türler içerisinde yer almakta; atasözü, deyim, kinayeli ifadeler, zıtlıklar, abartmalar gibi öğelerle de kendini göstermektedir.

6. Mizah unsurları Geleneksel Türk tiyatrosu içerisinde Karagöz’de, diğer türler içerisinde ise fıkra, öykü gibi yapılarda bulunmaktadır. Araştırmanın bu aşaması için düşünülen geleneksel türlerdeki mizahın tespit edilmesinde birçok tür gözlemlenememiş;

kukla gibi türler ise mizah özelliklerinin yansıtıldığı oyunlar şeklinde değil, tür hususiyetlerinin açıklandığı metinler olarak kitaplarda yer bulmuştur.

7. Mizahi yapıların buldukları metinler, mizah tarzlarından kendini geliştirici ve katılımcı yani olumlu mizah yönündedir.

8. Türk fıkra tiplerinden sadece Nasrettin Hoca mizah unsuru içerisinde yer bulmuş, diğer fıkra tiplerine hiç yer verilmemiştir.

Sonuç ve Tartışma

Bu bölümde, eğitim öğretim ortamlarında mizah kullanımına ve etkilerine ilişkin çalışma bulguları ve sonuçları ile genelde dil öğretimi ve özelde Türkçe öğretiminde mizah kullanımı ile ilgili yapılmış olan çalışmalar ele alınacak ve bu çalışmalara ilişkin tartışmalar ışığında, bizim çalışmamız değerlendirilerek sonuçlandırılacaktır.

Gelişim psikolojisinin önemli bir boyutunu oluşturan mizah gelişimi, eğitim ortamının da önemli değişkenlerinden biridir. Başka bir deyişle, mizahi bir anlatımı benimseyen bir öğretmen ya da mizahtan yararlanarak yapılandırılan bir öğrenme-öğretme ortamı, eğitim ortamının önemli değişkenlerdendir. Nitekim günümüzde mizahi bir zekâyâ sahip olmanın bir üstünlük olarak kabul edilme durumu da söz konusudur. Bununla beraber mizahın çeşitli düşünme becerilerini özellikle yaratıcı düşünme becerisini geliştirdiği, yaratıcı düşünen bireylerin mizah yeteneği olduğu da vurgulanan bir durumdur. Aynı zamanda mizah eğlendirmek, güldürmek gibi işlevlerinin yanında duyuşsal, bilişsel ve sosyal gelişim açısından önemlidir.

Öğrenme-öğretme ortamlarında mizahtan yararlanmanın bu sürece olumlu etki ettiğini ifade eden birçok çalışma bulunmaktadır. Başta motivasyon olmak üzere dikkat, derse karşı olumlu tutum geliştirme, estetik bir duyuş ve düşünüş geliştirme konusunda fayda sağlayacağı açıktır. İletişim becerilerinin geliştirilmesinin yanında problem çözme becerisinin de içinde olduğu daha birçok olumlu yanından söz edilebilir (Bolkan vd., 2018; Schatz & LoSchiavo, 2006; Summerfelt, 2010; Vance, 1987; Wanzer vd., 2010) Kırk yıl süren mizah araştırmalarını incelemesinde Banas (2011), mizah ve eğitimle ilgili en net bulguların, öğrenme ortamı yaratmak için mizah kullanımını ilgilendirdiğini belirtmiştir. Olumlu, saldırgan olmayan mizahın kullanılması, daha ilginç ve rahat bir öğrenme ortamı, daha yüksek eğitimci değerlendirmeleri, daha yüksek motivasyon ve dersten keyif alma durumları ile ilişkilendirilmiştir (Banas, vd. 2011). Mizah, bir eğitimci ile öğrenci arasındaki psikolojik mesafeyi azaltma yeteneğine sahiptir. Aylor ve Opplinger (2003), yaptıkları çalışmada mizahın bir eğitimcinin yaklaşılabilir, erişilebilir, iletişim kurulabilir olduğu hissine katkıda bulunduğunu keşfetmişlerdir. Etkileşimdeki artışın sonucunda da öğrenci ile öğretmen arasında daha anlamlı ilişkiler geliştirilmektedir. Bu da öğrenme ortamlarına olumlu yönde katkı yapan, öğrencilerin derse ve okula karşı olumlu tutum geliştirmelerini sağlayan bir unsurdur. Bu bağlamda, hem temel hem de üst düzey düşünme becerilerini geliştirme anlamında hem de ders saatleri düşünülduğünde temel derslerden biri olan Türkçe derslerinde, öğrencilerin okula ve derslere olumlu tutum geliştirecek, öğretmen-öğrenci ilişkisini olumlu yönde etkileyecek ve genel olarak motivasyonu artıracak mizah unsurlarından faydalanmanın eğitim öğretim ortamlarına önemli katkılarının olacağını düşünülmektedir.

Mizahın ilgiyi ve dikkati de arttırdığı çalışmalar sonucunda bulunmuştur. Örneğin, Berlyne (1972) tarafından yapılan araştırmaya göre, mizah gibi bir insanın beklentilerini bozan ya da şaşırtan herhangi bir şey psikolojik uyarılmaya neden olabilir. Bu, dikkatsiz bir öğrenciyi, orta derecede özenli bir öğrenciye dönüştürerek performansı kolaylaştırır. Bu bağlamda, dinleme ve okuma gibi dikkat gerektiren becerilerin geliştirilmesinin hedeflendiği Türkçe derslerinde, uzun metinleri okuma ve izlediğini/dinlediğini anlama konusunda mizahtan yararlanılması, bu alandaki gelişime katkıda bulunabilir.

Mizah hatırlamayı geliştirir ve öğrenmeye yardımcı olur. Eğitim-öğretim ortamlarına mizah unsurunu katmak, hatırlamaya yardımcı olma potansiyeline sahiptir. Örneğin, Schmidt (2002), çalışmasında laboratuvar deneylerinde öğrenciler mizahi yolla verilen bilgiyi daha iyi hatırladıklarını ortaya çıkarmıştır. Türkçe derslerinde de hatırlaması ve öğrenme zor olan konularda (dilbilgisi konuları, yazım noktalama ile ilgili kurallar vb.) mizahtan faydalanmanın bu alanda öğrenilen bilgilerin kalıcılığını sağlayabilir.

Ziv tarafından yapılan iki çalışmada mizah kullanımının farklı düşüncelerin üretilmesini ve fikir ayrılıklarının ortaya çıkmasını sağladığı tespit edilmiştir. Ziv, daha sonra bunu teori hâline getirerek, mizahın eğlenceli bir ruh hâli, ortam ve çevre yarattığından olağandışı öğretimi teşvik ettiğini saptamıştır. Ayrıca Ziv, çalışmasında mizahın kullanıldığı derslerin sonucunda yapılan sınavlarda öğrenci notlarının, mizahın kullanılmadığı derslerin sonunda yapılan sınavlara göre daha yüksek olduğunu bulgulamıştır (Ziv, 1983; Ziv, 1988). Bu bağlamda, farklı fikirleri tartışma ve ifade etme imkânının bulunduğu ve aslında bu becerilerin geliştirilmesinin hedeflendiği Türkçe derslerinde, mizah kullanımının hem amaç hem de düşünce üretme, ortaya koyma süreçlerinde keyifli bir araç olarak kullanılmasının faydalı olacağı düşünülmektedir.

Kılınc (2008) çalışmasında, öğretimde mizahi kavramaya dayalı bir materyal geliştirmenin öğrencilerin başarı ve tutumlarını olumlu yönde etkilediğini ortaya çıkarmıştır. Ayrıca öğrenciler bu öğretim sürecini 'eğlenceli-zevkli', 'görsel', 'kalıcılığı yüksek', 'derse katılım yüksek', 'yapılandırıcı', 'yaratıcı' şeklinde değerlendirmişlerdir. Aynı şekilde Oruç (2006) çalışmasında, sosyal bilgiler dersinde mizah kullanılan deney grubu öğrencileri ile kontrol grubu öğrencilerinin akademik başarı ve Sosyal Bilgiler dersi tutumları arasında deney grubu lehine anlamlı farklılıklar ortaya çıkarmıştır. Aydın (2006), Türkçe dersinde mizah kullanımının öğrenci tutum ve başarısına etkisini araştırdığı çalışmasında mizah kullanımının öğrencilerin akademik başarı ve mizaha yönelik tutumlarına olumlu yönde etki yaptığı sonucuna ulaşmıştır. Akben (2018), çalışmasında, mizah kullanımının yaratıcılığı arttırdığını tespit etmiştir. Ayrıca, kişilik özellikleriyle ilişkili olmayan mizah tarzlarının, ilgili kişilik özelliğinin yaratıcılık üzerindeki etkisini güçlendirdiği saptamıştır. Şakiroğlu (2018), mizah temelli etkinliklerin Türkçe derslerinde uygulanması konu alan araştırması sonucunda, mizah temelli etkinlikler ile Türkçe dersi gören deney grubundaki öğrencilerin anlatma (konuşma ve yazma) becerileri son test puanlarının, kontrol grubunda yer alan öğrencilerin son test puanlarından anlamlı derecede yüksek olduğunu tespit etmiştir.

Gelişim psikolojisi bağlamında mizah gelişimi kavramının Türkçe öğretiminde varlığını ve geleneksel türlerin Türkçe ders kitapları içinde mizahi unsurlar anlamında ne kadar yer ettiğini ortaya koymaya çalışan bu araştırmada da yukarıdaki çalışmaların bulgu ve sonuçları ile örtüşen şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Mizah yapıları Türkçe ders kitabının iskeletini oluşturan ünitelerin tamamında değil; belli ünitelerde karşımıza çıkmaktadır. Bu dağılım sınıf düzeyinde de nicel olarak farklılaşmaktadır. Yazılı ve görsel yapıları bir arada kullanılmış, görsel mizah öğeleri karikatür şeklinde yoğunlaşmışken yazılı mizah unsurları ise farklı türler içerisinde yer almıştır. Kendini geliştirici ve katılımcı mizah tarzlarına dair olumlu mizah yapıları ders kitaplarında yer bulabilmiştir.

Araştırmanın diğer ve önemli bir boyutunu oluşturan Türk yazımının içerisinde mizah barındıran geleneksel türlerin ve mizahi tiplerin Türkçe öğretiminde ne kadar yer aldığı ve metinlere ne kadar yansıdığı incelenmesinden elde edilen sonuç ise genel hatlarıyla şu şekildedir: fıkra, deyim, atasözü, öykü, Karagöz gibi türler kitaplarda yer almış ve bu türler içerisinde mizah unsurları yer bulmuştur. Bununla beraber orta oyunu, köy seyirlik oyunları, meddah, kukla gibi türler yer almamış; sadece bunlardan birkaçı tanımlama, kavramın açıklanması şeklinde yer bulmuştur. Mizah kavramını doğrudan ifade eden fıkra bu türler içerisinde en belirgin şekilde ders kitaplarında yer verilmiştir. Türk fıkra tiplerinden Nasrettin Hoca ise bu fıkra tiplerinin örneğini teşkil etmiştir.

Öneriler

1. Okullarda, özellikle Türkçe derslerinde öğrencilerin; yaratıcı, eleştirel ve özgür düşünebilecekleri öğrenme-öğretme ortamlarının oluşturulmasında, öğrencilerin genelde okula özelde Türkçe derslerine yönelik olumlu tutum geliştirmelerinin sağlanmasında ve ilgilerinin artırılmasında mizahtan daha fazla yararlanılması önerilmektedir.
2. Türkçe ders kitaplarının yazılı mizah öğelerinin yanında, görsel mizah öğeleriyle de zengin hâle getirilmesi önerilmektedir.
3. Türkçe ders kitaplarında metin seçimi yapılırken mizah gelişimini de destekleyecek metinlerin seçilmesine özen gösterilmelidir.
4. Mizahi yapıları barındırmaları yönünden Türkçe ders kitaplarını meydana getiren üniteler dengeli olmalıdır.
5. Öğrencilerin gelişimleri dikkate alınarak mizah, geleneksel türler de dâhil olmak üzere bütün türleriyle öğrenciler ile buluşturulmalıdır.
6. Ders kitaplarının yanı sıra, öğretmenler de öğrencilerin mizah gelişimini destekleyecek kuramsal bilgiye sahip hâle getirilmeli, bu bağlamda yetiştirilmelidirler.

Kaynaklar

- Akben, C. (2018). *Mizah tarzlarının ve çeşitli kişilik özelliklerinin yaratıcılığa etkisi*. Doktora Tezi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Psikoloji Anabilim Dalı, Bolu.
- Aydın, S. (2006). *Türkçe derslerinde mizah kullanımının öğrenci tutum ve başarısına etkisi*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, İzmir.
- Aylor, B & Oppliger, P. (2003). Out-of-Class Communication and Student Perceptions of Instructor Humor Orientation and Socio-Communicative Style. *Communication Education*, 52(2), 122-34.
- Banas, J. A., Dunbar, N., Rodriguez, D. & Liu, Shr-Jie (2011). A Review of Humor in Educational Settings: Four Decades of Research. *Communication Education*, 60 (1), 115 — 144
- Bergson, H. (2011). *Gülme*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Berlyne, D.E. (1972). Affective aspects of aesthetic communication. In T. Alloway, L. Krames, ve P. Pliner (Edt.), *Communication and Affect: A Comparative Approach*. New York: Academic.
- Bolkan, S., Griffin, D. & Goodboy, Al (2018). Humor in the classroom: the effects of integrated humor on student learning. *Communication Education*, 67(2).
- Bowen, A. G. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27-40.
- Corbin, J., & Strauss, A. (2008). *Basics of qualitative research: Techniques and procedures for developing grounded theory* (3rd Ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Creswell, J. W. (2007). *Qualitative inquiry & research design: Choosing among five approaches* (2. Baskı). USA: SAGE Publications.
- Erdal, K., Celepoğlu, A., Kılıç, Y., Arıcı, A. F. & Kara, R. (2011). Çocuk edebiyatının kaynakları. Ö. Yılar ve L. Turan (ed.), *Çocuk Edebiyatı* (3.Basım) (ss.67-200) içinde. Ankara: Pegem Akademi.
- Esendemir, N. & Ertaş, N. (2018). Ortaokul Türkçe ders kitaplarındaki göç olgusuna dair unsurlar. *Kuram ve Uygulamada Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (2), 72-80
- Haykır, H., Kaplan, H., Kıryar, A., Tarakçı, R. & Üstün, E. (2018). *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu 5. Sınıf Türkçe Ders Kitabı*, Ankara: Devlet Kitapları, Özgün Matbaacılık.
- Karasar, N. (2007). *Bilimsel araştırma yöntemleri*, Ankara: Nobel yayınları
- Kaya, B. (2018). *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu 7. Sınıf Türkçe Ders Kitabı*, Ankara: Ders Destek Yayınları.
- Kılınç, A. (2008). Öğretimde mizahi kavramaya dayalı bir materyal geliştirme çalışması: Bilim karikatürleri. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Biyoloji Eğitimi Bilim Dalı, Ankara.
- McGhee, P. E. (2002). How humor facilitates children's intellectual, social and emotional development. *Child Development*, 52, 925-931
- Merriam, S. B. (1998). *Qualitative Research and Case Study Applications in Education*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers
- Merriam, S. B. (2013). *Nitel araştırma: Desen ve uygulama için bir rehber* (3. Baskıdan Çeviri, Çeviri Editörü: S. Turan). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım

- Mete, G., Karaaslan, M., Kaya, Y., Ozan, Ş. & Özdemir, D. (2018). *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu 8. Sınıf Türkçe Ders Kitabı*, Ankara: Devlet Kitapları, Saray Matbaacılık.
- Miles, M.B. & Huberman, A.M. (1994). *Qualitative Data Analysis: A Sourcebook of New Methods* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Morreall, J. (1997). *Gülmeyi Ciddiye Almak*, (çev. Kubilay Aysevener - Şenay Soyer) İstanbul: İris Yay.
- Oruç, Ş. (2006). *Sosyal bilgiler öğretiminde mizah*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Sosyal Bilgiler Öğretmenliği Anabilim Dalı, Ankara.
- O'leary, Z. (2004). *The Essential Guide to Doing Research*. London: Sage Publications Ltd. s.177
- Özkan, U. B. (2019). *Eğitim Bilimleri araştırmaları için döküman inceleme yöntemi*. Ankara: Pegem
- Şakiroğlu, Y. (2018). *Mizah temelli etkinliklerin 7. sınıf öğrencilerinin anlatma becerilerine etkisi*. Doktora Tezi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Ağrı.
- Schatz, M. & LoSchiavo, F. (2006). Bringing Life to Online Instruction with Humor. *Radical Pedagogy*, http://www.radicalpedagogy.org/radicalpedagogy/Bringing_Life_to_Online_Instruction
- Schmidt, S. (2002). The humour effect: Differential processing and privileged retrieval. *Memory*, 10, 127-38.
- Subaşı, M. & Okumuş, K. (2017) Bir araştırma yöntemi olarak durum çalışması. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(2): 419-426
- Summerfelt, H., Lippman, L., & Hyman, I. (2010). The effect of humor on memory: Constrained by the pun. *The Journal of General Psychology*, 137, 376-394.
- Şahin, A. (2018). *Yöneltil ve Eğitsel Araç Olarak Eğitim Kurumlarında Mizah*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Şekerci, Y. (2018). *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu 6. Sınıf Türkçe Ders Kitabı*, İstanbul: Eksen Yayıncılık.
- Tavşancıl, E. & Aslan, E. (2001). *İçerik analizi ve uygulama örnekleri*. Epsilon Yayınları, TDK Büyük Türkçe Sözlük (2011). Ankara TDK Yayınları.
- Topçuoğlu, H. (2007). Eğitimde mizahın önemi. *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi*, 84, 38-43.
- Usta, Ç. (2009). *Mizah dilinin gizemi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yanık, H. B., Özdemir, G., & Eryılmaz Çevirgen, A. (2017). Investigating data processing related tasks in middle school mathematics textbooks, *Inonu University Journal of the Faculty of Education*, 18(2), 45-61. DOI: 10.17679/inuefd.323407
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2013). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin.
- Yin, R. (1984). *Case Study Research: Design and Methods*. (3. Basım). California: Sage Publications.
- Vance, C. (1987). A comparative study on the use of humor in the design of instruction. *Instructional Science*, 16(1), 79-100.

- Wanzer, M.B., Frymier, A.B., & Irwin, J. (2010). An explanation of the relationship between instruction humor and student learning: Instructional humor processing theory. *Communication Education*, 59(1), 1-18.
- Ziv, A. (1983). The influence of humorous atmosphere on divergent thinking. *School Psychology International* 1(2), 21-23.
- Ziv, A. (1988). Teaching and learning with humor: Experiment and replication. *The Journal of Experimental Education*, 57 (1) 1, 5-15.
- Zorluoğlu, S. Z., Kızılaslan, A. & Sözbilir, M. (2016). Ortaöğretim kimya dersi öğretim programı kazanımlarının yapılandırılmış Bloom taksonomisine göre analizi ve değerlendirilmesi. *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi (EFMED)*, 10 (1), 260-279.



YAZIM KURALLARI-YAYIN İLKELERİ
AUTHOR GUIDELINES - EDITORIAL PRINCIPLES



Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - *Journal of Turkish Researches Institute*
TAED-67, Ocak - *January* 2020 Erzurum. ISSN-1300-9052
www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

YAYIN İLKELERİ

1. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (TAED), bilimsel ölçütlerde hazırlanan Türkiye ve Türk dünyası ile ilgili çalışma ve araştırmaları yayımlar. TAED’de yer alan yayınlar, kuramsal ve yöntemsel açıdan Türkiyat araştırmalarına katkı sağlayacak ve araştırmaların uluslararası düzeye erişmesine ortam hazırlayacaktır. Bu süreçte TAED, farklı sahalara taşıdığı Türkoloji araştırmalarına yeni bakış açıları ve yaklaşımlar kazandırmayı hedeflemektedir.

2. TAED; **Ocak, Mayıs ve Eylül** aylarında olmak üzere yılda üç kez yayımlanır.

Dergimizde yayımlanan bütün makalelere tam metin halinde aşağıdaki web adreslerinden ücretsiz ulaşılabilir.

<http://turkiyatjournal.com/Anasayfa.aspx>

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

3. TAED’e gönderilen yazılarda daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olma şartı aranır. Yayımlanmak üzere gönderilen yazı daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiri ise bu durumdan dergi editörlüğü haberdar edilmelidir. Bu ve buna benzer yazılar, Yayın Kurulunun vereceği karar doğrultusunda işlem görür. Her sayıda derleme, çeviri ve kitap tanıtımına da yer verilebilir.

4. Derginin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak, Latin harfleriyle yazılmak kaydıyla öteki Türk lehçelerinde ve dünyaca yaygınlığı kabul edilen diğer dillerde de yazı yayımlanabilir.

5. Gönderilen yazılar önce Yayın Kurulunca dergi yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir ve uygun bulunanlar önce yabancı dil özetlerinin kontrolü için dil editörlerine, daha sonra bilimsel açıdan incelenmeleri için alanında eser ve çalışmalarıyla kabul görmüş iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarından birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde yazı, üçüncü hakeme gönderilir. Hakemlere yazar adı, yazarlara hakem adı açıklanmaz. Hakem raporları 5 yıl süreyle saklanır. Yazarlar, hakemlerin görüş ve önerileri doğrultusunda düzeltmeleri yaparlar.

6. Yayımlanmasına karar verilen yazılar alanına göre sıraya konulur; ancak editörlük, güncellik ve gereklilik gibi dergiciliğe bağlı nedenlerle sıralamada bazı değişiklikler yapabilir.

7. Yazıların bilim ve dil sorumluluğu tamamen yazarlarına aittir. Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlarını bağlar, dergimizin ve kurumumuzun görüşlerini yansıtmaz. Yazar, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsünün yayın organı olan Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi’nde yayımlanmış yazısının telif haklarını Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsüne devretmiş olduğunu kabul eder.

8. Makalelerde ulusal ve uluslararası geçerli olan araştırma ve yayın etiğine uyulmalıdır.

9. Dergimizde yayımlanmak istenen bütün çalışmalar intihale karşı *İntihal* veya *iThenticate* programlarında taranmaktadır.

10. Dergide yayımlanan yazıların tamamı veya bir kısmı yayıncının yazılı izni olmadan herhangi bir yolla çoğaltılamaz, sadece kaynak gösterilmek suretiyle alıntılanabilir.

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. Başlık: Yazılara önce Türkçe hemen altına da İngilizce olmak üzere iki başlık konulmalıdır. Başlıklar en fazla 12 sözcükten oluşmalı ve tamamen BÜYÜK HARF ile yazılmalıdır.

2. Yazar adı ve adresi: Makaleler, hakemlere doğrudan sistem üzerinden (yazarın yüklediği dosyada değişiklik yapılmadan) yönlendirilmektedir. Makale üzerinde yazar-hakem gizliliğini sağlama adına makalenin sahibini tanımlayıcı herhangi bir bilgi olmamalıdır. Bu nedenle gerek makale içerisinde gerekse dosya adında yazar isim / isimlerine yer verilmemelidir.

Hakem süreci tamamlanan yazılar için, yazardan son hâlini göndermesi istenildiğinde adını, soyadını, kurumsal iletişim bilgisini, e-posta adresini ORCID numarasını Türkçe ve İngilizce olarak başlığının hemen altına ortalanmış olarak yazması, istenir.

Örnek:

TR BAŞLIK

ENG BAŞLIK

Mehmet ÖZ

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

Assoc. Prof. Dr., Ataturk University, Faculty of Letters, Department of History

ornek@atauni.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0000....

3. Öz: İsimden sonra 150-180 kelimelik makaleyi ifade eden Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Her iki özeti altında anahtar sözcüklere yer verilmelidir.

Öz ve **Abstract** kısımları 9,5 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır.

4. Makale Metni: Yazılar 10.000 kelimeyi geçmemeli, **MS Word** dosyası olarak hazırlanmalı, bazı çalışma alanlarının özel durumları dışında yazı tipi olarak mutlaka **Times New Roman** kullanılmalıdır. Transkripsiyon ihtiva eden çalışmalarda **Oktay New Transkripsiyon** yazı tipinin kullanılması tavsiye edilir. Farklı kullanılan fontlar makale ile mutlaka birlikte gönderilmelidir.

Makalelerde sayfa düzeni şu şekilde olmalıdır:

Metin Boyutu	Dipnot Boyutu	Paragraf Aralığı	Paragraf Girinti	Kenar Boşlukları	Satır Aralığı	Sayfa Boyutu
10,5	8,5	Tek	1 cm	2 cm	Tek	17x24 cm

Makale, **Giriş** bölümü ile başlamalı, bu bölüm yazının hipotezi, kapsamı ve amacı üzerinde durulmalı: ara ve alt başlıklarla desteklenebilecek **Gelişme** bölümü veri, gözlem, görüş, yorum ve tartışmalarla desteklenmeli; **Sonuç** bölümünde ise çalışmada varılan sonuçlar, önerilerle desteklenerek açıklanmalıdır.

6. Zorunlu hâller dışında makalelerin yazımında mutlaka Türk Dil Kurumunun güncel Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır.

7. Makale İçeri Başlıklar: Makalede, konunun işlenişine göre rakam-harf sistemi esas alınarak ana ve alt başlıklar oluşturulmalıdır.

8. Fotoğraf, Harita ve Tablolar: Metnin içinde kullanılan fotoğraf, plan ve tabloların sayfa yapısının dışına çıkılmaması hususunda dikkat edilmelidir. Bu tür belgeler baskı tekniğine uygun çözünürlükte olmalı ve birden fazla ise numaralandırılmalıdır.

9. Alıntı ve Göndermeler: Beş satırdan kısa alıntılar tırnak içinde verilmeli, beş satırdan uzun alıntılar satırın sağından ve solundan 1 cm içerde, 10,5 punto ve *italik* yazılmalıdır.

Dergimizde genel olarak APA Atıf Sistemi uygulanmakla beraber kimi disiplinlerde **Dipnot** sistemi de kabul edilmektedir. Ancak yazardan, seçtiği atıf sistemine çalışma boyunca sadık kalması beklenmektedir.

Metin içinde APA Atıf Sistemi kullanıldığında şu hususlara dikkat edilmelidir:

- Alıntı ve göndermeler, metin içinde uygun yere parantez açılarak yazarın soyadı, alıntı ya da gönderme yapılan eserin yayın tarihi ve alıntının sayfa numarası belirtilmelidir.

Örnek: (Köprülü 1966: 20)

- Metin içinde gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın yayın tarihi ve sayfası yazılmalıdır.

Örnek: “Köprülü (1966: 17), bu konuda...”

- Apa Atıf Sistemi’nde aynı kaynağın metinde tekrar kullanılması hâlinde; *age.*, *agm.*, gibi kısaltmalar olmamalı, yine parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın tarihi ve alıntılanan sayfa belirtilmelidir.

- Yazarın aynı yıl yayımlanan birden fazla eseri kaynak gösterilmişse (Köprülü 1966a, Köprülü 1966b, ...) şeklinde harf kodlaması yapılmalıdır.

- Alıntı ya da gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise her iki yazarın da soyadı kullanılmalı, yazarlar ikiden fazla ise ilk yazarın soyadı belirtildikten sonra “*vd.*” ibaresi kullanılmalıdır.

Örnek: (Türkmen ve Cemiloğlu 2009: 20)

(Olcay *vd.* 1998: 10)

- Metin içinde birden fazla kaynağa atıfta bulunuluyorsa kaynaklar notalı virgülle ayrılmalıdır.

Örnek: (Köprülü 1966: 10; Kaplan 2004: 15; Tanpınar 1969: 20)

- Görülmeyen bir yayın kaynak gösteriliyorsa asıl kaynak da belirtilmelidir.

Örnek: (Köprülü 1931, Kaplan 2004’ten)

- Sözlü kaynak kullanılıyorsa parantez içinde kaynak kişinin adı ve soyadı belirtilmelidir.

- Yayın tarihi belli olmayan eserlerde ya da yazmalarda sadece yazar adı, yazar adı olmayan eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

- İnternet kaynaklı alıntılarda internet adresi ve adrese son erişim tarihi hem metin içinde hem de kaynaklar kısmında belirtilmelidir.

Örnek: <http://tdkterim.gov.tr/bts> (Son Erişim Tarihi: 05.04.2019)

10. Kaynaklar: Kaynaklar bölümü makale metninin sonunda bulunmalı, sadece gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eseri var ise sıralamada yayın tarihi dikkate alınmalıdır. Yazarın aynı yılda yayımlanan birden fazla eseri var ise kaynaklar a, b, c, şeklinde kodlanarak sıralamaya konmalıdır.

Örnekler:

Köprülü, Mehmet Fuat. (1966_a). *Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Köprülü, Mehmet Fuat. (1966_b). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kaplan, Mehmet. (2004). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. (1969). *Edebiyat Üzerine Makaleler*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Türkmen, Fikret ve Mustafa Cemiloğlu. (2009). *Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk Hikâyeleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Olcay, Selahattin vd. (1998). *Arpaçay Köylerinden Derlemeler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Oğuz, M. Öcal. (2010). "Sözel Belleğin Tarihe Tanıklığı ve Âşıkların İnanılan Biyografileri". *Milli Folklor*, 87, 5-12.

Naskali, Emine Gürsoy (haz.). (1999). *Altay Destanı Maaday Kara*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Eliade, Mircea. (1999). *Şamanizm*. (Çev. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Fenoglio, Irène ve Francois Georgeon (haz.). (2000). *Doğuda Mizah*. (Çev. Ali Berktay) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

• Araştırmada sözlü kaynaklardan yararlanılmışsa kaynak kişinin soyadı, adı, doğum yeri ve tarihi, mesleği, gerekli durumlarda diğer açıklayıcı bilgilere kısaca yer verilmelidir.

Örnek: Özdemir, Fuat (Âşık Fuat Çerkezoğlu). 1950 Narman doğumlu, halk ozanı.

• Kullanılan kaynağın yayımlandığı şehir belirtilmemişse künyede bu bilginin bulunması gereken yere yyy (yayın yeri yok), yayımlandığı yer belirtilmemişse yy (yayıncı yok), yayın tarihine ilişkin bilgi yoksa ty (tarih yok) şeklinde kısaltmalar kullanılmalıdır.

Örnek: Ergin, Muharrem (haz.). *Şecere-i Terakime Türklerin Soy Kütüğü*. yyy: Tercüman Yayınları, ty.

EDITORIAL PRINCIPLES

1. Ataturk University Journal of Turkish Researches Institute (TAED) publishes scientific research on Turkey and the Turkish world. Beside their goal to generate, new approaches and viewpoints to the field publications in TAED will provide theoretical and methodical foundation for Turcology research. TAED is devoted to the publication of original articles on the utilization of knowledge on Turcology and Turcology studies at the international level.

2. TAED is published biannually in January, May and September. The articles are available in full-text at no charge at

<http://turkiyatjournal.com/Anasayfa.aspx>

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

3. In order for any submitted article to be published in TAED, it should not have been previously published or accepted to be published elsewhere. Articles previously presented at conferences or symposia may be accepted for publication by the Editorial Board if clearly indicated so beforehand.

4. The language of the journal is Turkish. However, articles written in other international auxiliary languages and Turkish dialects provided they are written in Latin alphabet.

5. All research articles submitted to TAED first undergo a review by the Editorial Board members for scanning and assessment of standard of the article. Based on the decision, the article will be forwarded to two subject experts for adjudication and quality improvisation. Two positive reports are required for the publication of the article. In case one report is negative while the other is favorable the article is send for adjudication by a third independent reviewer. TAED uses double-blind peer review. Submissions should be done via email to turkiyat@atauni.edu.tr

6. Issuable articles are put in line for publication however, the Editorial Board reserves the right to make changes in this line.

7. Authors are responsible for the content of their articles; the Editorial Board does not assume responsibility for the authors' views or statements. Once an article is accepted for publication the author agrees to transfer the exclusive copyright to Atatürk University Turcology Research Institute as the owner of TAED

8. Reproduction of any article in full requires prior written authorization by the Editorial Board of the journal; Reproduction in part is permitted provided that it is accompanied by reference to the journal and mention of the publisher.

WRITING RULES

1. Title: The Turkish title of the article should be immediately accompanied by the English. The title should consist of 12 words at most.

2. Name(s) of author(s) and author affiliation(s): Name(s) of author(s) should be written bold beneath the Turkish and English title.

Example:

ENG TITLE

TR TITLE

Mehmet ÖZ

Assoc. Prof. Dr., Ataturk University, Faculty of Letters, Department of History

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

example@atauni.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0000...

3. Abstract: Right after the author(s) name(s) the article should include an abstract respectively in Turkish and in English expressing the subject in 150-180 words. Both abstracts should include keywords.

4. Main Text: Articles should not exceed 10.000 words. The main text should be typed in Times New Roman in a font size of 10,5 pt. Page size 17 x 24 cm. The margins of the top should be 2 cm, bottom 2 cm, left 2 cm and right 2cm. The article should begin with an introduction indicating the major argument followed by supporting body paragraphs and a conclusion and/or recommendations section.

5. Section Headings: Main and sub-headings may be numbered if necessary, should be used to obtain the well-arranged flow of information.

6. Pictures, Maps and Figures: Pictures, tables and figures should not extend over the given margins. Documents should be enumerated. Pictures should be on highly contrasted photo papers.

7. Quotations: Quotations less than 5 lines must be written in the running text and be given opening and closing quotation mark. Longer quotations should be italic and appear in a single-spaced and 1 cm indented separate paragraph. Do not use footnotes. In-text citation principles should be applied, indicating

8. Works Cited: Should appear in an alphabetical order at the end of the main text. The Works Cited list should not include any works not actually cited in the article. Should there be more than work of the same author they should be listed according to their publication date. If two or more articles by the same author also have the same year, a distinguishing letter (a, b, c, etc.) is added.