

Kültür

Journal of Cultural Studies

Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2651-3145

Yıl: 2022 Sayı: 12 | dergipark.gov.tr/kulturder

Adem GÜRBÜZ
Ahmad Ezzati VAZİFEHKHAH
Ali Rıza ÖZDEMİR
Ayşe Arzu ARI
Doğukan Ali PAKER
Elif ÖKTEM
Erdi DEMİR
Fazıla Derya AGIŞ
Ferudun Hakan ÖZKAN
Gökhan DEMİR
Gökhan TOPAL
Hasan SAVAŞ
Mohammadreza VALİZADEH
Mustafa Uğur KARADENİZ
Naci İSPİR
Nagihan ÇETİN
Nurengiz GARAYEVA
Ömer KIRMIZI
Seher MAŞKARAOĞLU
Selahattin Eyyubi GÜLER
Semiha ALTIER
Yıldız DEVECİ BOZKUŞ
Zeynep AKARSLAN

KÜLTÜR
ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ

12



KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Cultural Studies

ISSN: 2651-3145 / e-ISSN: 2687-5241

Yıl/Year: 5, Sayı/Issue: 12
(Mart/March, 2022)

Yayıncı/Publisher

Mehmet Ali YOLCU

Baş Editör/Editor-in-chief

Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU

(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Eş Editörler/Co-Editors

Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Alan Editörleri/Section Editors

Felsefe, Din Bilimleri, Dinler Tarihi

Prof. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi, Türkiye)

Sosyoloji, Antropoloji, Kültürel Çalışmalar

Prof. Dr. Süheyla SARITAŞ (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)

Modern Türk Edebiyatı, Dünya Edebiyatları

Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Dilbilim, Türk Dili

Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi, Türkiye)

Tarih, Genel Türk Tarihi, Çin Kültürü ve Tarihi

Doç. Dr. H. İhsan ERKOÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Klasik Türk Edebiyatı, Osmanlı Araştırmaları, Doğu Dilleri ve Edebiyatları

Doç. Dr. Taner GÖK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Batı Dilleri ve Kültürleri, İngiliz Edebiyatı

Doç. Dr. Sercan H. BAĞLAMA (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Yayın Kurulu/Editorial Board

- Prof. Dr. Alfina SIBGATULLINA (Rusya Bilimler Akademisi, Rusya)
Prof. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Bülent BAYRAM (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan)
Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ozan YILMAZ (Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, Kırgızistan)
Prof. Dr. Seyfeddin RZASOY (Milli İlimler Akademisi, Azerbaycan)
Prof. Dr. Suzan CANHASI (Pristine Üniversitesi, Kosova)
Prof. Dr. Süheyla SARITAŞ (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Galina MIŠKINIENĖ (Vilnius Üniversitesi, Litvanya)
Doç. Dr. H. İhsan ERKOÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Rıza YILDIRIM (Bağımsız Araştırmacı, ABD)
Doç. Dr. Sercan H. BAĞLAMA (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Taner GÖK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Adil ÇELİK (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Curtis RUNSTEDLER (Eberhard Karls Universität Tübingen, Almanya)
Dr. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Aynur KOÇAK (Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Çetin PEKACAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet OKUR (Karadeniz Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Meral OZAN (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Metin KARADAĞ (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, KKTC)
Prof. Dr. Mustafa ÖNER (Ege Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Oktay YİVLİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Rafael CARPINTERO ORTEGA (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ (Ankara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Simon J. BRONNER (University of Wisconsin Milwaukee, ABD)
Prof. Dr. Violetta WRÓBLEWSKA (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Polonya)
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Nuran MALTA MUHAXHERİ (Pristine Üniversitesi, Kosova)
Doç. Dr. Serkan KÖSE (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Arya ARYAN (Eberhard Karls Universität Tübingen, Almanya)
Dr. Gülçin OKTAY ERKOÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Yabancı Dil Danışmanları/Foreign Language Advisors

Doç. Dr. Sercan Hamza BAĞLAMA, Dr. Gülçin OKTAY ERKOÇ

Redaksiyon ve Düzenleme/Editing and Proofreading

Doç. Dr. Serkan KÖSE, Cem MERİÇ

Sekreter/Secretary

Bahar Dilara SEMİZ

Baskı/Print

Ofis2005 Fotokopi ve Büro Makineleri San. Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Merkez Mah. YTÜ Kampüsü
Güngören/Esenler-İstanbul

İletişim/Contact

<https://dergipark.gov.tr/kulturder>
kulturarastirmalaridergisi@gmail.com
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Çanakkale
mehmetaliyolcu@gmail.com / 0505-5715444

İndeks Listesi/Index List

MLA (Modern Language Association), **ICI** (Index Copernicus International),
DRJI (Directory of Research Journals Indexing), **ESJI** (Eurasian Scientific
Journal Index), **SIS** (Scientific Indexing Services), **I2OR** (International Insti-
tute of Organized Research), **MIAR** (Matriz de Información para el Análisis
de Revistas), **BASE** (Bielefeld Academic Search Engine Universität Biele-
feld), **ULRICHSWEB**-Global Serials Directory, **Reserach Bib**-Academic Re-
source Index, **Cite Factor**-Academic Scientific Journals, **EuroPub**-Academic
and Scholarly Research Publication Center, **SCILIT**-Scientific Literature,
ASOS İndeks

Amaç: Kültür Araştırmaları Dergisi, “kültür” kavramını merkeze almak suretiyle kültüre farklı açılardan yaklaşan disiplinlerin araştırma alanına giren konularla ilgili güncel bilgi ve bulguların tartışılmasına katkıda bulunmayı; bilimsel ve etik ilkelerle uyumlu nitelikli bir akademik yayın platformu olmayı amaçlar. Dergi; kültürel süreçleri, metinleri, geleneksel yapıları ulusal çerçevelerin ve bölgesel önyargıların ötesinde yeniden düşünmeyi, eleştirel perspektifleri desteklemeyi benimser. Dergi, iyi teorize edilmiş ampirik araştırmalar, içerik açısından yenilikçi bakış açıları ile dar görüşlülüğün ve spekülatif bilgi üretiminin tehlikelerine karşı teorik ve metodolojik yenilikler için kritik bir alan sağlamayı hedefler.

Kapsam: Kültür Araştırmaları Dergisi’nde, folklor, dil, tarih, edebiyat, antropoloji, dinler tarihi, sosyoloji gibi kültür bilimleri ile ilgili araştırma veya derleme makaleleri, çeviriler, kitap inceleme yazıları, editöre mektup türünden çalışmalara yer verilir. Yazıların kültürel araştırmalara katkıda bulunması beklenir. Salt betimleyici, hipotezi iyi oluşturulmamış, özgünlüğü az olan makaleler tercih edilmezken; teorik tartışmalar içeren ve/veya disiplinlerarası yaklaşımlara sahip makalelere öncelik tanınır.



Kültür Araştırmaları Dergisi, mart, haziran, eylül ve aralık aylarında olmak üzere üçer aylık periyotlarla yılda dört kez yayınlanan bilimsel hakemli bir dergidir. Kültür Araştırmaları Dergisi’nde yayınlanan tüm yazıların hukukî açıdan, dil, bilim açısından sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları ise Kültür Araştırmaları Dergisi’ne aittir. Dergide yayınlanan yazıların yayın dili, Türkçe ve İngilizcedir. Dergi Creative Commons lisanslıdır ve Budapeşte Açık Erişim Politikasını uygulamaktadır. Kültür Araştırmaları Dergisi, Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirlenmiş uluslararası etik kurallara uymaktadır.



Kültür Araştırmaları Dergisi, Toplum ve Kültür Araştırmaları Derneği’nin maddi ve teknik desteğiyle basılmaktadır.



İÇİNDEKİLER / CONTENTS



Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Ömer KIRMIZI** 1
Dijital Kültür Ortamında Mizahın Yeni Bir Mecrası: Twitter'daki Anonim Hesaplar
A New Channel of Humor in the Digital Culture Environment: Anonymous Accounts on Twitter
- Nagihan ÇETİN** 18
Efsanelerin Ekonomik Kaynağa Dönüştürülmesi: Şahmeran Örneği
Using Legends as an Economic Resource: The Example of Shahmeran
- Semiha ALTIER** 30
Anadolu Türk Kültüründe Buğday/Başak ve Görsel Dile Aktarımı
Wheat/Spike in Anatolian Turkish Culture and its Transfer to Visual Language
- Yıldız DEVECİ BOZKUŞ, Selahattin Eyyubi GÜLER** 63
Urfa Tarihçesi ve Urfa'da Bulunmuş Ermenice Yazıtlar
History of Urfa and Armenian Inscriptions Found in Urfa
- Zeynep AKARSLAN** 89
Azerbaycan Cumhuriyeti'nde Siyasi Bir Muhacir: Abbas Bey Atamalı-beyov (1895-1971)
A Political Immigrant in the Republic of Azerbaijan: Abbas Bey Atamalibeyov (1895-1971)
- Mohammadreza VALİZADEH, Ahmad Ezzati VAZİFEKHAH** 104
Cross-Cultural Analysis and its Impact on Religious Interpretation
Kültürlerarası Analiz ve Dini Yorumlama Üzerindeki Etkisi
- Hasan SAVAŞ** 115
Mülkiyetin Kültürel Yansımaları Bağlamında Bedduaların Rolü Üzerine
On the Role of Curses in the Context of Cultural Reflections of Property
- Adem GÜRBÜZ** 133
Behçet Aysan Şiirinde Toplumcu Gerçekçi Ögeler
Social Realistic Elements in Behçet Aysan's Poetry

Seher MAŞKARAOĞLU	161
Kırım Tatar Çocuk Edebiyatından Bir İsim: Asan Çergeyev <i>A Crimean Tatar Author at Children's Literature: Asan Çergeyev</i>	
Ali Rıza ÖZDEMİR	174
Alevi-Bektaşî Yolunda İkrar Kavramının Kuramsal Çerçevesi <i>The Theoretical Framework of the Concept of Confession on the Alevi-Bektashi Path</i>	
Mustafa Uğur KARADENİZ	201
Klasik Türk Şiiri ve İshrâk Felsefesi <i>Classical Turkish Poetry and Ishraq Philosophy</i>	
Fazıla Derya AĞIŞ	220
Mother in Sephardic, Turkish, and Italian Proverbs and Idioms: Case of Online Blogs <i>Sefarad, Türk ve İtalyan Atasözleri ve Deyimlerinde Anne: Çevrimiçi Bloglar Örneği</i>	

Derleme Makaleleri / Review Articles

Gökhan TOPAL, Naci İSPİR	232
Kadim Tanrılardan Modern Tanrılara: 21. Yüzyıla Dair Mitolojik Bir Okuma <i>From Ancient Gods to Modern Gods: A Mythological Reading of the 21st Century</i>	
Ayşe Arzu ARI, Gökhan DEMİR	253
Matematiksel Modellemenin Kültürel Perspektifi: Etnomodelleme <i>Cultural Perspective of Mathematical Modelling: Ethnomodelling</i>	
Elif ÖKTEM	271
Gümüşhane İlinin Kültürel Turizm Potansiyeli <i>Cultural Tourism Potential of Gümüşhane Province</i>	
Nurengiz GARAYEVA	293
Sovyet Devri Azerbaycan Filmlerinde Bazı İslami Motiflerin ve Sufi Akımların Yansıtılması <i>Reflecting Some Islamic Motifs and Sufi Movements in Azerbaijani Films</i>	

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

Ferudun Hakan ÖZKAN	305
Nâbî'yi Anlamak yahut "Genç Edebiyat Araştırmacısının Yanlışları"na Zeyl <i>Understanding Nâbî or Addendum to "Mistakes of the Young Literary Researcher"</i>	
Doğukan Ali PAKER	331
Bir Edebiyat Durağı Küçükçekmece <i>A Literature Stop Küçükçekmece</i>	
Erdi DEMİR	341
Yengeçli Kuyu: Bir Yörüğün Toros Anıları <i>Crabbed Well: Taurus Memories of a Yörük</i>	
Yazar Rehberi	347

Saygıdeğer okurlar,

12 araştırma makalesi, 4 derleme makalesi, 3 kitap incelemesi içeren Kültür Araştırmaları Dergisi'nin 12. sayısı ile karşınızdayız. 2022'nin ilk sayısı olan elinizdeki bu sayıda folklor, tarih, edebiyat, sanat tarihi, çeviribilim, kent araştırmaları, kültürel araştırmalar ile ilgili olarak 2 İngilizce, 14 Türkçe makaleye yer verdik. Bu sayımızda 3 kitap eleştirisi/inceleme de bulunuyor. Keyifle okuyacağınızı umuyoruz.

Aralık 2021'de çıkan 11. sayımız ile ilgili oldukça olumlu geri dönüşler aldık. Bu da dergimizin editörleri olarak bizleri daha iyi işler yapmak için motive ediyor. Her zaman ifade ettiğimiz gibi, şeffaflıkla ve etik ilkeler çerçevesinde dergimizin yayın kalitesini artırmak, akademik yayıncılıkta çitayı daha yukarılara taşımak öncelikli hedeflerimizdendir.

Bu sayının hazırlanmasında gönüllü olarak değerli vakitlerini ayıran editörlerimize, sekreteryamıza, yabancı dil danışmanlarımıza, redaksiyon-düzenleme ekibimize, yayın ve danışma kurullarımızın değerli üyelerine minnettarız. Bu sayıda yazısı olan 23 yazarımıza; bu periyotta kabul edilen ve reddedilen makaleler için hakemlik yapan 51 hakem hocamıza ayrı ayrı teşekkür ediyoruz. Ayrıca dergimizin basım maliyetleri ve diğer giderlerini üstlenen Toplum ve Kültür Araştırmaları Derneği ile Paradigma Akademi Yayınlarına da bilimsel bilginin yayılmasına katkıda buldukları için teşekkür ediyoruz. Haziran 2022'de yayımlanacak olan 13. sayıda buluşmak dileğiyle...

Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU

Baş Editör

Mart 2022



DİJİTAL KÜLTÜR ORTAMINDA MİZAHIN YENİ BİR MECRASI: TWITTER'DAKİ ANONİM HESAPLAR

A New Channel of Humor in the Digital Culture Environment: Anonymous Accounts on Twitter

Ömer KIRMIZI*

ÖZ

İnsanın hayatına olumlu enerji katan duygulardan biri olan gülme, tarih boyunca çeşitli açılardan ele alınmış ve birçok araştırmaya konu olmuştur. Türk kültür hayatında mizah sözlü ve yazılı olarak fıkra, hiciv, şaka, espri, nükte, komik, ironi vb. adlarla somutlaşmış; gündelik hayatın ayrılmaz parçası olarak insan ilişkilerinde var olagelmıştır. Üretim ve tüketim bağlamı dikkate alındığında sürdürülebilir olması insanla buluşmasına bağlı olan mizahın günümüzde yeni mecralarda, yeni ifade biçimleriyle işlevselliğini devam ettirdiği görülmektedir. Bu çalışmada elektronik kültür ortamının devreye girmesiyle beraber mizahın yeni bir ifade zemini olan Twitter'daki anonim hesapların tweetleri mizah teorileri bağlamında ele alınmıştır. Elektronik bağlam, mizah ürünlerine yeni bir yaratım ve aktarım imkânı sağlamanın yanı sıra onları biçim ve içerik bakımından da dönüştürmüştür. Bu bağlamda Twitter'daki mizah anlayışı yeni neslin "hız ve özetleme" olarak tarif edilen anlatı tarzına uygun metinlerden oluşmaktadır. İncelenen hesapların tweetlerinde anonim olmanın verdiği rahatlıkla her türden aşırılığın sergilendiği, küfür ve argonun sıradan bir ifade tarzı olarak geniş bir biçimde kullanıldığı görülmüştür. Dijital kültür ortamının sağladığı anında etkileşim özelliği sayesinde hızlı yayılan bu tweetler milyonlarca insana ulaşmaktadır. Türk kültür hayatının renkli alanlarından biri olan mizah ve mizaha bağlı ürünlerin farklı görünümlemlerle yaratıldığı ve yayıldığı bir mecra olan sosyal medya, kültür bilimcilere yeni araştırmaların kapılarını aralamaktadır. Bu çalışmada incelenen anonim hesapların tweetlerinden hareketle değişen mizah anlayışının güncel durumu ortaya konulmaktadır.

Anahtar Sözcükler: mizah, gülme, mizah kuramları, sosyal medya, Twitter.

ABSTRACT

The act of laughing, which is one of the positive feelings in human life, has been discussed from various aspects throughout history and also it has been a topic for a

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Mersin/Türkiye. E-posta: omerkrnz@hotmail.com. ORCID: 0000-0003-3393-6043.

lot of research. In Turkish cultural experience, humor has been used in forms of anecdotes, satire, jokes, wit, humor, irony etc. and it has existed in human relations as a natural part of daily life. The existence of humor, considering the context of its generation and usage, can only be maintained thanks to relations among people, and it has been still functional in new forms of expressions in recent channels. In this study, the tweets of anonymous accounts on Twitter, which is a new expression platform of humor after wide use of the virtual culture environment, are discussed in the context of humor theories. Social media have transformed the ways of humor in terms of form and content as well as providing a new opportunity for creation and transmission. In this context, the sense of humor on Twitter consists of texts suitable for the declaration style of the new generation which can be described as “speed and compression”. In the tweets of the analyzed accounts, a massive amount of extremism and extensive use of slang and swear words were observed relating to the comfort of being anonymous. Thanks to the instant interaction feature, these tweets reach millions of people spreading rapidly in this digital environment. Social media is one of the most colorful platforms of Turkish cultural life and humor is processed and spread with different shapes. So, cultural studies researchers study on it. On the basis of the tweets of these accounts analyzed in this research, the current state of the changing sense of humor is put forth.

Keywords: humor, laugh, theories of humor, social media, Twitter.

Giriş

Bir insan davranışı olarak gülme, mizahın somut bir yansıması ve insanlığın geçmişten bugüne en önemli tüketim unsurlarından biri olmuştur. Antik Çağ’dan günümüze “İnsan nelere, niçin güler?” sorusu eşliğinde tartışılan gülme, aslında mizah kavramıyla ilişkilidir. Gülmeyi ortaya çıkaran fizyolojik ve psikolojik birçok etken bulunmaktadır. Ruh hallerinde meydana gelen ani değişiklikler, aykırılıklar, abartmalar vb. bunlar arasında sıralanabilir.

Mizaha bağlı gülmeyi oluşturan durumlar coğrafyaya, tarihe ve kültürel farklılıklara bağlı olarak değişmektedir. Geçmişte sözlü ve yazılı kültür ortamlarında şaka, espri, nükte, hiciv, ironi gibi adlarla değerlendirilen mizah türleri; elektronik kültür ortamının devreye girmesiyle yapılarında büyük değişimler geçirmiştir. Dijital kültür ortamı, mizahın yeni bir mecrası olmanın yanı sıra mizah kültüründeki değişim ve dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Bu değişimin en somut göstergeleri hız ve özetlemedir. Halk anlatıları içerisinde en kısa türlerden biri olarak değerlendirebileceğimiz fıkralar dahi dijital kültürle büyüyen yeni nesiller için tahammül edilemez uzunluktadır.

Bu çalışmanın yazım sürecinde dijital saha olarak kabul edilebilecek olan Google arama motoruna 09.09.2021 tarihinde bazı terimler yazılmış ve çeşitli verilere ulaşılmıştır. Bu kapsamda yapılan taramada “komik” sözcüğü ile ilgili 105 milyon, “komedi” sözcüğü ile ilgili 37 milyon 300 bin, “fıkra” sözcüğü ile ilgili 12 milyon 200 bin, “espri” sözcüğü ile ilgili 7 milyon 200 bin veriye ulaşılmıştır. Gençler arasında gülmeyi tetikleyen ve diğerlerine nazaran yeni bir kavram olarak kabul edilen “kontra mizah” ile ilgili 39 bin veriye ulaşılmıştır. Bu veriler mizahın insan yaşamında önemli bir tüketim unsuru olduğunu göstermekte, sanal kültür bağlamında mizah ve ilişkili kavramların etkileşim düzeyinin yüksek olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekmektedir.

Henüz 1960’lı yıllarda McLuhan’ın “küresel köy” olarak adlandırdığı yeni dünya düzeni 21. yüzyılda sosyal medya kavramı ile bambaşka bir noktaya ulaşmıştır. İnsanoğlunun iletişim serüveni için dönüm noktası, web 2.0 teknolojisinin ortaya çıkışı olmuştur. İletişimde etkileşim unsurunun devreye girmesinin yanı sıra kullanıcı tabanlı medya ortamında kişiler aynı zamanda medya üreticisi haline gelmiştir. Kendisine sunulanın salt tüketicisi olan birey, sosyal medya ile hem üreten hem de tüketen olmaya başlamıştır. Facebook, Twitter, Instagram, Youtube, Vine, Periscope gibi sosyal medya ortamları ile kullanıcılar kendi medyalarını oluşturmuş, hatta kendi profil sayfalarıyla sadece kendilerine ait olan bir dünya var etmiştir (akt. Kırık ve Saltık, 2017: 100).

Bu çalışmada sosyal paylaşım ağı Twitter’den derlediğimiz bazı anonim hesapların tweetleri mizah teorileri bağlamında değerlendirilmiştir. Bu hesaplar gerçek kişiler tarafından yönetilmekle beraber hesapların kullandığı takma adlar ile alıntılardıkları tweetlerin yine takma ad kullanan kişiler tarafından atılması, ortaya çıkan tweeti anonimleştirmektedir. Mizah teorileri gülme eyleminin fizyolojik, psikolojik ve sosyal yönleri ele almaktadır. Günümüzde gülme eylemine yönelik yeni çalışmalar yapılmakla beraber bu konuyla ilgili araştırmalar yapan Morreal’in (1997) çalışması önem arz etmektedir. Bu kapsamda çalışmada söz konusu tweetler “üstünlük teorisi”, “uyumsuzluk teorisi” ve “rahatlama teorisi” bağlamında değerlendirilmiştir.

Bu çalışma için tweetleri incelenen hesaplar “Valla Bu OÇ Güldürdü”, “Z Kuşağı Terörü”, “AzBilinenEfsaneDuyarlar”, “nerde o eski tivitler”, “Kapak Sesi Geldi”, “alternatif mizah”, “ben bu internete para ödüyorum”, “At, Avrat, Mention”, “hic etik değil”, “Los Adanas” hesaplarından oluşmaktadır. İncelenen hesapların anonim olması, işitsel ve görsel paylaşımlarda, yorumlarda, anekdotlarda, yazı ya da görsel altı yorumlarda hesap sahibine

sınırsız bir özgürlük tanımaktadır. Bu çerçevede hareket eden anonim hesapların paylaşımları on binlerce beğeni almakta, binlerce kez yeniden paylaşılmaktadır. Twitter’da paylaşımın bir çarpan etkisi yarattığı düşünüldüğünde güldürmeyi hedefleyen bir paylaşımın milyonlarca insana ulaştığı görülmektedir. Takipçi sayıları milyonlara yaklaşan bu hesapların, gülmeyi amaçlayan sosyal medya kullanıcılarının uğrak yeri olduğu söylenebilir.

1. Kavramlar Dünyası

21. yüzyıl, teknolojik gelişmelerin baş döndürücü bir hızla gerçekleştiği ve buna bağlı olarak birçok yeni kavramın üretildiği bir zaman dilimidir. Bilişim teknolojileri ve dijital kültür alanında üretilen bu yeni kavramlar artmaktadır. İşitsel bir araç olarak radyo ile hem işitsel hem görsel bir iletişim ve eğlence aracı olan televizyon, internet tabanlı sanal kültürün ortaya çıkışı ile beraber eski önemini yitirmeye başlamıştır. Ülkemizde yayın hayatına başladığı dönemlerle kıyaslandığında televizyonun yeni nesiller için eski albenisini kaybettiği söylenebilir. Özellikle internet tabanlı sosyal medya ağlarının devreye girmesiyle bireylerin yalnızken sosyalleştikleri; birbirlerinden haberdar oldukları, beğeni ve yorumlarla paylaşımında buldukları sosyal ağlar da çeşitlenmiştir.

Bu çalışmada, sanal saha olarak kabul edilen sosyal ağlardan Twitter’daki anonim hesapların mesajları incelenmiştir. Bu bağlamda çalışmaya konu olan Twitter’a dair bazı kavramların anlamını vermek yerinde olacaktır:

Twitter: Önceleri 140 karakterden oluşan, tweet adı verilen mesajların paylaşıldığı ve paylaşılan bu mesajların başkaları tarafından okunabildiği bir blog servsidir. Twitter yönetimi 2017 yılında aldığı bir kararla kullanıcıların kendilerini daha rahat ifade etmeleri için karakter sayısını 280’e çıkarmıştır. Twitter kullanıcıları genel olarak gündemi takip etme, düşüncelerini arkadaşlarıyla paylaşma, gelişmelerden haberdar olma, reklam gibi amaçlarla Twitter’ı kullanmaktadır. Kişilerin paylaştığı mesajlar zaman tüneline arkadaşları tarafından görülebilmektedir.

Twitter’ın sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel ve gündelik hayat üzerinde birçok etkisi vardır. Örneğin 2020 yılında yapılan başkanlık seçimlerinde, ABD başkanı ve başkan adayı D. Trump’ın attığı tweetlerden dolayı Twitter yönetimi, bu hesabını önce geçici olarak daha sonra da kalıcı olarak askıya almıştır (URL-1). Dünyanın “süper gücü” olarak kabul edilen bir ülkenin devlet başkanının seçmenlerine ulaşmak, onları örgütlemek ve propagandasını yapmak için Twitter’ın etki gücünden yararlanmaya çalışması dikkate değerdir.

Hastag (Etiket): Twitter ortamında gündem olan bir konunun kullanıcılar tarafından ortak bir başlık altında takip edilmesidir. Bir konunun veya başlığın takibini kolaylaştırmak için o konunun başına “#” işareti getirilerek hastag oluşturulur. Böylece takipçiler kategorik olarak o konuyla ilgili atılan mesajları takip edebilirler.

Retweet: Twitter’da başkaları tarafından paylaşılan ancak kişinin kendisinin de paylaşmak istediği ve böylece zaman tüneline göre görünüş mesajlar oluşturduğu bir yöntemdir. Retweet, tweet sahibinin orijinal paylaşımına sadık kalınarak yapılır.

Follow (Takip Etme): Twitter’da hesabı olan bir kişinin başkasını takip etme özelliğidir. Bu durum Facebook gibi diğer sosyal ağlardaki takipleşme veya arkadaş olma durumundan farklıdır. Takip ettiğiniz bir hesabın paylaştığı mesajları görebilirsiniz ancak o kişi sizi takip etmiyorsa sizin mesajlarınızı göremez.

Mention: Twitter’da “bahsedener” anlamına gelen mention, mesaj gönderilecek kişinin hesap adının başına “@” işareti getirilerek ve herkesin göreceği şekilde paylaşım yapmaktır.

Direct Message (DM): Twitter’daki hesapların sadece kendilerinin ve mesaj gönderdikleri kişinin görebileceği mesajları paylaştıkları bölümdür.

Favori: Twitter’da beğenmek anlamına gelen favori, paylaşılan içeriğin altındaki kalp işaretine tıklayarak gerçekleştirilir.

TT: İngilizcede “trending topics” kelimelerinin ilk harfleriyle oluşturulan TT, Twitter’da en çok konuşulan konuları ifade eder. Kişiselleştirilebilir özelliği olduğundan ilgi duyulan konu, yer veya kişiye göre daraltılabilir.

Yanıtla: Bir başkasının tweetine verilen cevaplar bu bölüme yazılır. Yanıtla bölümü akışta takipçiler tarafından görülebilir.

2. Mizah Teorileri Açısından Anonim Hesapların Tweetleri

“İnsan neden güler?” sorusuna çeşitli araştırmacıların verdiği cevaplar, gülme kuramlarını doğurmuştur. Belirgin olarak Eflatun’dan bu yana aranan bu cevap, 21. yüzyılda dahi bulunamamış; bütün gülme durumlarını açıklayan tek bir kurama ulaşılamamıştır. Ancak üç geleneksel kuramın çatısında ileri sürülen görüşlerle bu mevzuda epey mesafe kat edilmiştir (Usta, 2009: 82). Gülme kuramları, gülme kavramını bütün yönleriyle açıklayamamıştır. Gülmenin üstünlük duygusu, toplumsal uyumsuzluklar gülme kavramının sadece bazı noktalarını aydınlatmıştır (Apaydın, 2007: 323).

Bu çalışmada da elektronik kültür ortamının metinleri olan Twitter mesajları mizah teorileri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Yapı ve içerik olarak fıkra, anekdot gibi anlatı metinlerinden farklı olan anonim hesapların tweetleri, yeni neslin mizah anlayışını yansıtması bakımından da önem arz etmektedir. Anonim hesaplara ait tweetlerin mizah teorileri açısından incelenmesine geçmeden önce sanal âlemdeki tüketim nesnesi olan mizah unsurlarına ve bunların tüketicilerine değinmek yerinde olacaktır.

Sanal bir ağ olan Twitter, verilere ulaşmada ve karşılıklı etkileşimde yeni bir çığır açmıştır. Özellikle gülmeyi amaçlayan paylaşımların binlerce kez retweet edilmesi, yüz binlerce beğeni alması buradaki etkileşimin boyutlarını göstermesi açısından dikkate değerdir. İnsanlar bu mecrada beğenilmek, yorum almak ve paylaşımlarının başkaları tarafından tekrar paylaşılması için gerçek kimlikleriyle ifade edemeyecekleri düşüncelerini kullanmakta, her türden aşırılığı göstermektedirler. Özellikle anonim kimliğe sahip olmaları bu paylaşımların sınırlarını genişletmekte ve insanlara bastırılmış duygularını bir yaratım alanı olan Twitter’da ifade etme imkânı sunmaktadır. Bu hesaplar tarafından atılan tweetlerde “ironi, laf sokma, argo, kontra mizah, karikatür, anekdot” gibi gülmeye zemin hazırlayan durumlar verilmektedir.

Twitter’daki anonim hesapların attığı tweetlerde argo ve küfür başlıca ifade biçimleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Argo ve cinselliğin mizahın çeşnileri ve temel kaynakları olduğu genel varsayımı dikkate alındığında sanal mizahın da farklı olması beklenmemelidir (Özdemir, 2017: 277). Yüz yüze olmama ve anonimlik, insanların bastırılmış duygularını açığa çıkarmaya ortam hazırlamakta, saldırgan bir mizahı ve her şeyden komiği çıkarma eğilimini tetiklemektedir. Bu hesapların tweetlerinde zaman zaman dinî inanış, etnik köken, memleket vb. aidiyet unsurları üzerinden saldırgan paylaşımlar yapılabilmektedir.

İncelediğimiz hesapların tweetlerinin yapısı gereği kısa olmaları yeni neslin hızlı tüketimi esas alan “kısaltma, eksiltme ve özetleme çağı”na (Özdemir, 2017: 291) uygundur. Gerek karakter kullanımının sınırlı olması gerekse de haber kaynağındaki akış takibini kolaylaştırdığı için takipçilere kısa ve öz olanı sunma revaçtadır.

Günümüzde yeni medya teknolojilerinin sağladığı hizmetlerden biri de anında etkileşimdir. Hazırlanan bir içerikle ilgili aynı anda yüzlerce yorum eklenebilmektedir. Yine içerik bir çeşit onaylama biçimi olarak beğenilmekte ya da yorum eklenerek paylaşılmaktadır. Bu etkileşimler, gruplar, etkinlikler,

beğeniler, paylaşımlar, yorumlar bağlamında bir sosyal medya cemaati oluşturmuştur (Özdemir, 2020: 111).

İnsanlık tarihi boyunca üzerinde kafa yorulan konulardan biri olan gülmenin çok çeşitli sebeplerden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Gülme; gündelik hayatın sıradanlıklarının anlamlı hale gelmesi, eğlencenin fizikî belirtisi, hayattaki baskı ve zorluklara tepki, uyumsuzluklarla alay etme, aşığılama, eleştirme vb. duygu ve davranışlarla açıklanabilir. Bu itibarla gülmenin farklı sebeplerinden hareketle zaman içerisinde felsefî, psikolojik, edebî mizah teorileri ortaya çıkmıştır (Çetin, 2016: 158).

Anonim hesapların tweetleri incelendiğinde en çok üstünlük ve uyumsuzluk teorisinin bu mecrada işlevsel olduğu görülecektir. Twitter'daki bir metne verilen cevabın kişiye yaşattığı üstünlük duygusu ya da alışılagelmiş ve zihin tarafından “normal” olarak kodlanmış bir durumun aksinin yaşanmasını ifade eden tweetler sosyal medyada en çok beğeni alan paylaşımların başında gelmektedir.

2.1. Üstünlük Teorisine Göre Anonim Hesapların Tweetleri

En eski ve hâlâ en yaygın gülme kuramı, “gülmenin bir kişinin diğer insanlar üzerindeki üstünlük duygularının bir ifadesi” olduğudur (Morreal, 1997: 8). Platon ve Aristoteles tarafından temellendirilen ve kendilerinden sonraki Hobbes, Konrad Lorenz, Anthony Ludovici (Morreal, 1997: 10-12) gibi düşünürler üzerinde etkili olan bu kuramın temelinde rakibi saf dışı bırakmaktan duyulan keyif, bir başkasını dezavantajlı duruma getirmenin verdiği haz, öteki 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 (Öğüt Eker, 2014: 140).

Üstünlük kuramı insanın kendisini daha üstün ve değerli vasıflara sahip olduğunu düşünmesi esası üzerine kuruludur. İnsanlar başkalarındaki kusurların ve talihsizliklerin kendisinde olmadığını düşünerek mutlu olurlar. Bunun neticesinde de kendilerini daha üstün görerek kusurlu olduğunu düşündükleri insanları eleştirirler ve bunu mizahi bir dille ifade ederler (Tarhan, 2017: 197). Üstünlük teorisine göre muhatabını geçmek için zekâ ve algıya dayalı oluşturulan mizah ürünlerinde gülme sebebi üstünlük duygusuna bağlanmıştır. Mensup olduğu etnik köken, din, mezhep, meşrep, cinsiyet, meslek vb. gibi farklılıklar açısından karşısındakinin zayıflığını vurgulayan kişilerin mizah amaçlı anlatıları da üstünlük kuramına göre incelenir (Durbilmez, 2019: 167-168).

Aşağıda, önceki bölümlerde ismi verilen Twitter'daki anonim hesapların tweetlerinden üstünlük teorisi bağlamında değerlendirilebilecek örnekler verilmiştir.



Görsel 1. Bk. (URL-2).



Görsel 2. Bk. (URL-3).

Görsel 1'de, her yıl kutlanan Kurban Bayramı ve bir bayram ritüeli olan kurban kesiminin yol açtığı görüntüler üzerinden eleştirel bir tweet atılmıştır. Tweetteki görüntüde kurban eti parçalayan insanlar görülmekte ve bu durum tweet kullanıcısı tarafından “Eğer kurbanı steril ortamda para vererek başkalarına kestirecek paran yoksa fakirsindir. Fakirsen de kurban alma.” cümleleriyle eleştirilmektedir. Ancak buna verilen cevapta kullanıcı, ortamın son derece steril olduğunu, yerlerde muşambaların serildiğini ve bunun ötesindeki hijyen arayışının kurbanı bir hastanede ameliyatla kesme olacağını ironik bir şekilde ifade etmiştir. Bunun taşı gediğine koyma kabilinden yerinde bir cevap olduğu paylaşımın yaklaşık 13 bin kişi tarafından beğenilmesi ve yüzlerce kişi tarafından kendi duvarlarında paylaşılmasıyla anlaşılmaktadır. Bu denli bir beğeni ve yeniden paylaşım kullanıcısının muhatabını mağlup ettiği ve kendisine bir zafer yaşattığı şeklinde de değerlendirilebilir.

Görsel 2'de ise Covid-19 tedbirleri kapsamında Suriye futbol ligindeki maçların seyircisiz oynanacağına dair bir haber metni verilmektedir. Bu tweete verilen cevapta ise ülkemizde sığınmacı konumundaki yaklaşık 5 milyon Suriyeliye göndermede bulunularak seyircilerin ülkemizde olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla maçların seyircisiz oynanmasının anormal değil normal bir durum olduğu belirtilmiştir. Bunun da yaklaşık 19 bin kişi tarafından beğenilmesi, cevabın haber metninden üstünlüğüne işarettir.



Görsel 3. Bk. (URL-4).



Görsel 4. Bk. (URL-5).

Görsel 3'te Türkiye'nin önde gelen zengin medya patronlarından biriyle yaptığı evlilik sayesinde şöhrete kavuşan kişinin Mısırlı bir milyarder olduğu iddia edilen sevgilisinin kendisine aldığı hediye haberleştirilmiştir. Eski eşinden aldığı nafaka miktarı ve harcamalarıyla sık sık magazin gündemine gelen şahsa alınan hediyenin değeri oldukça yüksektir. Bu durum Twitter kullanıcısı tarafından tarihi bir kişiliğe atıfla gönül ilişkisinin bir sömürü aracına dönüştürüldüğü şeklinde yorumlanmıştır. Bu cevabın haber metninden dört kat fazla beğeni alması onu kamuoyu nezdinde üstün kılmıştır.

Görsel 4'te ise artık bir şehir efsanesine dönüşen “dünyayı yöneten gizli güçler” ifadesi tiye alınmıştır. Twitter kullanıcısı, eniştesine göre dünyayı yöneten beş büyük aile olduğunu ve bunların kendilerini gizlediğini ifade etmiş ancak kendilerini gizleyen bu ailelerin eniştesine yakalanmalarının ironik bir çelişki olduğunu ifade etmiştir. Böylece eniştesinin düştüğü durum, kendisine bir üstünlük sağlamıştır. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere üstünlük teorisinin merkezinde kişinin kendisini diğer insanlarla veya kendisinin daha önceki durumuyla kıyaslaması sonucu hissettiği memnuniyet ya da muhatabını mağlup etmenin yaşadığı sevinç vardır. Bireyin kendisini başkalarıyla kıyaslayıp kendisini üstün görmesi ve içten içe bu duruma sevinmesi beraberinde mutluluğu ve gülmeyi getirmiştir.

2.2. Uyumsuzluk Teorisine Göre Anonim Hesapların Tweetleri

Mizah teorilerinden ikincisi olan uyumsuzluk, gülmenin bilişsel yanıyla ilgilidir. Bu teoriye göre kişiler, nesnelere veya olaylar çeşitli özellikleri itibarı ile zihinde kodlanmıştır. Kişilerin, nesnelere ya da olayların bu kodların oluşturduğu kural ve beklentilere uygun olması beklenir. Zihindeki kalıpların dışına çıkma, beklenmedik veya olağandışı bir durum gülmeye neden olmaktadır. Örneğin yetişkin bir insanın yemek yerken el ve göz koordinasyonu

nunu sağlamış olması beklenir. İnsan zihni bunu kodlamış ve bu duruma uygun bir beklenti içindedir. Ancak yetişkin bir insanın yemek yerken yemeği üzerine dökmesi, beklenilenin aksine bir durumdur ve zihinsel birikimi tersine çevirir. Böyle bir durum gülmeye zemin hazırlar.

Uyumsuzluk kuramına göre yeryüzünde canlı-cansız bütün varlıklar, belirli bir sistemin parçalarıdır. Bu sistemde yer alan her kavram-olay-varlığın, sebebi bilinen ya da bilinmeyen özellikleri vardır. Anlatan-yaşanan olayı dinleyen-yaşayan kişinin belleği, daha önceki birikimlerine istinaden belli bir beklenti içine girer. Belleğin standart beklentisi dışında ortaya çıkan farklı algılamaya ise, kişideki psikolojik mekanizmayı harekete geçirerek şaşkınlığa ve şaşkınlığın bir göstergesi olan gülmeye yol açar (Öğüt Eker, 2014: 138).

Uyumsuzluk kuramının temelinde Aristo'nun insanların belli bir beklenti içindeyken beklenmedik başka bir sonuçla karşılaşmalarının gülme eylemini ortaya çıkardığı düşüncesi yatmaktadır. Pascal bu durumu "Kişiyi, umduğuyula bulduğu arasındaki şaşırtıcı orantısızlıktan başka hiçbir şey daha fazla güldürmez." (Morreal, 1997: 24-25) şeklinde ifade eder.

Uyumsuzluk kuramı da gülmenin bir bölümünü izah etmektedir, şüphesiz bütün gülme durumlarını açıklayabilecek yetkinlikte bir kuram değildir. Trafik kazaları, yangınlar, depremler de uyumsuz durumlardır ancak bu uyumsuzluklarda sağlıklı olan bir insan gülmemektedir, gülme duygusunun yerine başka duygulara kapılmaktadır (Şahin, 2010: 262).

Aşağıdaki tweetler uyumsuzluk teorisi bağlamında anonim hesapların attığı tweetlere örnek olarak gösterilebilir.



Görsel 5. Bk. (URL-6).



Görsel 6. Bk. (URL-7).

Yukarıda Görsel 5'te verilen tweetteki ilk cümlelerde bir final maçı için yüksek bir meblağa alınan bilet tarihi ile bileti alan kişinin nikâh tarihinin

aynı zaman dilimine denk gelmesinden bahsedilmektedir. Devamında, gidebilecek olan varsa kişinin kendi yerine gidebilecek birini göndermeyi istediği ifade edilmektedir. Tweet buraya kadar olağan bir talep hissi uyandırmaktadır. Ancak son cümlede damadın nikâha gitmektense maça gitmeyi tercih ettiği ifade edilmekte ve yerine nikâha gidecek birini aradığı anlaşılmaktadır. Bu beklenmeyen talep hayatın olağan akışına tezat oluşturmakta ve okuyucuyu gülmeye sevk etmektedir.

Görsel 6'da ise hayali bir diyalog üzerinden şehir içi taşımacılığı yapan minibüs şoförlerinin müşteri kapma halleri karikatürize edilmiştir. Farklı şehirlerde de olsa dolmuş şoförleri daha fazla yolcu almak için çeşitli yöntemler kullanırlar. Bunlardan biri de yolcuyu gideceği yerin en yakınına götüreceğini söylemedir. Tweette de hayali bir diyalog üzerinden yolcunun gideceği yerin çok uzağında bırakıldığı akıştan anlaşılmaktadır. Özellikle bir yere gelen yabancıların günlük hayatta zaman zaman yaşadıkları bu durum tweetin sonunda abartılı bir şekilde ele alınmış ve bu beklenmedik uyumsuz son okuyucuyu güldürmüştür.



Görsel 7. Bk. (URL-8).



Görsel 8. Bk. (URL-9).

Görsel 7'de ise 2017 yılında KHK ile yasaklanan izdivaç programlarındaki duygu geçişleri ele alınmıştır. Bu tip programlardaki kurgulanmış gerçeklik ani duygu değişimlerinden kendini ele vermektedir. Program katılımcılarının, çoğu zaman sunucunun yönlendirmesiyle, acı bir olaydan komik bir atmosfere hızlı geçişi ve duruma kolayca adapte olabilmeleri bu tweette uyumsuzluk olarak ele alınmış ve bu görsel okuyucuyu güldürmüştür.

Görsel 8'deki tweette de görselde verilen kişi ve bu kişinin eylemi arasındaki uyumsuzluk gülmeye eylemini tetiklemiştir. Görselde ünlü bir TV dizisinde baba rolünü canlandıran aktör görülmektedir. Bu kişi dizide ney çalan, huzur veren dingin haliyle olgun bir karakteri canlandırır. İnsanlara sürekli

doğruluğu ve iyiliği telkin eder, dizide anlattığı hikâyelerle kusursuz bir insan portresi çizer. Ancak diziden alınan yukarıdaki görselde onun emniyet kemeri takmadığı anlaşılmaktadır. Twitter kullanıcısı, bu durumun dizi karakterinin zihinlerde oluşturduğu dünyaya aykırı ve beklentilere uymayan bir durum olduğunu ifade etmiştir.

Örnek olarak verilen tweetlerde görüldüğü gibi belli bir beklenti içindeyken beklenmeyen bir durumla karşılaşma, uyuşmazlık ve şaşkınlığı beraberinde getirmektedir. Bireylerin zihinlerinde oluşturduğu dünyaya aykırılık gösteren bu durumlar gülmeyi tetiklemektedir.

2.3. Rahatlama Teorisine Göre Anonim Hesapların Tweetleri

Bu çalışma çerçevesinde ele alacağımız üçüncü mizah teorisi, gülmenin fizyolojik yönü üzerine yoğunlaşan ve “psikanalitik kuram” olarak da bilinen rahatlama kuramıdır. Buna göre bireyin toplumda uyması gereken kurallardan ötürü bastırılmış ve birikmiş enerjinin boşalımı ile gülme eylemi gerçekleşir. Gülmenin rahatlatıcı etkisi sonucunda insandaki sinirsel gerilim boşalır.

Sosyal hayattaki pek çok kısıtlayıcı, yasaklayıcı tutum, insan üzerinde ister istemez baskı oluşturmakta ve bu baskı da belli ölçüde enerji birikimine sebep olmaktadır. Cinsellikle ilgili yasaklar, günlük hayatta bireylerin istemeseler de yapmak zorunda oldukları davranışlar, uymak zorunda kaldıkları kurallar vb. daha pek çok husus, insanda tepkiyi ifade eden bir enerji birikimine yol açmaktadır. Uygun şartların oluşması neticesinde ortaya çıkan bu enerji gülme sonucunu doğurmaktadır (Morreal, 1997: 34).

Fikret Türkmen beklenmeyen bir şeyden kaynaklanan şaşırma, ızdırap verici ve tehlikeli bir şeyin ortadan kalkması, bir huzursuzluktan kurtulma, birdenbire eğlenceli bir ruh haline girme gibi durumların insanı güldürebileceğini ifade eder. Gregory bu durumları sistemleştirerek hepsinde rahatlama unsurunun bulunduğunu ifade etmiştir. Bir mücadeleden galip çıkma, düşmanın etkisizliğinin farkına varma, korku veya acıdan davranışlar üzerindeki sosyal sınırlardan kurtulma insanı rahatlatır. Sıkıntılı bir durumun aniden ortadan kalkması gülmeye zemin hazırlar (2013: 55-56).

Aşağıda anonim hesapların rahatlama teorisi bağlamında değerlendirilebileceğimiz tweetlerinden örnekler verilmiştir.



Görsel 9. Bk. (URL-10).



Görsel 10. Bk. (URL-11).

Görsel 9'da sağlıklı beslenme uğruna gösterilen aşırı hassasiyeti ele alan bir tweete yer verilmiştir. İnsanlar sağlıklı yaşam için zaman zaman rejim veya detoks adı altında kendilerini çeşitli tatlardan mahrum bırakmaktadır. Kilo verme veya kilo almama adına yapılan bu süreçte bireyler çeşitli sıkıntılar yaşamakta ancak bu durumu çevrelerine hissettirmemeye çalışmaktadır. Görsel 9'daki tweette bu durumun katlanılamayacak bir süreç olduğu ve aksi bir durumun sonuçlarına katlanmanın daha ehven olduğunu ifade eden tweet rahatlamaya sebep olmuştur. Kullanıcı, birçok kişide gerilime sebep olsa da itiraf edilemeyen bir gerçeği söyleyerek rahatlamıştır.

Görsel 10'daki tweette ise navigasyonun terminolojik ifadelerinden dolayı yaşanan kafa karışıklığına gösterilen bir tepki söz konusudur. Günlük hayatta daha sade kelimelerle yapılan yol tarifi, navigasyonda kullanılan terimlerle insanlar açısından bazen karmaşık hale gelmektedir. Tweette bu duruma tepki gösteren hesap sahibi bazı insanların sakladığı bu durumu açık yüreklilikle ifade etmiştir.



Görsel 11. Bk. (URL-12).



Görsel 12. Bk. (URL-13).

Görsel 11’de ise pahalılığın ölçüsüz bir şekilde yaşanmasına gösterilen bir tepki söz konusudur. Oyuncak fiyatlarındaki orantısız yükseliş, çelişkili durumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Oyuncak tavuk fiyatlarının gerçeğinden daha yüksek olması insanları rahatsız etmiş, bu da sinirsel bir gerginliğe neden olmuştur. Tweette bu duruma gösterilen ironik bir tepki gülmeyi ve beraberinde rahatlamayı getirmiştir.

Görsel 12’de ise Twitter kullanıcısı, ünlü yemek eleştirmeni Vedat Milor üzerinden şikâyetçi olduğu bir durumu ifade etmiştir. Vedat Milor’un yemek konusundaki donanımlı kimliği ve buna paralel kurduğu ilişki biçimine karşın kendisinin basit bir talebi kabul ettiremediği çevresine olan tepkisini bu tweette dile getiren kullanıcı gerginliğini bu kıyaslama yoluyla ifade etmiş ve rahatlamıştır.

Sonuç

Mizah, tarih boyunca her devrin şartlarına göre kendine uygun bir mecra bulmuş ve farklı formlarda karşımıza çıkmıştır. Geçmişte gerek sözlü gerekse de basılı olarak var olan mizah ürünleri, günümüzde farklı bir mecra olan internette farklı yapı ve içeriklerle işlevlerini yerine getirmektedir. Twitter, Facebook, Instagram, Line, Snapchat, Youtube gibi sosyal medya ortamlarının oluşumuna da zemin hazırlayan web 2.0 teknolojisinin ortaya çıkışı ile beraber iletişimde bir devrim yaşanmıştır. Dijital ağlar üzerinden farklı bir formda gelişen iletişim kanalları sayesinde sosyal cemaatler oluşmuş; bu cemaatlerin üyeleri takipleşmeyi, birbirlerinin paylaşımlarını yorumlamayı, beğenmeyi hayatlarının bir rutini haline getirmişlerdir.

Bu çalışmada günümüzde yaygın bir şekilde kullanılan sosyal medya ağı Twitter’daki anonim hesapların mesajları mizah kültürü ve mizah teorileri açısından incelenmiştir. Çalışmada özellikle anonim hesapların seçilmesi, bu hesap sahiplerinin gerçek kimlikleriyle dile getirmeye çekindikleri konuları bu mecrada herhangi bir kısıtlamaya maruz kalmadan ifade etmeleri sebebiyledir. Bu hesapların anonim olması ve yüz yüze olmama durumu beğenilmek, paylaşılmak ve yorum almak uğruna her türlü aşırılığa imkân sağlayan bir icra ortamını doğurmuştur. Bu nedenle anonim hesapların paylaşımlarında empati yerine kural dışılık beğenilerle teşvik edilmiş, saldırgan bir mizah ve her şeyden komiği çıkarmaya eğilimini tetiklemiştir. Anonim hesapların paylaşımlarında argo ve zaman zaman küfür de başlıca ifade biçimleri olarak dikkat çekmektedir. Bu durumun oluşmasında yüz yüze olmamanın verdiği rahatlık, empati yoksunluğu ve kanuni takibin zorluğu neden olarak gösterilebilir.

Twitter'daki anonim hesapların tweetleri incelendiğinde bu hesapların takipçi kitlelerinin uzun metinler yerine daha kısa ve özlü paylaşımları tercih ettikleri görülecektir. Halk anlatıları içerisinde en kısa türlerden olan fıkraları dahi tahammül edilmez uzunlukta gören yeni mizah anlayışı bunun yerine laf sokma, caps, iğneleme, karikatür, ironi gibi daha kısa ve görsele dayanan paylaşımları tercih etmektedir. Bu durum Twitter'da karakter sayısının sınırlı olmasının yanında bu çağın kısaltma, eksiltme ve özetleme çağı olması olgusuyla da ilgilidir. Dolayısıyla tweetlerin yapısının ve komiği ortaya çıkarılan unsurun bu çağın eğilim ve işleyişine uygun olduğu söylenebilir.

Türk kültür kodlarının birçoğunun görülebileceği mizah kültürü, zamanın şartlarına uygun olarak günümüzde internet tabanlı sanal ortamların etkisiyle kendini yenilemeye, form değiştirmeye ve yayılmaya devam etmektedir. Anında etkileşim sayesinde zaman ve mekân sınırlarını aşan paylaşımlar elektronik kültür ortamında milyonlarca insana anında ulaşmaktadır. İlgilerin, beğenilerin, eğilimlerin hızlı bir değişim yaşadığı çağımızda Türk mizah anlayışının da sürekli yeni form ve içerikler yönüyle değişim ve dönüşümün eşliğinde olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Apaydın, Mustafa (2007). "Tanzimat'tan Sonra Mizah ve Hiciv". *Türk Dünyası Edebiyatı Tarihi-3*. Ankara: KTB, 323-338.
- Durbilmez, Bayram (2019). "Mizahta Üstünlük Kuramı ve Kayseri Fıkraları". *Türk Edebiyatında Mizah Sempozyumu (13-15 Mayıs 2016)*. Ankara: TDK Yayınları, 155-167.
- Kırık, Ali Murat ve Saltık, Rabiya (2017). "Sosyal Medyanın Dijital Mizahı: İnternet Meme/Caps". *Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 12: 99-118.
- Morreall, John (1997). *Gülmeyi Ciddiye Almak*. Çev. Kubilay Aysevener ve Şenay Soyer. İstanbul: İris Yayıncılık.
- Öğüt Eker, Gülin (2014). *İnsan Kültür Mizah*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özdemir, Mehmet (2020). "Dijital Kültür ve Mizah Belleği". *Dijital Kültür-2*. Ed. Fatih Balcı. İstanbul: Arı Sanat, 91-123.
- Özdemir, Nebi (2017). *Kültür Bilimi ve Yönetimi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Şahin, Halil İbrahim (2010). "Bektaşî Fıkraları ve Gülme Teorileri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55: 255-268.

- Tarhan, Esra (2017). “Mizahta Üstünlük Kuramı Bağlamında Gelin-Kaynana Manileri”. *2nd International Conference on Studies in Turkology (11-13 Ağustos 2017)*. Roma: Palet Yayınları, 189-199.
- Türkmen, Fikret (1996). “Mizah Teorileri ve Nasrettin Hoca Fıkraları”. *V. Uluslararası Türk Halk Kültürü Kongresi Seksiyon Bildirileri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 263-270.
- Türkmen, Fikret (1997). “Günümüzde Mizah Teorileri ve Nasreddin Hoca Fıkraları”. *Türk Yurdu Dergisi*, 114: 21-24.
- Türkmen, Fikret (1999). *Nasreddin Hoca Latifelerinin Şerhi (Burhaniye Tercümesi)*. İzmir: Akademi Kitabevi.
- Usta, Çiğdem (2009). *Mizah Dilinin Gizemi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yücel Çetin, Ayşe (2019). “Gelin-Kaynana Mânileri: Mizahi Unsurlar ve Gülme Teorileri”. *Türk Edebiyatında Mizah Sempozyumu (13-15 Mayıs 2016)* Ankara: TDK Yayınları, 155-167.

Elektronik Kaynaklar

- URL-1: <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-55601333> (Erişim: 26.09.2021).
- URL-2: <https://twitter.com/atavratmention/status/1417415168150196243> (Erişim: 21.09.2021).
- URL-3: <https://twitter.com/atavratmention/status/1385354283030351872> (Erişim: 11.09.2021).
- URL-4: <https://twitter.com/atavratmention/status/1386647284688031745> (Erişim: 05.08.2021).
- URL-5: <https://twitter.com/eskitvitler/status/1450137096966918145> (Erişim: 12.08.2021).
- URL-6: <https://twitter.com/eskitvitler/status/1197194979560624128> (Erişim: 09.09.2021).
- URL-7: <https://twitter.com/losadanas/status/1374700220173389827> (Erişim: 11.09.2021).
- URL-8: <https://twitter.com/hicetikdegill/status/1447172560337125376> (Erişim: 15.10.2021).
- URL-9: <https://twitter.com/eskitvitler/status/1197041209182707712> (Erişim: 06.10.2021).

URL-10: <https://twitter.com/eskitvitler/status/1178234343183003648> (Erişim: 26.09.2021).

URL-11: <https://twitter.com/alternatfmizah/status/1449757871449706502> (Erişim: 17.10.2021).

URL-12: <https://twitter.com/eskitvitler/status/1090538617037037568> (Erişim: 20.10.2021).

URL-13: <https://twitter.com/eskitvitler/status/1106261138025656321> (Erişim: 21.09.2021).

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İy Uygulama İlkeleri” ereve-sinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Yazarın Notu: Fotoğraflarda açık kimliği ifşa edebilecek isimler kişilik hakları nede-niyle gizlenmiştir.

Etik Kurul Belgesi: Bu alışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

ıkar atışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar atışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Author’s Note: *The names that can reveal the open identity in the photographs are hidden due to personal rights.*

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



EFSA NELERİN EKONOMİK KAYNAĞA DÖNÜŞTÜRÜLMESİ: ŞAHMERAN ÖRNEĞİ

Using Legends as an Economic Resource: The Example of Shahmeran

Nagihan ÇETİN*

ÖZ

Kültür; birey ve toplum yaşantısında taşıdığı bütünleştirme, uyum sağlama, eğlendirme, eğitime gibi işlevleriyle birlikte ekonomik anlamda da değer taşır. Kültür endüstrisi ve kültür turizmi, kültürün ekonomik bir değere dönüştürülmesi esasına dayanır. Toplumlar, milletler veya devletler için kültürü bir değer olarak sunabilmek, rağbet edilen niteliklere uygun kültürel değer taşıyan materyaller üretebilmek önem arz eder. Bu çalışmanın konusu, Türk kültüründe çift başlı bir karakter olarak nitelendirilen Şahmeran'ın bir örgü tekniğiyle kültür ekonomisi, kültür endüstrisi, kültür turizmi bağlamında değerlendirilebilecek tasarımlarının ve bu figürlerin yer aldığı dekoratif ürünlerin yapılmasıdır. Çalışmanın giriş bölümünde kavramsal çerçeve çizilerek çalışmanın önemi, yöntemi ve kapsamı hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde kullanılan örgü tekniğinin özellikleri ve tercih sebepleri anlatılmış; ikinci bölüm ise yapılan tasarımlar ile ürünlerin niteliklerine, avantaj ve dezavantajlarına ayrılmıştır. Çalışma görsel malzemelerle desteklenerek sonuç bölümünde yapılan uygulamalara dayalı önerilerde bulunulmuştur. Bu çalışmada Şahmeran'ın hem kültürün sözel boyutunun görsele taşınması açısından hem de ucuz maliyet ve hafif malzeme kullanımını açıklarından kültür ekonomisi bağlamında değerlendirilmeye uygun bir ürün olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Sözcükler: efsane, Şahmeran, kültür ekonomisi, tasarım, turizm.

ABSTRACT

Culture; along with its functions such as integrating, adapting, entertaining and educating in individual and social life, it also carries economic value. The culture industry and cultural tourism are based on the conversion of culture into an economic value. It is important to present culture as a value for societies, nations or states, and to produce materials with cultural value in accordance with the popular qualifications. The subject of this study is the design of the hawk, which is described as a double-headed character in Turkish culture that can be evaluated in the context of cultural economy, culture industry, and cultural tourism with a knitting tech-

* Dr. Öğr. Üyesi. Antalya AKEV Üniversitesi, İnsani Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Antalya/Türkiye. E-posta: nagihan.cetin@akev.edu.tr. ORCID: 0000-0001-5098-2573.

nique and decorative products with these figures. In the introduction part of the study; a conceptual framework was drawn and information was given about the importance, method and scope of the study. In the first chapter, the characteristics of the knitting technique used and the reasons for preference are explained; the second part is devoted to the features, advantages and disadvantages of the designs and products. The study was supported by visual materials and suggestions were made based on the applications made in the conclusion section. In this study, it was concluded that the Shahmeran is a suitable product to be evaluated in the context of cultural economy, both in terms of conveying the verbal dimension of culture to visuals and in terms of cheap cost and use of light materials.

Keywords: legend, Shahmeran, culture economy, design, tourism.

Giriş

Görsel anlatımın sözel ya da yazınsal anlatımın önüne geçtiği 21. yüzyılda, görsel kültür de işlev ve üretim açılarından ön plana çıkmıştır. Özellikle kentleşmenin artmasıyla birlikte sayı ve sınırları bilinmez bir şekilde eğitim, iş, hobi gibi alanlarda aktifleşen bireyler okuma ya da dinlemeden öte görmeye yönelmekte; görüntü ve onun içerisinde barındırdığı imgeler başlıca aktarım aracı olma misyonu yüklenmektedir. Bu çağda “...tüm dünya ölçeğinde ‘görseller’ kültürlerin taşıyıcısı konumundadır. Özellikle baskın kültürlerin ürettikleri görseller tüm dünyaya çok daha hızlı yayılmakta ve diğer toplumların ‘görünen kültür’ unsurlarını büyük ölçüde etkisi altına almaktadır.” (Uyan Dur, 2015: 444).

Hoş vakit geçirme, mevcut gelenek ve ritüelleri onaylama, birey ve toplumun eğitimi, toplumsal sorunları çözme, kendini yaşadığı ortama hazırlama ve içerisinde bulunduğu ortama kimlik kazandırma gibi işlevler yüklenmiş olan kültürün ekonomik bir değer olarak görülmesi zaman zaman eleştirilere maruz kalsa da kaçınılmaz bir gerçekliktir ve bu gerçekliğe karşı bir duruş sergilemek yerine sürecin bilinçli bir parçası olabilmek çok daha değerlidir.

Kültür ekonomisi içinde değerlendirilen geleneksel maddi kültür örneklerinin pazarlanabilir hale getirilmesi ayrı bir tasarım ve uygulama alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürü, bilim, teknoloji ve ekonomiyle bir araya getiren kavram “yaratıcılıktır”. Daha dün kadar birbirinden ayrı şekilde ele alınan “ekonomik yaratıcılık, teknolojik yaratıcılık ve artistik/kültürel yaratıcılık” olguları, yaratıcılık ekonomisi ya da endüstrisi/leri başlığı altında özerkliğini ilan etmiştir (Özdemir, 2009: 78).

Birçok ülke tarafından ekonomik sistemlerin kurgulanışında, kültürel değer taşıyan ürünlerin işlevsel olarak kullanılabilmesi fark edilmiş ve bu doğrultuda politikalar belirlenerek planlamalar yapılırken süreç içerisinde kültürün hangi özelliklerinin, hangi kültürel değer ve ürünlerin ön plana çıkarılmak istendiği; yapılan tercihlerin içerisinde bulunan zaman ve coğrafya için kabul edilebilirliği, hedef kitlenin kim olduğu ve tercihlerin hedef kitleye uygunluğu gibi birçok soru ve sorun ekseninde politikalar geliştirilerek sürecin yönetilmesi, istenen sonuçlara ulaşılmasında önem taşımaktadır. Toplumlara kimliğini kazandıran değerlerin geçmişten bugüne taşınarak kültürel belleklerini oluşturduğu (Beğiç, 2015: 111) ve kültürel değeri olan ürünlerin “turistik eşya olarak görülmeleri hem ekonomik bir meta olarak hem de yaratılmak istenen ülke imajını yansıtan bir ürün olarak değerlendirildikleri” (Gürçayır Teke, 2019: 137) düşüncelerinden hareketle Türkiye özelinde konuya bakıldığında 1970’li yıllardan itibaren Türk kültürünün çeşitli özelliklerine vurgu yapan, kültürü yansıtmaya özelliği taşıyan ve tüm bunlarla birlikte bir turistik anı eşyası olarak tasarlanarak kültür ekonomisi bağlamında işlevler yüklenen folklorik bebeklerin yapılmasına ağırlık verildiği, çeşitli kurum ve kuruluşlarca bu yöndeki girişimlerin desteklendiği görülmektedir. 1973 yılında Turizm ve Tanıtma Bakanlığı ve Türk El Sanatlarını Tanıtma Derneği tarafından organize edilen “Turistik Hatıra Bebek Yarışması”, 1986 yılında Milli Folklor Araştırma Dairesi (MİFAD) tarafından düzenlenen folklorik bebek yarışması, Millî Eğitim Bakanlığı ve Kız Teknik Öğretim Genel Müdürlüğünün düzenlediği iki folklorik kitle bebek yarışması, Olgunlaşma Enstitüleri tarafından 2009 yılının sonlarında gerçekleştirilen “Elif Bebek” Projesi bu kapsamdaki girişimlerden birkaçıdır (Gürçayır Teke, 2019: 135-139). Ayrıca bireysel çabalarla başlayıp sonrasında yaygınlık kazanmış folklorik bebek girişimleri de vardır: Ardahan Damal Bebekleri (Görsel 1 ve 2), Adıyaman Besi Bebekleri (Görsel 3), Bursa Keles Bebekleri (Görsel 4 ve 5), Soğanlı Bebekleri (Görsel 6) gibi.

Gerek bireysel gerek kurumsal girişimlerle yapılan folklorik niteliğe sahip bebek tasarımları belirli bir yöreden ya da birkaç yöreden beğenilen, rağbet göreceği düşünülen giyim kuşam unsurlarıyla yapılan tasarımlardır. Örneğin Ardahan Damal Bebekleri, bir Türkmen köyü olan Damal’daki kadınların giyimlerinin minyatürize edilerek fabrikasyon bebeklere giydirilmesiyle oluşturulurken; Elif Bebek birkaç yöreden beğenilen unsurların birleştirilmesiyle tasarlanmıştır. Söz konusu projeler veya bireysel çabalarla yapılan bebeklerden bir kısmı malzemesinin pahalılığı, aksesuarların özel el becerileri istemesi, işçilikleri, ağırlıkları ya da yüksek fiyatları gibi birçok etken-

le seri üretime dönüştürülememişlerdir. Bireysel çabalarla yapılan kimi tasarımlar ise kurslar aracılığı ile seri üretime dönüştürülmeye çalışılırken ya el işçiliği, kullanılan malzeme ve bunlara dayalı kalite gibi niteliklerinde kayba uğramışlar ya da yine el işçiliği, uzmanlık ve yüksek maliyetli malzemeler nedeniyle satın alınabilirlikleri azalmış ürünlere dönüşmüşlerdir. Türkiye’de yapılan folklorik bebekler içerisinde en bilineni olarak Soğanlı Bebekleri kabul edilebilir. Bu bilinirlikte söz konusu bebeklerin turizm potansiyeli oldukça yüksek olan Kapadokya ve çevresinde yapılarak satışa sunulması, kullanılan malzemenin ucuz olması, bebek yapımında el işçiliğinin sarma, bağlama, dikme ve çizme gibi temel becerilerle sınırlı olması ile tüm bunların neticesinde bebeklerin fiyatlarının diğer folklorik bebeklere oranla daha ucuz olması etkili olmuştur.



Görsel 1, 2, 3. Geleneksel Bebekler (Yazar Arşivi)



Görsel 4, 5, 6. Geleneksel Bebekler (Yazar Arşivi)

Bu çalışma kapsamında şimdiye kadar olan bölümde sözü edilen folklorik bebekler kültürün giyim kuşam yönüne yer veren ürünlerdir. Sadece Damal Bebeklerinde giyim kuşam üzerinden genç kız (Görsel 2) ve kadın (Görsel 1) ayırımına dikkat çekildiği görülmektedir. Bizce ister turistik anı amaçlı ister oyuncak isterse de biblo ya da süsleme amaçlı olarak tasarlan-sın folklorik bebekler bir kültürün giyim kuşam ürünlerinden çok daha fazlasını görünür kılma gücüne sahip olabilirler. Bu düşünce çerçevesinde bu çalışmada Türk kültüründe sözlü anlatılarda yer alan karakterlerin örgü tekniği ile tasarımlarının yapılarak, ekonomik değer taşıyan ürünlere dönüştürülebileceğine ilişkin yapılmış olan uygulamalardan biri olan Şahmeran'a yer verilmiştir. Çalışmanın yöntemini literatür taraması ve içerik analizi sonucu elde edilen veriler ile yapılan Şahmeran uygulamaları oluşturmaktadır.

Çalışmanın evrenini oluşturan sözlü anlatı geleneği kültürün sözel olarak aktarılan, her aktarımda tekrar varoluşunu sürdüren ve kendisinden beklenen işlevleri yerine getirdiği ya da yeni işlevler kazandığı sürece var olan kısmını oluştururken masal, fıkra, destan ve efsaneler bu alanın başlıca ürünleridir. Bu anlatı türlerinden yerel bir ürün olan efsaneler, ortaya çıkışlarında yer alan mitolojik, tarihî, dinî ya da fantastik kökeni, değiştirip dönüştürüp çeşitlendirmektedir (Bonney vd., 2000: 911-912). Örneklem olarak belirlenen Şahmeran, Türk kültüründe sözlü anlatı geleneği içerisinde yer alan bir efsanenin adı ve kahramanıdır. Kelime “yılanların padişahı” anlamına gelmekte ve sözlüklerde insan başlı, insan gibi konuşan, zebercetten bir taht üzerinde oturan efsanevî masal kahramanı yılan olarak tanımlanmaktadır (URL-1). Karakterin bir tarafı insan başı bir tarafı yılan başı şeklindedir. Özellikle Mersin, Tarsus, Mardin civarında Şahmeran'ın merkezde olduğu ve onun Camsab/Padişah ya da Lokman Hekim gibi karakterlerle yaşadığı olaylara yer veren birçok efsane anlatılmaktadır. Örnek olması açısından bu efsanelerden bir tanesinin özetine dipnotta yer verilmiştir.¹

¹ Camsab yoksul bir ailenin oğlu olup evinin geçimini odunculuk yaparak sağlamaktadır. Bir gün arkadaşlarıyla birlikte ormanda içi bal dolu bir kuyu bulan Camsab, balı çıkarması için arkadaşları tarafından kuyuya indirilir, balın çıkartılması sona erince de kuyuda bırakılır. Kuyunun içinde yardım beklerken bir ışık sızıntısı görür, ışığın geldiği yeri açarak büyük bir bahçeye çıkar. Burada bir tahtta oturan üst tarafı insan alt tarafı yılan şeklinde olan ve bir insan gibi konuşan Şahmeran ile karşılaşır. Yılanların şahı olup yer altında diğer yılanlarla birlikte yaşayan Şahmeran, Camsab'a korkmamasını ve bir süre kendilerinin misafiri olacağını söyler. Burada çok iyi ağırlanan Camsab, aradan yıllar geçtikten sonra sıkılmaya ve ailesini özlemeye başlayınca evine dönmek için izin ister. Şahmeran ise ölümünün bir insan elinden olacağını, eğer kendisini bırakırsa yerinin insanoğlu tarafından hemen bulunabileceğini söyleyerek Cam-

Şahmeran'ın kültürel bir öge olarak ekonomik bir değere dönüştürülmesinde cam altı boyama, bakır işlemeciliği ve heykel gibi görsel yönü ağır olan ürünler ön plandadır. Kültür ekonomisi kapsamında, hem bireyin kendisi için anı olarak satın alması hem de hediyelik olarak temin etmesi adına söz konusu ürünlerde kullanılan hammaddenin maliyeti ve işçilik fiyatlarına yansıdığına bu ürünlerin tercih edilebilirliği oldukça azalmaktadır. Ayrıca havayolu taşımacılığını tercih eden yurtdışındaki insanlar için bahse konu cam, bakır ve heykel ürünler, kullanılan malzemelerin ağırlığı yanı sıra cam ve heykelin kırılma riskinden dolayı cazip olmayabilmektedir.

Bu çalışmada Şahmeran figürleri, ip ve elyaf gibi cam ve metale göre hem daha ucuz hem de daha hafif malzemeler kullanılarak yapılmıştır ve bu ürünlerin kırılma riski bulunmamaktadır. Figürler tablo, biblo, oyuncak, anahtarlık, çanta süsü ve araba süsü gibi birçok kullanım alanına dönük olarak değerlendirilebilmektedir. Yapılan ürünlerin hammaddesi diğer ürünlerin hammaddelerine göre daha ucuz olduğu için de makul fiyatlara satılabilirken bu ürünler, el işçiliği olmaları nedeniyle de değerlidir.

Amigurumi Hakkında Genel Bilgiler

“Amigurumi” kelimesi Japoncadır ve kelimeyi oluşturan “ami” “örülmüş”, ve “nuigurimi” ise “doldurulmuş oyuncak” anlamlarına gelmektedir. Kelime, Türkçeye “örgüden yapılmış dolgu oyuncak” şeklinde çevrilebilmektedir. Her ne kadar amigurumi Japon kökenli olarak bilinse de bu tekniğin Japonya'dan önce Çin'de olduğuna dair görüşler ve 1600 ile 1800'lerin sonlarında Hollanda'da da bilindiğine dair bilgiler vardır. İlk güncel amigurumi örnekleri 1970'li yılların başlarında Japonya'da normal insanların ve

sab'ın gitmesine izin vermek istemez. Ancak ısrarlara dayanamaz ve yerini kimseye söylemesi şartıyla Camsab'ı evine gönderir. Bu sırada Tarsus padişahı, önemli bir hastalığa yakalanır. Dönemin tanınmış hekimleri hastalığa bir türlü çare bulamazlar, fakat büyü işleriyle de ilgilenen vezir, padişahın hastalığının Şahmeran'ın etinin yenilmesiyle geçeceğini söyler. Bunun üzerine Şahmeran'ın yerini bilene büyük vaatlerde bulunulur, ancak kimse ortaya çıkmaz. Vezir, Şahmeran'ı gören kişinin sırtının yılan derisi gibi pul pul olduğunu padişaha söyleyince herkesin hamama gelerek yıkanması emri verilir. Camsab, Şahmeran'a söz verdiği için hamama gitmez, fakat bir süre sonra sadece kendisinin yıkanmaya gitmediği anlaşılınca hamama gitmek zorunda bırakılır. Camsab'ın sırtının yılan derisi gibi olduğu görülünce, kendisinden zorla Şahmeran'ın yeri öğrenilir. Vezir, Camsab'ın gösterdiği kuyunun başında büyü sözler söyleyerek Şahmeran'ı ortaya çıkartır. Şahmeran kaderini bildiği için karşı koymaz ve Camsab'a ölümden sonra etini kaynatarak ilk suyu vezire, ikincisini padişaha içirmesini, üçüncüsünü de kendisinin içmesini tembihler. Şahmeran, hamama götürülerek burada öldürülür ve eti kaynatılır. Vezir ilk suyu Camsab'ın içmesini ister. Camsab, Şahmeran'ın dediklerini yaparak ilk suyu vezire verir. Vezir, bunu içer içmez ölür. İkinci suyu içen padişah iyileşir, üçüncüsünü içen Camsab ise akli ve zekâsı daha da güçlenip padişaha baş vezir olur (Çıblak, 2007: 188-189).

objelerin küçük versiyonları şeklinde görülmüştür. Bunlar aynı zamanda animelerin de ilk örneklerini oluşturmaktadır. İki binlere gelindiğinde Amerika Birleşik Devletleri'nde yaygınlaşan amigurumi zamanla dünyanın farklı ülkelerine de yayılmıştır (URL-2). Amiguruminin Türkiye'de yapılmaya başlaması iki binli yılların başlarına denk gelir. Amigurumide kullanılan malzemeler pamuklu ipler, tiğ, vidalı gözler, iğne, iplik ve elyaftır. Teknik olarak tiğla yapılan örgülerde en temel tekniklerden biri olarak kabul edilen sık iğne tekniği kullanılmaktadır. Başlangıçta çoğunlukla hazır tarifler kullanırken zamanla doğaçlama olarak da ürünler yapılabilmektedir (Çetin, 2018: 113). El işçiliği, organik ve çamaşır makinesinde yıkanabilir ürünler olmaları yanı sıra bu ürünlerin ebatları ve işçilik kalitesi de fiyatlarının belirlenmesinde önemli etkenlerdir.

Farklı Teknik ve Malzemelerle Şahmeran Tasarımları

Şahmeran, bir tarafı insan bir tarafı yılanbaşı şeklinde, çoğunlukla Türk kültürü içerisinde efsanelerde yer bulmuş bir karakterdir ve bu karaktere ait giyim kuşam ve süslemeye ilişkin ayrıntılı bilgilere sahip olunamaması karaktere ilişkin tasarımlarda büyük bir esneklik sağlamıştır. Sözlü anlatıdan görsel kültür ürünlerine dönüşürken Şahmeran kadın olarak ele alınmış ve özellikle camaltı boyama tekniğiyle yapılan tablolarla (Görsel 7) birçok renkte Şahmeran görselleri tasarlanmıştır.

Bu tablolarla Şahmeran'ın aksesuarı olarak kolye, küpe ve taçlar kullanılmıştır. Benzeri bir durum Şahmeran heykelleri ile birlikte (Görsel 8, 9) dokuma ürünü cüzdan (Görsel 10), şal gibi ürünlerde de görülmektedir. Şahmeran figürünün kullanıldığı çoğunlukla Mardin yöresi bakır işlemlerinde (Görsel 11) beyaz ve sarı bakır renkler yer alırken aksesuarlarda yine kolye, küpe ve taç motiflerine yer verilmektedir.



Görsel 7, 8, 9. Şahmeran Figürleri (URL-3, URL-4, URL-5).



Görsel 10, 11. Şahmeran Figürleri (URL-6, URL-7).

Bu çalışmada ise amigurumi ile yapılmış Şahmeran figürlerine yer verilmiştir.² Amiguruminin tercih edilmesinin sebepleri şunlardır: 1. Teknik son yıllarda dünya ile birlikte Türkiye’de de modadır. 2. Uygulanması kolaydır. 3. Maliyeti düşüktür. 4. Kadın, erkek ve çocuk herkes tarafından yapılabilir. 5. Yapılan ürünler el işçiliği olduğu için ekonomik anlamda değerlidir. 6. Temelde ip ve elyaf kullanıldığı için ürünler hafiftir ve özellikle havayolu taşımacılığı kullananlar için ideal ağırlıktadırlar. 7. Kırılma tehlikeleri yoktur. 8. Kişisel tercihlere göre uyarlanabilir. 9. Öznel tasarımların yapılmasına elverişlidir. 10. Kullanılan malzemeler anti bakteriyeldir. 11. Yapılan ürünler yıkanabilir.

Çalışma kapsamında Şahmeran figürü 10 ve 20 cm olarak iki farklı boyutta tasarlanmıştır.



Görsel 12. Şahmeran Figürü (Yazar Arşivi)

Şahmeran’ın yapımında yüz ve boyunda yavruağzı, gövde kısımlarında mavi, sarı, yeşil, kırmızı, turuncu, mor gibi birçok renk; saç renginde siyah,

² Bu çalışmada yer verilen Şahmeran tasarımları Nagihan Çetin tarafından yapılmış, bir kısmına Türk Patent Enstitüsü’nden tasarım tescil belgesi alınmış “Türk’çe Bebekler” serisinin parçalarıdır.

göz rengi olarak ise mavi, yeşil ile siyah renkler tercih edilmiştir (Görsel 13). şahmeranların süslemelerinde inci, boncuk ve pullardan yapılan kolye, küpe ve taçlara yer verilmiştir (Görsel 14).



Görsel 13, 14. şahmeran Figürleri (Yazar Arşivi)

Yapılan şahmeranlar tablo, biblo, anahtarlık, broş, araba süsü, çanta süsü ve oyuncak olarak değerlendirilmiştir (Görsel 15). Özellikle tablo olarak kullanılan figürlerde zeminde etamin, kanaviçe, keçe gibi el sanatları ürünleriyle birlikte ambalajlar, kutular gibi ileri dönüşüm malzemeleri tercih edilmiştir (Görsel 16, 17).



Görsel 15, 16. şahmeran Figürleri (Yazar Arşivi)



Görsel 17. Şahmeran Figürü (Yazar Arşivi)

Sonuç

Görülenin işitilenin önüne geçtiği 21. yüzyılda kültür ekonomisinin bir aracı olan nesneleştirme, sadece maddi kültür unsurlarına dayalı olarak gerçekleşmez. Anlatı ile birlikte anlatılanın nesneleştirilmesi de ekonomik değer taşır. Çalışmanın giriş bölümünde yer verilen, özellikle turistik anı eşyası olarak değerlendirilen folklorik bebeklerin kültürün maddi yönüne vurgu yapan, yöresel ya da birkaç yörenin giyim kuşam ürünlerinden tercih edilen unsurların birleştirilmesiyle oluşturulmuş bebekler oldukları görülmüştür. Bu durum kimi zaman yöresel bebek adıyla da adlandırılan folklorik bebeğin sadece giyim kuşam ve süslenme bağlamında düşünülmesi biçimindeki eksik bir bakış açısının sonucudur. Folklorik bebekler sadece giyim kuşama merkeze almak durumunda değildir; kültürün sözel boyutu ya da değerleri de folklorik bebeklerle yansıtılabilir. Bu tercih, hem folklorik bebeklerin çok yönlü olarak kültür temsilcisi biçiminde değerlendirilmesini hem de bu bebeklere yüklenen işlev ve anlamlarla onların daha rağbet edilen ürünler olmalarını sağlayabilir.

Folklorik bebeklerin yaygınlaşmasında veya yaygınlaşmamasında malzeme fiyatları, el işçiliği, deformasyon, ağırlık ve düşük/yüksek fiyatlandırılmalar gibi çeşitli etkenlerin belirleyici oldukları görülmektedir. Malzeme, özgünlük, işçilik ve zaman unsurları fiyata dönüştürüldüğünde bebeklerin alınabilirliğinin dolayısıyla yaygınlığının azaldığı gerçekliğinden hareketle daha ucuz malzemedен, daha kısa sürede, isteyen herkesin yapabileceği folklorik bebekler hem üretimi arttıracak hem de pazarlamayı kolaylaştıracaktır. Rusya'nın matruşkalari, Japonya'nın kokeshi bebekleri ve Türkiye'nin Soğanlı Bebekleri bu kapsamdadır.

Bu çalışmada yer verilen Türk kültüründe hem sözlü anlatı geleneğinin bir unsuru hem de zihinsel tasarımların somutlaştırılarak maddi kültüre yansımalarının bir örneği olan Şahmeran; hem kültürün sözel boyutunun görsele taşınması açısından hem de ucuz maliyet, kısa zaman, isteyen herkesin yapabilirliği ve hafif malzeme kullanımı açılarından kültür ekonomisi bağlamında değerlendirilmeye uygun bir üründür. Hediyelik/ekonomik bir ürün olarak kullanılması için yapılan Şahmeran tasarımlarının bir üretim ve satış ağı çerçevesinde geliştirilmesi ile bilhassa maaş karşılığı bir işte çalışmayan kadınların ekonomik gelir elde etmelerine dönük bir çalışmanın yapılabilmesi mümkündür. Ayrıca benzeri çalışmalarla hem Türk kültürünün sözel boyutunun görünür kılınması sağlanabilir hem de kültür politikaları noktasında ön plana çıkarılması istenen kültürel değerlere dönük ulusal ve uluslararası çalışmaların yolu açılabilir.

Kaynakça

- Begiç, Nurgül H. (2015). “Kadın Girişimciliğinde Alternatif Bir Üretim: Geleneksel Giysili Keles Yöresi Yapma Bebekleri”. *İdil*, 4(16): 107-124.
- Bonnefoy, Yves vd. (2000). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü, C.II*. Haz. Levent Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi.
- Çetin, Nağihan (2018), “Kültür Aktarım Aracı Olarak Amigurumi: Türk, Rus ve Japon Kültüründen Örneklerle”. *Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu (Çanakale, 8-10 Kasım 2018)*. İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, 112-116.
- Çıblak, Nilgün (2007). “Tarsus Kültürünün Tanıtımında Şahmeran Efsanelerinin Önemi”. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16(1): 185-196.
- Gürçayır Teke, Selcan (2019). “Folklorik Bebeklerin Temsil Gücü: Elif Bebek Projesi Örneği”. *Milli Folklor*, 123: 134-149.
- Özdemir, Nebi (2009), “Kültür Ekonomisi ve Endüstrileri ile Kültürel Miras Yönetimi İlişkisi”. *Milli Folklor*, 84: 73-86.
- URL-1: “Şahmeran”. Kubbealti Lugatı. <http://lugatim.com/s/%C5%9Fahmeran> (Erişim: 03.04.2021).
- URL-2: “Japon Kokeshi Bebekleri ve Yapımı”. <http://japonsinemasi.com/japon-kokeshi-bebekleri-ve-yapimi/> (Erişim: 02.11.2018).
- URL-3: <https://tr.pinterest.com/arguntokatli/107-camalti-under-glass-art/> (Erişim: 25.01.2021).

URL-4: <https://www.zet.com/urun/sahmeran-3-278926> (Erişim: 25.01.2021).

URL-5: http://www.turkiyedegez.com/1362-sahmeran_heykeli-hakkinda-bilgi.html (Erişim: 25.01.2021).

URL-6: <https://www.dunyaturizm.com.tr/tr/toptan-dokuma-cuzdan-sahmeran/13089> (Erişim: 25.01.2021).

URL-7: <https://tr.pinterest.com/pin/346917977519387166/> (Erişim: 25.01.2021).

Uyan Dur, Banu İnanç (2015). “Türk Görsel İletişim Tasarımı ve Kültürel Değerlerle Bağları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(37): 443-453.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Yazarın Notu: Makalede görselleri kullanılan sanatsal ürünler (Görsel 1, 2, 3, 4, 5, 6, 12, 13, 14, 15, 16, 17) yazar tarafından üretilmiştir. Bu ürünlerin bir kısmı Türk Patent Enstitüsü’nden tasarım tescil belgesi alınmış “Türk’çe Bebekler” serisinin parçalarıdır.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Author’s Note: *The artistic products whose images are used in the article (Image 1, 2, 3, 4, 5, 6, 12, 13, 14, 15, 16, 17) were produced by the author. Some of these products are parts of the “Turkish Dolls” series, which received a design registration certificate from the Turkish Patent Institute.*

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



ANADOLU TÜRK KÜLTÜRÜNDE BUĞDAY/BAŞAK VE GÖRSEL DİLE AKTARIMI

Wheat/Spike in Anatolian Turkish Culture and its Transfer to Visual
Language

Semiha ALTIER*

ÖZ

İnsanlığın ekimini ilk yaptığı, temel besin kaynağı olan buğdaya, zaman içinde tek veya çok tanrılı dinlerde bazı anlamlar yüklemiştir. Kutsiyet atfedilen ekmeğin de hammaddesi olan buğday, pagan toplumlarda tanrılara sunulan kutsal bir yiyecek, aynı zamanda tarım/bereket tanrı/tanrıçalarının atribüsü olarak karşımıza çıkar. Kadınla da özdeşleştirilen ve yine doğum, soy, verimlilik, bolluk, bereket kavramına gönderme yapılan bu bitki, Türk ve İslam halk kültüründe bu anlamlarını koruyarak günümüze devrolmuş; birçok inancın ve ritüelin kaynağında da yer almıştır. Anadolu'da kem gözlere karşı buğday başaklarından nazarlık yapılarak, ayrıca haneye şans/uçur, bolluk/bereket getirmesi için de evlerin duvarlarına asıldığı görülür. Buğday aynı zamanda bir Orta Asya Türk geleneği olan saçının da içindedir ve günümüzde gelinlerin üzerine saçılmaktadır. Aşure ve Nevruz'la ilişkilendirilen buğday, bebeklerin diş hediği ve kırklamasındaki ritüellerde de yer almaktadır. Öte yandan, özellikle Bektaşiler arasında kutsal görülen buğday velilerin birçok kerametinde geçmektedir. Bu sebeple tekke sofralarının vazgeçilmez yemeklerinin içinde buğday da vardır. Bu makalede de Türk halk kültüründe önemli bir yer edinen buğday/başak motifi ele alınmıştır. Bu motifin Türk sanatındaki yerinin tam olarak anlaşılabilmesi için önce Anadolu ve ilgili çevre kültürlerde, pagan ve tek tanrılı dinlere mensup toplumlardaki anlam ve kullanımlarından söz edilmiş; sanat eserlerindeki örnekleri sunulmuştur. Ardından çalışmanın asıl ağırlık noktasını oluşturan Anadolu'da Türk-İslam dönemindeki farklı tarih ve çeşitli yüzeylerde karşımıza çıkan buğday/başağın, ikonografik tartışması yapılmış ve değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Türk halk kültürü, Türk-İslam tasvir sanatı, buğday, başak, sembol.

ABSTRACT

In time, people attributed some meanings to wheat, which they first planted, and which was the main food source, in monotheistic or polytheistic religions. Wheat, which is the raw material of the bread attributed to holiness, appears as a sacred

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Çanakkale/Türkiye. E-posta: semihaaltier@hotmail.com. ORCID: 0000-0001-8598-9185.

food offered to the gods in pagan societies and also as the atrium of agriculture/fertility gods/goddesses. This plant, which is identified with women and is referred to the concept of birth, lineage, fertility, and abundance, has preserved these meanings in Turkish and Islamic folk culture, has been transferred to the present day, and has taken place at the source of many beliefs and rituals. In Anatolia, it is seen that amulet is made of wheat spikes against evil eyes and hung on the walls of houses to bring luck, abundance, and fertility to the household. Wheat is part of the “saçı” tradition, which is a Central Asian Turkish tradition, and is scattered on brides today. Wheat, which is associated with Ashura and Nowruz, is included in the rituals of teething and “kırklama” of babies. On the other hand, wheat, which is considered sacred especially among the Bektashis, was mentioned by many miracles of the saints. For this reason, wheat was also part of the indispensable dishes of the culinary culture of the dervish lodges. In this article, the wheat/spike motif, which has an important place in Turkish folk culture, will be discussed. Its meaning and usage in Anatolian and related culture and in societies belonging to pagan and monotheistic religions, and its examples in art works will be presented in order to fully articulate the place of this motif in Turkish art. Then, the iconographic discussion of wheat/ear, which is the main focus of the study and appears on different dates and on various surfaces in the Turkish-Islamic period in Anatolia, will be made and evaluated.

Keywords: Turkish folk culture, Turkish-Islamic art of depiction, wheat, spike, symbol.

1. Çeşitli Kültür Çevrelerinde Buğday/Başak ve Tasvirleri

Yeryüzünde gıda ihtiyacının önemli bir kısmını karşılayan bilimsel adı “triticum” olan buğday, başaktan ayrılmış tanelerdir. Buğday uzun, oval biçimli ve ortası derin çizgilidir. Derine inmeyen, yüzeye yakın saçak köklü başağın bitiminde buğday taneleri yer alır. Sap kısımlardaki düğümlerden çıkan yaprakların ucunda bir dilcik ve iki kulakçık bulunur. Yumuşak toprakta, sıcak ve kuru iklimde yetişen buğday, bir veya çok yıllık olabilir. Uzun yıllar saklanabilen buğday, temel besin ekmeğinin de hammaddesidir (Aksoy, 2007: 562; Çekel, 1960: 2). Arkeobotanik araştırmalar buğdayın da içinde bulunduğu tahılların yabani atalarının, avcılık ve yiyecek toplamadan yerleşik tarıma geçilen Neolitik Dönem’de ve yaklaşık 10 bin yıl kadar önce Anadolu’nun güneydoğu bölgesini de kapsayan Bereketli Hilal’de ekildiğini gösterir (Field, 1932: 304; Nesbitt, 1995: 28; Shewry, 2009: 1537).

Bu çalışmanın asıl ağırlık noktası olan Anadolu’da Türk-İslam sanatındaki buğday/başak tasvirlerine ve ikonografisine geçmeden evvel buğdayın tarih öncesi ve yakın kültürlerdeki anlam ve betimleme biçimlerine göz at-

mak bu motifi anlamlandırmamıza fayda sağlayacaktır. Anadolu'daki eski medeniyetlerin yaşamlarını tarım ve hayvancılıkla sürdürdükleri anlaşılır. Bunun devamlılığı için mahsullerinin iyi olması gerektiğinden, bu toplumların inançları bereket odaklı gelişmiştir. Başka bir deyişle mahsullerinin ve hayvanlarının zarar görmemesi için inançları çerçevesinde bazı tanrı ve tanrıçalardan bereket dilemişlerdir. Özellikle yaşamın devamlılığı için elzem olan tahılların tarlada ekim işleriyle büyük oranda kadının ilgili olması, kadının toprağın bereketi ile birlikte düşünülmesine yol açmıştır. Aynı zamanda kadın üreme, doğurganlık, analık gibi kavramlarla da örtüştürülerek bereketin sembolü tanrıçalar ortaya çıkmıştır (Akarpınar, 2000: 180). Bu noktada insan hayatının temel besini olan buğdayın, tarih öncesi ve sonrası pagan toplulukların çeşitli eserlerinde tasvirleri görülmeye başlanmıştır. Buğday/başakla birlikte tasvir edilen betimleri, ana tanrıça kültünün bir parçası olarak düşünmek gerekir. Söz gelimi Anadolu'nun önemli Neolitik Dönem merkezlerinden biri olan ve M.Ö. 6500 yıllarına tarihlenen Çatalhöyük'te ele geçen bir buluntu, bu dönem insanının buğday ile kadın, üreme, soy, bereket, doğurganlık kavramlarını nasıl örtüştürdüğünü gösterir. Bu buluntu kilden bir kadın figürüdür ve sırtına bir buğday tanesi yerleştirilmiş olarak tasvir edilmiştir (Hodder, 2006: 204; Sümer 2007: 58). Pek çok taneli bitki gibi buğday da topraktan çıkıp, tekrar toprağa düşerek çoğalmasıyla ölümü bir yandan da doğumu, yani tekrar yaşama dönüşün bir sembolü olmuş; bu yönüyle de kadın, ana rahmi ve toprakla örtüştürülmüştür (Ersoy, 2000: 390-391; Sümer, 2007: 323).

Buğday/başak betimlerinin Anadolu'da erken örneklerinden bir diğeri, M.Ö. 5600-5380±38'e tarihlenen Niğde/Köşk Höyük'te yapılan kazılarda 3. tabakada bir evin altında ele geçen küplerden birinin üzerindedir. Burada bir figür, sağ elindeki buğday başağını, diğer elinde orak olduğu tahmin edilen bir aletle biçmek üzere tasvir edilmiştir (Özkan vd., 2004: 201). Öte yandan yaklaşık M.Ö. 4000-2000 yılları arasında Güney Mezopotamya'da yaşayan Sümerlerin mitoslarında, buğdaya ilişkin bazı anlatılara rastlanır. Bunlardan biri çoban tanrısı Dumuzi ile çiftçi tanrısı Enkimdu'nun bereket ve savaş tanrıçası İnanna/İştari ile evlenmek istemeleri ve Enkimdu'nun yarıştan çekilmesi için Dumuzi'ye içinde buğdayın da olduğu çeşitli armağanlar vermesi ile ilgilidir (Hook, 1993: 36-37). Mitosların yanında Sümerlerin hayat ağacı olarak hurma ve buğday başağını kabul ettikleri ve bunlara bolluk/ bereket atfettikleri arkeolojik verilerden de anlaşılmaktadır (Öztürk Ateş, 2012: 29).

Anadolu kültürünün temel taşlarından Hititlere ait metinlerden buğdayın çeşitli inceliklerde öğütüldüğü, günlük gıda gereksinimi dışında tanrılara

sunulmak üzere bir grup kadın tarafından ekmek haline getirildiği bilinir (Tunç, 2015: 39). Ekmek ve buğdayın tanrılara yapılan sunuların yanında özellikle kaya kabartmalarında tanrı ve tanrıçaların ellerinde bolluk-bereketi simgelemek üzere tasvir edildiği örnekler günümüze ulaşmıştır.¹ Buğdayın bereket kavramıyla somutlaştırıldığı anlaşılan en ünlü örneklerden biri M.Ö. 8. yüzyıla ait Konya İvriz Kaya Kabartmasıdır. Burada Kral Varpalavaş'ın baş tanrı Tarhunzas'a üzüm salkımı ve buğday başağı vermesi sahnelenmiştir. Yazıtından kralın bu meyvelerin bereket ve bolluk vermesine ilişkin bir dua söylediği anlaşılır (Akurgal, 1998: 147-148). Yine Geç Hitit Dönemi'nin önemli örneklerinden Karkamış'ın koruyucu ve en önemli tanrıçası Kubaba da elinde bir ayna, nar ve başak ile gösterilmiştir (Resim 1a-b; Aydın, 2018: 154). Kubaba'nın yer aldığı başka bir kabartmada ise bir tören alayı görülür. Alayda ellerinde başak tutan kadınlar tanrıçaya doğru yürürken tasvir edilmişlerdir (Akurgal, 1995: 97). Anadolu kültürüne zenginlik katan devletlerden Urartu, Frig ve Asurluların da bu bitkiye bereket atfettikleri, tanrıların veya önemli kişiliklerin tasvirlerini ellerinde çeşitli nesnelere, söz gelimi kozalak, çiçek, narçiçeği, topuz, başak ve arpa demetleriyle yaptıkları izlenir (Bağdere, 2021: 4; Kellner, 1981: 311-315).

Mısır'da da Nil kıyılarında birçok arkeolojik kalıntılar arasında buğday tanelerini öğütmeye yarayan cilalı taşlar ele geçmiştir. Tarihlemeler 10 bin yıl önce Mısırlıların buğday ekimi yaptıklarını, ekin biçtiklerini ve un elde edebildiklerini göstermektedir (Lissner, 2006: 28). Antik Mısır'da şöyle bir inanış hâkimdir: Tanrı Osiris aynı zamanda ölümler dünyasının hükümdarıdır ve yaratılışa da ilgilidir. Yaradılış tohumla ilişkilendirilmiş ve tanrının atribütlerinden biri başak olmuştur. Osiris'in hem kız kardeşi hem karısı olan İsis halkına medeniyet getirmiş; yabani buğdayı, arpayı ve üzümü nasıl ekeceklerini ve hasat edeceklerini öğretmiştir. Bu tanrının insanlara bağışladığı iyilikleri anmak için yapılan şenliklerde kendisine buğday başaklarının sunulduğu bilinir (Godlaski, 2011: 1451; Frazer, 1991: 289, 300). Mısır'ın hayat kaynağı Nil nehri ise Hapi adıyla tanrılaştırılmış; Tanrı Hapi, tasvirlerinde elinde buğday başağı ve bereket boynuzu tutarak betimlenmiştir (Hooke, 1993: 78).

Yunan kültüründe ise Demeter, ekinleri ve özellikle buğdayı simgeleyen tarım tanrıçasıdır. Demeter "buğdayların anası", kızı Persophone ise "tahıl tanesi" olarak bilinir ki bu tanrıçalar eski ve yeni hasadı simgeler. Deme-

¹ Hitit dönemine ait ellerinde asma ve başak taşıyan tanrı ve krallara ilişkin tasvirler Tiryaki tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Geniş bilgi için bk. (Tiryaki, 2013: 33-53).

ter'in, Neolitik Dönem'in doğa, doğurganlık ve bereket tanrıçalarının bir uzantısı olduğu kabul edilir. Mitolojiye göre kızı Persephone (Kore) Hades tarafından yer altına ölümler ülkesine kaçırılır. Demeter'in Persephone'den ayrı kaldığı ve kızının yeraltında geçirdiği dönemler doğada kış olarak algılanmıştır. Persephone'nin annesinin yanına dönmesi ise baharın gelişi, tohumun yeşermesi ve toprakların bereketlenmesiyle ilişkilendirilmiştir. Demeter'in en önemli atribüleri buğday başakları ve meşaledir (Erhat, 1996: 83; Gezgin, 2015: 18; Grimal, 2012: 143-144; James, 1959: 153; Sina, 2004: 39; Yolcu, 2014: 74).

Roma inançlarında bolluk ve bereketle ilişkilendirilen tanrıça Yunan mitolojisindeki Demeter'in karşılığı olarak ismi "topraktan bitmek" anlamında bir kökten türemiş olan Ceres'tir (Erhat, 1996: 78; Kerenyi, 2015: 64; Mascetti, 1990: 165). Demeter ve Ceres'in mitolojik hikâyesi birbirine çok benzer. Ceres'in kızı Proserpina, amcası Pluton tarafından yer altı ülkesine kaçırılır. Ceres tasvirlerinde başak demetleri veya başaktan yapılmış bir taç ile tasvir edilmiştir. Bunlardan biri Ceres'i nymphelerle birlikte tasvir edildiği imparator Augustus adına yapılan Ara Pacis (Barış) Augustus altarı üzerindeki kabartmalardadır.² Burada Ceres solunda haşhaş bitkileri arasında, tanrıçanın sembollerinden olan başaklar da yer almıştır (Resim 2a-b).

Hıristiyan inanışında ise İsa peygamberin gerildiği haç dünyanın merkezine Golgota'ya dikilmiş, iyiliği ve kötülüğü bilme ağacının odunundan yapılmıştır. Bu inanışa göre İsa peygamber, Adem'in yaratıldığı ve gömüldüğü yerde çarmıha gerilir. Peygamberden akan kan Adem peygamberi vaftiz ederek, ilk günahın bedeli ödenir. Bu sırada çarmıhının altında İsa peygamberin kanının aktığı toprakta kutsal bitkiler yeşerir ki bunların zeytin, buğday ve üzüm olduğuna inanılır (Eliade, 2009: 456-457). Erken Hıristiyan ve Bizans sanatında buğday/başak tasvirleri daha çok Adem ve Havva ile ilişkili sahnelerde karşımıza çıkar. Önemli örneklerden biri 4. yüzyıla tarihlenen Romalı senatör Junius Bassus'a ait lahittedir. Lahdin üzerinde kabartma olarak Adem ve Havva'nın arasında yılan dolanmış bir ağaç ile Adem peygamberin sağında bir başak demeti yer alır (Resim 3; Mavroska, 2009: 123; Ünser, 2013: 126).

Musevi geleneğinde buğday, Minha kurbanında sunular arasındadır ve insanlığın temel gıdası olduğundan, yaşamın da Tanrı'nın elinde olduğunun kabullenilmesini ifade eder. Öte yandan buğdayın *Tevrat* öğretimi konusun-

² Ceres'in bu tasviri ve başında başaklardan yapılmış taç betimli gemme örneği için bk. (Spath, 1994: 69).

da simgesel bir anlamı olduğu; *Tevrat*'in ve kanunlarının öğrenimini sembolize ettiği bilinir (Kılıç, 2012: 79).

2. Türk ve İslam Dünyasında Buğday/Başak

Yukarıda sözü edilen kültürlerde olduğu gibi bolluğun ve bereketin sembolü olarak görülen bu motif, Türk kültüründe de bir yiyecek maddesi olmanın ötesinde anlamlar yüklenerek itibar görmüştür. Buğday/başak birçok inanış ve ritüellerde de karşımıza çıkar. Söz gelimi Altay Türklerinin çadırlarına ölmüş iyi şamanların ruhlarını temsil eden tasvirlerin üzerine bir demet arpa ve buğday astıkları bilinir (Anohin, 2006: 36). Yine bir Altay efanesi şöyledir: Eski çağlarda büyük bir savaş olur ve bu savaştan kaçan bir kız canını kurtarıp bir yere sığınır. Ortalık durulup, bulunduğu yerden çıkınca etrafta kimseyi göremez. Bunun üzerine yola düşer ve bir yurda gelir. Bu yurttan biri kızla evlenir ve evine götürür. Eve geldiklerinde kızın hamile olduğu anlaşılır. Kız çevredekilerin sorularını cevaplamak için başından geçen olayları anlatır ve onlara savaştan sonra yiyecek aramak için yola çıktığını o sırada başlayan yağmurla birlikte bir buz parçasının yanına düştüğünü ve buzun içinden çıkan iki buğday tanesini ağzına attığında karnında birden iki çocuk var gibi hissettiğini anlatır. Kız, bir süre sonra iki oğlan doğurur (Ögel, 2010: 56- 57; Roux, 2005: 284).

Günümüzde Uygur Özerk Bölgesi'ndeki Hoten Vilayeti yakınlarında, Sayvağ mezarlığındaki kazılarda bazı mezarların duvarlarına kazık çakılarak, üzerine kamışlar bağlandığı görülmüştür. Bu kamışların dış cephesine 20-30 cm. kalınlığında buğday demeti yerleştirilmiş; aynı zamanda başka mezarlarda da bazı ölülerin baş tarafına buğday konulduğu tespit edilmiştir (Rahman, 1996: 111-112).

İslamiyet'ten önceki Türk kültüründe buğday/başağın kutsal bir anlamı olduğu hem destanlardan hem kazı buluntularından anlaşılır. Bu motif İslamiyet'le birlikte bu anlamı korumuş, kültürün çeşitli alanlarına girerek, sanat eserlerine de yansımıştır. Öncelikle buğdayın *Kuran*'da bereketle ilişkilendirildiği anlaşılır (Uysal, 2009: 78). Aynı zamanda cennetindeki yasak ağacın ne olduğuna dair *Kuran*'da ayrıntılı bilgi yoksa da bu bitkinin buğday, zeytin, üzüm, Cehil karpuzu gibi meyvelerden biri olabileceğini düşünülür (Bolay, 1988: 362; Erdem, 2007: 157; Yaman, 2008: 145). Birazdan örneklerle üzerinde duracağımız, *Kuran*'da da bahsi geçen, Adem ve Havva'nın yasak meyveyi yiyerek cennet kovulmaları öte yandan Habil ve Kabil, ayrıca Hz. Yusuf hikayeleri minyatürlü elyazmalarının bazı tasvirlerinin de konusunu oluşturmuştur.

Tevrat ve *İncil*'in yanı sıra *Kuran*'da da sözü edilen buğdaya ilişkin başka bir konu yukarıda bahsedildiği gibi Hz. Yusuf ile ilgilidir. Züleyha'nın iftirası sonucu zindana atılan Yusuf, Firavun'un rüyasında gördüğü yedi semiz ineğin, yedi zayıf ineği yemesi; yedi yeşil ve yedi kuru başağı yorumlar. Buna göre Mısır'da 7 yıl kıtlık 7 yıl bolluk olacaktır. Hz. Yusuf bu tabiri üzerine zindandan çıkarılır ve gerekli tedbirler alınır (URL-1). Bu hikâyedeki kıtlık yıllarında Yusuf'un babasının gönderdiği buğdaya muhtaç kalan kardeşlerine buğday vermesi konusu sıkça tasvir edilmiştir.³

Anadolu'nun tarikat dünyasında da buğdayın özel bir yeri olduğu anlaşılır. Buğday tarikatlarda bereketin, hayatın ve canlılığın sembolü olarak görülmüştür. Özellikle Bektaşilikte buğdayın Adem'e Cebrail'in hediyesi olarak sunulduğu düşünülür. Ekmeğin de ana maddesi olan buğday, tekkelerde tüketilen gıda olmanın dışında, saygı gösterilen bir nimete dönüşmüştür (Gündüzöz, 2012: 42, 128, 130). Evliya Çelebi'nin (1611-1685) ünlü kitabı *Seyahatname*'sinde verdiği bir bilgi, bu bağlamda dikkat çekicidir. Ünlü seyyah, buğday tanesi bahanesiyle Adem'in yeryüzüne indirildiğini, beslenmesi için ise çiftçilik işini yapmayı ve buğday ekmeği Cebrail'in vasıtasıyla öğrendiğini ve buğdayı kaynatarak açlığını giderdiği ilk yiyeceğin buğday çorbası olduğunu, bir kimse evine birini davet ettiğinde "Baba aş çorbası yiyelim" dediğini söyler (Kahraman ve Dağlı, 2003: 447, 490). Bu inançla da bağlantılı olarak Bektaşilerde buğdayın da içinde olduğu tahıllar sembolik birer işleve sahip olmuştur. Aynı zamanda ekmek ve buğday, "Birer tas nimet-i kadîm baba çorbası, birer nân paresi" olarak hem tekkelerde yaşayanların hem de tekkeye misafir gelenlerin önemli yiyeceklerinin içinde yer almıştır (Gündüzöz, 2012: 128).

Hacı Bektaş Velî'nin *Velâyetnâme*'sinde de buğdayla ilgili birkaç kıssa vardır. Bunlardan biri, Kaptan Kara Reis'e aittir. Kaptan bir gün Karadeniz'de fırtınaya yakalanır, geminin yükünü hafifletmek için buğdayı denize döker. O sırada denizden bir Abdal çıkarak "denize döktüğü buğdayın değerini ödeyeceklerini söyler ve kaptanı denizin altına çeker. Orada büyük bir köşkün avlusunda Hünkâr'ı ve buğdayları görür. Kaptan, daha sonra Kara Abdal adını alarak Hünkâr'ın halifesi olur (Gölpınarlı, 1958: 70-71).⁴

³ Özellikle Safevi dönemi elyazmalarının bazılarında bu sahne için bk. (Kaplan, 2013: 42-43, 85; Şani, 2016: 187-195).

⁴ Buğdayla ilgili *Velâyetnâme*'de geçen Hacı Bektaş Velî'nin buğdayı taş etmesi, taş olmuş buğdayı yutan bir erkeğin Velî'nin sözü üzerine erkek çocuk doğurması ve bu çocuklara "buğday oğulları" adı verilmesi, Hacı Bektaş Velî ile Yunus Emre'nin buğday ve nefes alışı-verişi gibi diğer anlatılar için bk. (Gölpınarlı, 1958: 34-35, 48-49).

Bektaşiler arasında buğdayla ilgili başka söylenceler de vardır. Bunlardan birini Bektaşilik çalışmalarının öncü isimlerinden John Kingsley Birge anlatır. Birge, Arnavutluk'ta önemli ailelerden birinin evinde, Hacı Bektaş Veli'nin kutsadığı düşünülen buğday tanesinin bir kadına verildiğini ve kadının vakti gelince bir erkek bebek doğurduğunun söylendiğini belirtir. Birge, ayrıca 1933 Ekim'inde Arnavutluk'u ziyareti sırasında Arnavutluk Bektaşilerinin pîri Niyazi Dedebaba'nın kendisine taşa dönüşmüş bazı buğday tanelerini göstererek, "artık tahıllarının kullanılmayacağından yakındıkları bir sırada, bir mucize olduğunu, bunları yiyen bir kadının hamile kaldığını, Arnavutluk'ta hâlâ devam eden bir gelenek olarak erkek çocuk isteyen kadınların buğday yediğini" söyler (Birge, 1991: 42, 183). Buğday, bu söylenceler dışındaki tekke edebiyatında da kendini göstermiştir.⁵

Türk kültüründe buğdayla birlikte anılan başka bir gelenek aşuredir. Aşurenin kökeni hakkında farklı görüşler mevcutsa da genel olarak aşure, Kербela'da şehit edilen Hasan ve Hüseyin'in ruhları için pişirilip dağıtılır. Aynı zamanda Nuh peygamberin tufandan sonra karaya çıktıklarında ellerinde bulunan yiyeceklerle aşure pişirdikleri düşünülür (Pakalın, 1993: 101-102; Yavuz, 1991: 24-26). Müslüman Türkler arasında önemli bir yeri olan Muharrem ayının onuncu günü başlamak üzere pişirilip dağıtılan tatlıya aşure denmiştir. Aşurenin içine katılan malzemeler yapıldığı yöreye göre farklılıklar gösterse de temel malzemesi buğdaydır. Tekkelerde veya evlerde yapılan aşure konu-komşuya dağıtılır. Tunceli Alevilerinde ise aşure gelen tabak bereketinin kaçmaması için yıkanmaz; içine buğday veya buğday mamullerinden bir yiyecek konularak geri verilir (Yıldırım, 2011: 75).

Buğdayı, Türk kültürüyle yakından ilişkilendireceğimiz diğer bir konu, baharın başlangıcı olarak kabul edilen ve 21 Mart'ta Balkanlar, Orta Asya, Ortadoğu'daki halklar tarafından kutlanan Nevruz'dur (Gündüz, 2007: 60). Nevruz kutlamanın sembollerinden biri olan "semeni" ise baharın gelişini müjdelere, bolluk ve bereketi simgeler. Semeni, bayrama 2 hafta kala buğdayın çimlendirilip, yapraklarının kırmızı kurdele ile bağlanmasıyla oluşur ve Nevruz Bayramı'nda sofralara, hediyeye sinisine, kapı ve pencerelere konur.

⁵ 16. yüzyıl sonlarında yaşadığı düşünülen Bektaşî şairlerinden Azmî Baba nefeslerden birinde cennetteki yasak meyvenin buğday oluşuna gönderme yaparak "Sekiz cennet yaptın sen âdem için / Adın büyük bağışla anın suçun / Âdemi cennetten çıkardın niçün / Buğday nene lâzım harmancı mısın?" demektedir. Aynı konuyla ilişkili olarak ünlü Türk ozanı Yunus Emre "Adem oldum durmadım nefes boynunu burmadım / Yanılıp buğday yedim ucmaktan surlup geldim" der (Ergun, 1955: 8, 201-202).

Semeninin helvası, yemeği ve şekeri de yapılıdır (Bal, 1998: 117; Kafkasyalı, 2005: 155).

Türk halk kültüründe de birçok inancın ve ritüelin kaynağında buğdayın olduğu, bolluk, bereket, verimlilik, uğur, iyi şans gibi kavramların yanında nazarlık, büyü gibi daha pek çok konuda karşımıza çıktığı görülür. Söz gelimi içinde buğdayın da bulunduğu tahıllar, baklagiller ve taneli meyveler içinde geleceğin yaşamı tohumu da barındırmaları nedeniyle bereket, doğurganlık ve verimlilikle ilişkilendirilmiştir (Gültekin, 2008: 9). Anadolu'da buğday/başağın halk inançlarındaki birkaç örneğinden bahsetmek yerinde olacaktır. Söz gelimi seher vakti bir su kenarına çamurdan ev yapılarak bu evin içine buğday konursa o yıl mahsulün bol olacağına; su yalağına buğday serpmenin ya da hacca giderken yanına buğday alan kişinin döndükten sonra bu buğdayı ambara saçmasının bereket getireceğine; yere dikilen buğdayın ezilmesi halinde bereketin kaçacağına; haneye bereket getirmesi için duvara, tavana, mutfağa buğday başağı ve mısır asılmasının iyi olacağına; buğday biçilirken çift başlı başağa denk gelmesinin şans ve uğur; rüyada buğday görmenin ise rızık ve berekete delalet ettiğine, lohusaların göğüslerine buğday başaklarını sokarlarsa sütlerinin kesilmeyeceğine inanılır (Akyol, 2006: 41; Okuşluk Şenesen, 2011: 209-228; Şenesen, 2021: 284). Yine yaygın bir inanişaya göre hasattan demet yapıp, kuruması için başaklar aşağı gelecek şekilde evin duvarına asılır. Bunun hem haneye hem de hasadın bolluk ve berekete içinde geçeceği inancı vardır (Aydoğan, 2012: 154; Yolcu, 2018: 93; Çıblak, 2004: 115; Resim 4). Duvara başak asma, birazdan tartışacağımız gibi Osmanlı duvar resmindeki örneklerin de anlamını açıklayıcı niteliktedir.

Türklerin Orta Asya'dan getirdikleri ve günümüzde halen uygulanan saç geleneğinde de buğday, yine bereketle örtüşür. Saçının daha çok gelinle ve mezar/ölümle ilişkilendirildiği anlaşılır. Orta Asya Türk kültüründe iyi iyeleri, ataların ruhlarını memnun etmek ve yardımlarını kazanmak amacıyla dağıtılan yiyecek ve içeceklere saç denirdi ki bu saçlar kansız kurban özelliği gösterir. Bir kişi öldükten sonra mezarına saç dağıtılmıştır (İnan, 1986: 167). Günümüzde de Anadolu'da bu inanişin devam ettiği görülür (Çıblak, 2002: 610). Mezar taşlarının bezemelerinde sık olmasa da görülen başak motifi bu inanişin uzantısı olmalıdır.

Saçıda buğdayla ilişkili başka bir gelenek, gelinin evinden çıkarken ve eşinin evine gelene kadar uygulanan ritüellerde görülür. Yörelere göre bazı farklılıklar olsa da genellikle gelinin, yeni evine girerken başından buğday saçılır ki eve bereket getireceğine inanılır (Akyol, 2006: 92; Köksal, 1996: 76-

77). Yine yeni dişi çıkan bebeklerin diş hediğinde ve kırklama sularının içine buğday da katılır.⁶ Buğday, aynı zamanda bir çifti birbirine bağlama/çözme, define bulma, dil çözme büyüsünde, ayrıca nazardan korunmak için yapılan muskalarda kullanılan malzemelerden biridir (Çallı, 2017: 66-67; Eyüboğlu, 2004: 99, 196, 474-475; Kalafat, 2007: 285). Anadolu halk inançları dışında buğday edebiyatta da yer bulmuş; ninni, atasözü, deyim, bilmece ve fıkralara da konu olmuştur (Elçin, 2019: 335-336; 571, 632, 636; Şimşek, 2016: 48).

3. Türk Sanat Eserlerinde Buğday/Başak İkonografisi ve Tasvirleri

Türk kültüründe özel bir yer edinen buğday/başağın sanat eserleri üzerinde de görülmesi olağandır. Türk-İslam sanatında buğday tasvirlerinin erken örneklerine İran Büyük Selçuklu (1037-1157) ve Anadolu Selçuklularının (1077-1308) eserlerinde rastlanır. Başağın aynı zamanda bir burç sembolü olması onu çeşitli malzemeler üzerine işlenen burç tasvirlerinde yer almasına neden olmuştur.⁷ Birazdan örneklerini sunacağımız Anadolu Selçuklu ve Osmanlı döneminde (1299-1923) özellikle astroloji kitapları içindeki tasvirler, elinde başak tutan kadın veya başak biçen erkek figürlerinden oluşan başak burcunun resimleridir.

Anadolu'da erken tarihli örneklerimizden biri Selçuklu döneminin önemli saraylarından I. Alâeddin Keykubad (1192-1237) tarafından yaptırılan Beyşehir Kubadabad Sarayı'na ait sekiz kollu yıldız biçimli bir duvar çini-sindedir. Bu çini üzerinde bağdaş kurmuş; şifayı veya bereket sembolü başak demeti tutan figür görülür (Arık ve Arık, 2007: 290, 375, 377; Resim 5).

Buğday/başak tasvirlerinin Osmanlı döneminde Anadolu'da olduğu kadar Balkanlar'da nispeten arttığı anlaşılır. Bunlardan ilki kitabesine göre 1832 tarihinde inşa edilen ve 1855-56 yıllarında onarım geçiren (Ayverdi, 2000: 180) Kosova-Prizren, Emin Paşa Camisi'ndedir. Caminin hariminde mihrabın sağında alt sıra pencerenin üzerinde C ve S kıvrımlı yapraklarla bir

⁶ Çocuğun rızkını ve evin bereketini arttırma ayrıca çocuğun dişilerinin sağlam çıkması inancına yönelik yapılan bu ritüellerle ilgili geniş için bk. (Başal, 2006: 62; Gürbüz, 2003: 81-83; Aça ve Yolcu, 2019: 368).

⁷ İran Büyük Selçuklu örneklerinden biri Paris Louvre Müzesi'nde MAO 489/81 envanter numarasına kayıtlıdır. Bu seramik kâse parçası için bk. (URL-2). Anadolu Selçuklu Dönemi'ne ait Nasreddin Sivasî'nin literatüre yanlış isimle *Tezkire* olarak geçen bir büyü ve astroloji kitabında da başak burcu tasvir edilmiştir. Metne göre Ay, başak burcuna girdiğinde ilim, yazı ve geometri öğrenmek; ayrıca büyüklerle görüşmek, mektup yazmak, resim ve bina yapmak hayırlıdır. Daha fazla bilgi için bk. (Karabulut, 2019: 129). Resim için bk. (URL-3). Ayrıca başak burcunun da yer aldığı Selçuklu dönemi burç tasvirleri konusunda ayrıntılı bilgi için bk. (Çaycı, 2002).

tepelik oluşturulmuş ve üst kısma yapraklı gül buketi yerleştirilmiştir. Bu buketin iki yanında üç dal başaktan oluşan bir demet işlenmiştir (Resim 6). Yine Kosova'da 1835 yılında inşa ettirilen Priştine, Yaşar Paşa Camisi başak tasvirlerinin Balkanlar'daki örneklerinden birini daha barındırır (İbrahimgil ve Konuk, 2006: 506; Karaaslan, 2018: 45). Yapının giriş kapısının sağ ve sol kısımlarında iki kulplu bir vazoda natürmort olarak tasarlanmış yapraklar ve çiçeklerle birlikte, beş dal başak aşığı sarkıtılmış olarak tasvir edilmiştir (Resim 7).

Dini mimaride duvar resmi dışında başak motifinin hünkâr mahfillerinin korkuluklarında da uygulandığı günümüze ulaşan örneklerden anlaşılır. Bu örneklerden biri ilk inşası 1781 olan, günümüzdeki yapı ise Sultan II. Mahmud (1785–1839) tarafından 1838 yılında yaptırılan (Memiş ve Bezci, 2019: 66, 69) İstanbul Emirgan Hamid-i Evvel Camisi'nin hünkâr mahfilindeki korkuluklarda yer alır.⁸ Dikdörtgen ahşap korkuluğun üst kısmında Sultan Mahmud güneşi, çerçevenin iç kısmında ise ortada bir meşale, çevresinde asma yaprakları, üzüm, kurdele, çiçekler arasında buğday başaklarından oluşan bir kompozisyon görülür (Resim 8).

İzmir Şadırvanaltı Camisi şadırvanı başak motiflerinin en yetkin örneklerinden birini sunar. 1630 yılında inşa edilen camiye, söz konusu şadırvan ile kütüphane 1835 yılında eklenmiştir (Arık, 1988: 49). Şadırvanın resimleri de 1835–40 arasına tarihlenir (Renda, 1977a: 245). Şadırvanın iç yüzeyindeki kemer aralarında zeytin ve narların yanı sıra kurdele ile fiyonk atılarak asılı durur vaziyette başak demetleri yer alır (Resim 9a–b). Başağın diğer kemer aralarındaki diğer bereket sembolleri olarak görülen zeytin ve nar gibi meyvelerle birlikte; öte yandan hem İslamiyet öncesi hem de sonrası Türk toplumunda kutsiyet atfedilen su (Günay, 2009: 432–437)⁹ ile ilgili bir yapıda karşımıza çıkması bu motifin verimlilik, bolluk anlamını kuvvetlendirmektedir.

Dini mimarinin bezenmesi yanında sivil yapılarda, örneğin konut ve saraylarda da buğday/başağın süsleme programında örneklerine rastlanır. İlk örneğimiz Balkanlar'da Arnavutluk Ergjirakası'daki (Gjirokaster) 1812 tarihli Zekâtlar Konağının kapısı üzerinde, taş kabartma olarak karşımıza çıkar (Resim 10). Yapının kitabesinde yer alan Osmanlı Türkçesi ile yazılmış kita-

⁸ İstanbul Sultan Ahmet (1617), İstanbul Üsküdar Yeni Valide (1708–1710) camileri ve Bursa Ulu Cami (1399) hünkâr mahfili gibi diğer örnekler için bk. (Çetinaslan, 2012: 94, 113, 255).

⁹ Yurdumuzda yağmur dualarının bazılarının akarsu kenarlarında ya da değirmen yakınında yapılması, su ile bereketi simgeleyen buğdayın bir arada düşünüldüğünü gösterir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Özhan, 2018: 265).

bedeki “....Ali'nin sadece leventleri yok, ancak güçlü zülfikâr kılıcı da yok” ibaresi (Uçar, 2013: 101) yapı ile ilgili kişilerin Arnavutluk'ta derin izler bırakan Bektaşilik ile olan ilintisini gösterir. Başak motifinin özellikle ana kapı üzerinde ve kilit taşında yer alması, yukarıda tartışıldığı gibi kutsiyet atfedilen buğdayın, Bektaşi dünyasındaki önemine bir atıf gibi görünmektedir.

Diğer bir örneğimiz bezemelerinin 1913 tarihinde İtalyan bir ressam tarafından yapıldığı anlaşılan Gaziantep'te Abdulkadir Kimya Evi'nde görülür (Çayan, 2012: 73). Konağın eyvanının güney odasının ahşap tavanı geniş bir bordürle kuşatılmış ve içine kıvrık dallar, lale, natüralist çiçekler ayrıca ayva ve üzüm gibi meyvelerle birlikte başak dalı da yerleştirilmiştir (Resim 11). Aynı şehirden başka bir örnek 19. yüzyıl sonları, 20. yüzyıl başlarına tarihlenen Abdurrahman Kocaova Evi'ndedir (Çayan, 2012: 97). Evin birinci katının, doğudaki oda tavanında bir vazunun içine sırt sırta yerleştirilmiş, çifte bereket boynuzlarıyla bezendiği ilginç bir örnek yer alır (Resim 12). Bereket boynuzunun içinden limon, üzüm, armut ve çeşitli natüralist çiçeklerle birlikte başak tasvirlerinin de görülmesi, bu motifin haneye bereket getirmesi ile ilgili olarak yapıldığını düşündürür.¹⁰

Saray mimarisi söz konusu olduğunda başak motifinin örnekleri çok sınırlıdır. Bunlardan biri geç Osmanlı döneminin ünlü yapılarından, Sultan Abdülmecid'in (1839-1861) baniliğinde Karabet ve Nikogos Balyan'ların inşa ettikleri, süslemelerinde Ch. Seehan'ın çalıştığı 1842-1856 tarihli (Arslan, 2002: 377, Batur, 1985: 1089-1090; Batur, 1994: 35-41; Can, 2007: 64-78; Tuğlacı, 1981: 116; Sözen, 1994: 505) Dolmabahçe Sarayı'nda 62. numaralı odanın tavanında yer alır (Tekinmirza, 2008: 76; Resim 13a-b). Odanın oval kubbesinin dört köşesinde bulunan daire biçimli madalyonlardan birinin içinde kurdele sarılmış bir başak demeti natüralist çiçeklerle çevrelenmiştir.

Başak motifinin mimari bezemenin yanında küçük el sanatı eserlerde de uygulamaları izlenir. Dini veya tarihi içerikli resimli elyazmalarının minyatürlerinde buğday/başak motifleri genellikle Adem ve Havva, Habil ve Kabil, Yusuf ve Züleyha ile ilgili sahnelerde konunun bir parçası olarak yapılmıştır. Ayrıca astroloji konulu kitapların içinde başak burcunu simgelemek üzere bu motif kullanılmıştır. Örneklerimizden ilki Arifî mahlaslı Fethullah Arif Çelebi'nin (ö. 1561) yazmış olduğu beş ciltlik *Şehnâme-i Âl-i Osmân* adlı eserin ilk cildi olan ve Hz. Âdem'den Hz. Nuh'a kadar olan peygamberleri konu alan

¹⁰ Bereket boynuzu ikonografisi ve İslam sanatı örneklerindeki kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. (Altier, 2018: 21-57).

1558 tarihli *Enbiyanâme*'de (Cenova Bruschetti Koleksiyonu) yer alır (Bağcı vd., 2012: 97; Eryılmaz, 2013: 108). Bu elyazmanın resimlerinden birinde sayfanın sol alt kısmında Havva'nın Adem'e başak demeti uzattığı an tasvir edilmiştir (Resim 14). Bu konu Osmanlı resminde farklı elyazmalarında da betimlenmiştir.¹¹

Habil ve Kabil'in başak demeti ile tasvir edildiği sahnelerden biri Seyyid Hüseyin el-Âşûfî el-Hüseyî el-Urmevî'nin (ö. 1601 sonrası) yazdığı, 1583 yılında tamamlanarak Sultan III. Murat'a sunulan *Zübdet-ül Tevarih* adlı resimli elyazmasında (İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi, no. 1973) yer alır. Adem ile Havva'nın onüç ikiz çocuğu ile birlikte gösterildiği bu sahnede metinde yazıldığına göre Kabil, kendi ikiziyle evlenmek istemez. Bunun üzerine Adem, oğullarına Tanrı'ya kurban adamalarını, hangisinin kabul olursa kardeşleri Klima ile onun evleneceğini söyler. Kabil Tanrı'ya yetiştirdiği buğday başaklarından bir demet, Habil ise koyunlarından birini verir. Kabil hediyesinin kabul edilmemesi üzerine kardeşi Habil'i öldürür ve gömer (And, 2004: 99-100; Bağcı vd., 2012: 131-133; Renda, 1977b: 58-60). Bu olay resmin sol alt köşesinde Kabil'in ikizi Klima'yı Habil'e vermemek için kolundan çekmesi olarak gösterilmiş; ayrıca Tanrı'ya sunduğu başak demeti de hemen üst kısımda yer almıştır (Resim 15).

Başak motifi, Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklularında olduğu gibi Osmanlı sanatında burç tasvirlerinde karşımıza çıkar. Sağlığı ve görev bilincini temsil eden başak burcuna Sünbüle (Virgo/Virgin, 23 Ağustos) ya da bakire anlamına gelen "Azrâ" da denir (And, 2007: 334, 343; Upton, 1933: 192). Bu burcun zamanı yaz sonu hasat dönemine denk geldiğinden bereketle ilişkilendirilerek İslam resminde elinde başak demeti tutan genç bir kadın veya orakla başak hasat eden bir erkek figürü ile temsil edilmiştir. Bu örneklerden biri Abdüllatif Razi (ö. 1734) tarafından yazılan ve İbrahim bin Hacı Mehmed bin Hacı Halil tarafından 1747 yılında istinsah edilen *Tercüme-i İkdü'l-cümân fî târîh-i ehli'z-zamân*'ın bir nüshasındadır (İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, B. 274) (Kundak, 2011: 12, 274; Resim 16). Başak

¹¹ Örneklerden biri Kalender Paşa tarafından hazırlanan 1614-1616 tarihli bir *Falname* nüshasındadır (İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, H.1703, y. 7b). Çıplak ve el ele tutuşmuş Adem ile Havva cennet kapısının dışındadır. Havva sol elinde bir demet buğday başağı taşır. Söz konusu resim için bk. (Atasoy, 2002: 215; Bağcı vd., 2012: 193-194). Aynı kütüphanede bulunan H. 1702 numaraya kayıtlı 16. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen diğer *Falname* nüshasındaki tasvirde de yasak meyvenin buğday olarak düşünüldüğü, resmin sağ alt kısmında buğday başaklarından anlaşılır (Bağcı vd. 2012: 192-193; Yaman, 2008: 146).

bu tasvirinde klasik betimleme anlayışını tekrarlar şekilde, sol elinde bir demet başak ile resmedilmiştir.

Diğer bir örneğimiz, Hattat Sami Efendi (ö. 1912) tarafından 1880 yılında hazırlanan levhadadır. Levhanın cetvel dışındaki pervazında, kıvrık dallar, çiçekler, üzüm salkımları ve kurdeleler arasında başak motifi görülür (Al-demir Kilercik ve Tanındı, 2012: 283; Resim 17a-b).

Osmanlı çini ve seramik sanatında başak motifi söz konusu olduğunda, Tekfur Sarayı çinileri üzerinde başak biçimine dönüşmüş lale tasvirlerinden de bahsetmek yerinde olur. Sultan III. Ahmet'in saltanatına denk gelen Lale devrinde (1718-1730), Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın İznik'teki çini ustalarını İstanbul'a getirterek, Tekfur Sarayı'nda üretim yapmalarına önayak olduğu bilinir. Bu çinilerin motif ve kompozisyonlarının İznik üretimleriyle benzerliği çok dikkat çekse de buğday başağı biçimli lale motifi, bu atölyenin karakteristik özelliği olmuştur. Böyle bir örnek kitabesine göre 1585'te yaptırılan İstanbul Çarşamba Mehmet Ağa Camisi'nde yer alır (Gündüz, 2003: 431). Yapının son cemaat yerinde, pencere alınlıklarından birinin üzerindeki çini panoda başağa dönüşmüş lale motifi yer alır. Bu örnek Tekfur Sarayı çinilerinin İznik çinilerinin restorasyonlarında kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir (Yenişehirlioğlu, 2007: 351; Resim 18).

Osmanlı seramik sanatında da konunun uzmanlarından Julian Raby'nin "Başak Demeti Üslubu" olarak tanımladığı Çin etkili bir grup mavi-beyaz seramik üretilmiştir (1989: 239-240). Bu tasarım üslubunu çengelli bir yapı, şakayık ve buğday başağına çok benzer dikenli uzun bir yaprak kompozisyonu tanımlar. Bu örnekler, Osmanlı sanatında başağın bir üslubun isimlendirilmesine ilham olduğunu gösterir.

Başak demetinin ziraat, bereket anlamlarına karşılık gelecek şekilde kullanıldığı ilginç bir örnek Konya Atatürk Anıtı'ndadır (Resim 19). Birinci Ulusal Mimarlık akımının (1908-1930) önemli isimlerinden Mimar Muzaffer Bey (1881-1921) Konya'nın ziraat memleketi olmasını ve kadınların ziraata büyük katkılarda bulunmasını çağrıştıracak şekilde kağrı, buğday, başak demetleri ve köylülerin yer aldığı kompozisyonun tasarımını abide için hazırlar. Ancak günümüzde Atatürk Anıtı'nın kaidesi olan bu Ziraat Abidesi, Birinci Dünya Savaşının başlaması, ardından dönemin valisinin ölümü üzerine tamamlanamaz (Gezer, 1984: 91). 1924'te abidenin tamamlanması gündeme geldiğinde bu görev, Avusturyalı heykeltıraş Heinrich Krippel'e verilir. Krippel, Atatürk heykelinin oturtulacağı Ziraat Anıtı'ndaki çalışmalarından sonra heykeli Viyana'da yaparak, bronz dökür. Ardından parçalar halinde, Tür-

kiye'ye getirilir ve monte edilir (Berk ve Gezer, 1973: 51, 58). Atatürk bu heykelinde mareşal üniformasıyla, sağ eliyle buğday başaklarına dokunurken, sol eliyle ise kılıcının kabzasını tutarken görülür. Burada buğday başaklarının yer almasının, abidenin esas fikrine uygun olması bakımından seçildiği düşünülür (Dülgerler ve Karadayı Yenice, 2008: 76).

Mezar taşlarının bezemelerinde çok tercih edilmediği anlaşılan buğday başağının az sayıda örneklerine rastlanır. Bunlardan biri Zehra adlı bir kadına ait 1847 tarihli mezar taşının baş taşında yer alır (Biçici, 2020: 177). Taşın tepelik kısmında dönemin bezeme anlayışıyla örtüşen kurdele, yapraklar, natüralist çiçeklerle birlikte buğday başakları da görülür (Resim 20a-b).

Osmanlı el sanatlarında başak motifinin sıklıkla yer aldığı ilginç bir grup daha vardır. Bunlar çeşitli camilerin duvarlarına asılan kısmen de müzelerde sergilenen duvar saatleridir. 19-20. yüzyıla tarihlenen bu eserlerin genellikle alınlık, gövde ve kaide kısımlarında dönemin bezeme zevkini yansıtan çeşitli yaprak ve çiçek betimlemeleri arasında başak motifi de kullanılmıştır. Söz gelimi Gaziantep'te Ahmet Çelebi Camisi ve Alaüddevle Camisi bunlar arasındadır.¹²

Halı, kilim ve dokumalarda başak motifinin örnekleri nispeten çoktur. Özellikle Afyonkarahisar Bayat kilimleri arasında sıklıkla işlendiği için "Buğday Başaklı Kilim" adlı bir grup görülür (Şemin, 2019: 110). Daha pek çok yöremizde dokunan halı ve kilimlerde başak motifi kullanılmıştır (Özkara, 2011: 97-99). Söz gelimi günümüze yakın tarihli bir örnek Sarıkamış Sırbasan Köyü Mahinur Diktepe evinde bulunan, 1900'lü yıllarda dokunmuş olan bir duvar halısıdır.¹³ Halının orta madalyon ile bordür arasında kalan boşluklara dört başak dalı işlenmiştir (Resim 21a-b).

Başak motifi, Trabzon Müzesi'nde (Kostaki Köşkü) bulunan 20. yüzyıl başlarında hazırlanmış bir yorganın işleminde de görülür (Karal Yücekuş, 2013: 211-212). Yorganın pembe saten yüzünde, sarı metal iplikle kurdele ile bağlanmış bir buket gül, natüralist çiçek ve yaprakların yanı sıra başak dallarıyla oluşturulmuştur. Buketler yorganın yüzeyine, uzunlamasına bir sıra sağa, bir sıra sola bakacak şekilde yerleştirilmiştir (Resim 22a-b).

Dokumalarda başka bir örnek, bugün İstanbul, Dolmabahçe Sarayı 65 no'lu taş odada 19. yüzyıla tarihlenen sofranın puşidesindedir (Özer Demirli, 2011: 121). Bordo renkli sofranın üzerine kompozisyon altın metal iplik

¹² Bu örnek ve Mevlevihane Vakıf Müzesi'ndeki diğer örnekler için bk. (Biçici, 2010: 66-68, 73-74, 75-77).

¹³ Bu yörede bulunan diğer örnekler için bk. (Özkara, 2011: 55-57, 88-90, 151-153, 193-195).

ile sarma tekniğinde işlenmiştir. Başak motifleri bezin tam merkezinde daire biçiminde bir bordür oluşturacak şekilde, çiçek ve kıvrık dallarla birlikte görülür (Resim 23a-b). Başağın, bir sofrta örtüsünün üzerine işlenmesi bu motifin sofranın bereketini arttırmaya yönelik bir kullanım olduğunu düşündürür.

Sonuç

Buğdayın aynı zamanda tohum olması, topraktan çıkarak yeşermesi, hasat edilmesi, ardından bir kısmının tohum olarak kilerlerde saklanması ve ekim zamanı tekrar toprakla buluşarak filizlenmesi birçok toplum tarafından yaşamsal döngüyü çağırıştırılmıştır. Bu döngü, ilkel toplum insanının dikkatini çekerek, birçok mitosun kaynağını oluşturmuştur. İnsanlığın ana besini buğday, çeşitli toplumlarda sadece bir yiyecek olarak görülmemiş, zaman içinde ekmekle de ilişkili olarak ona kutsiyet atfedilmiştir. Daha çok bolluk-bereket kavramlarını karşılayan buğday/başak, kadınla ve ana tanrıça kültüyle de ilişkilendirilip doğurganlığın, soyun ve verimliliğin sembolü olmuştur.

Hiç şüphesiz bereket kavramı zaman ve coğrafi bağlantıları uzak olsa da her toplumun üzerinde durduğu kavramlardan olmuştur. Özellikle ilkel insanın en temel ihtiyaçlarını karşılamak üzere ekinlerinin ve hayvanlarının sağlığı, verimi bir yandan endişelenmelerine yol açmıştır. Bu endişeler çeşitli tanrı/tanrıçalara yansıyarak onlardan medet umulmuş, bu kapsamda şenlikler yapılmış ve kendilerine sunulan hediyeler arasında buğday/başak da girmiştir. Pagan kültürlerde ellerinde bereketin simgesi zeytin, nar, haşhaş, ayna, üzüm, asma yaprağı ile tasvir edilen tanrıçalar ile bereket kavramı somutlaştırılmıştır.

Buğday/başağın ikonografisinin her ne kadar kökeni prehistorik dönemlere gitse de Türk kültür ve sanatıyla yakın ilgisi olduğu anlaşılır. Türk kültürünün ana vatanı Orta Asya'da buğdayın doğurganlığa atıf yapan hamile bırakmayla ilgili destanlarda, ölü gömme, aynı zamanda berekete gönderme yapan günümüz Anadolu'sunda da devam eden saç geleneğinde yer alması dikkat çeker. Bu inanışlar İslamiyet'le birlikte kaybolmamış, aksine başka anlamlarla da örtüştürülerek zenginleştirilmiş bir motife dönüşmüştür. Başağın *Kuran*'da da bereketle ilişkilendirildiği görülür. Öte yandan, Anadolu'daki tasavvuf hayatını derinden etkileyen Bektaşilikte kutsal görülen buğday, velilerin birçok kerametinde sözünü ettirmiştir. Bu sebeple tekke sofralarının vazgeçilmez yemeklerinin içinde buğday da vardır.

Anadolu insanı için halk kültüründe pek çok alanda buğday/başak vardır. Örneğin, aşure ve Nevruz'da, öte yandan bebeklerin kırklama suyu ve diş hediği gibi ritüellerde yer alır. Büyü ve muska malzemesi olarak kullanılan buğday halk edebiyatında da yerini almıştır. Anadolu'da pek çok yörede kötü gözlerden korunmak için buğday başakları örülerek nazarlıklar yapılmış aynı zamanda ev halkına şans-uğur, bolluk-bereket getirmesi için evlerin duvarlarına asılmıştır. Duvar resimlerindeki ya da kapı girişi üzerine taş kabartma olarak yapılan başak tasvirleri de bu inancın-geleneğin nesneye dönüşmüş hali olarak düşünülebilir.

Başak motifinin genellikle bereket sembolü başka meyve ve çiçeklerle birlikte, kompozisyonun bir parçası olarak natürmort tarzında yapılmış olduğu örnekler ağırlıktadır. Ancak İzmir Şadırvanaltı Camisi şadırvanı gibi başak demetlerinin tek başına tasarlandığı örneklerle rastlanır. Dönemin bezi-me anlayışını sunan bir vazo içinde ya da adının da çağrıştırdığı gibi bereket boynuzu içindeki başak kompozisyonları bu motifin daha çok bolluk/bereket anlamına nispetle kullanıldığını gösterir. Bu motif İstanbul'da pek rağbet görmemiş; Balkanlar da dahil olmak üzere daha çok taşrada cami, konut, şadırvan, mezar taşı ve dokumalarda kendini göstermiştir. Özellikle Balkanlar'daki örnekler bu motifin Bektaşilik ile olan ilgisini vurgular niteliktedir. Başak motifi, aynı zamanda cennetten kovulma, Habil ve Kabil ayrıca Hz. Yusuf hikâyelerinde de baş rolü oynar. Osmanlı kitap resminde bu konular bazı sahnelerin resimlendirmesine sebep olmuş, yasak meyve veya Tanrı'ya adak olarak kompozisyonu tamamlamıştır. Başak, mezar taşlarında sınırlı kullanılmıştır. Bu kullanım halk kültüründe süsleme öğesi olmasının yanında mezar üstüne saçı geleneğinin bir parçası olmalıdır.

Anadolu'da İslamiyet öncesi ve sonrasında var olan uygarlıkların, çeşitli tarihlerde ve farklı malzemeler üzerine yaptıkları buğday/başak tasvirleriyle çerçevesini çizdiğimiz bu çalışmamız, buğday/başak motifinin sanat eserlerine çok yansımaya da halk kültüründe devam eden inanç ve geleneklerde derin izlerini takip etme olanağı sunmaktadır.

Kaynakça

- Akarpınar, Bahar (2000). "Anadolu'da Çok Tanrılı Dinler Döneminde Görülen Bereket Törenleri". *Türkbilig*, 1: 178-184.
- Aksoy, Meral (2007). *Ansiklopedik Beslenme, Diyet ve Gıda Sözlüğü*. Ankara: Hatiboğlu.

- Akurgal, Ekrem (1995). *Hitit ve Hatti Uygarlıkları*. İzmir: Yaşar Eğitim ve Kültür Vakfı.
- Akurgal, Ekrem (1998). *Anadolu Uygarlıkları*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Akyol, Neriman Senem (2006). *Adana (Merkez) Halk Kültüründe Halk İnançları Bayramlar ve Törenler*. Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aldemir Kilercik, Ayşe ve Tanındı, Zeren (2012). *Sakıp Sabancı Müzesi Kitap Sanatları ve Hat Koleksiyonu*. İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi.
- Altier, Semiha (2018). “Bir Motifin Peşinden: Osmanlı Sanatında Bereket Boynuzu”. *History Studies*, 10(7): 21-57.
- And, Metin (2004). *Osmanlı Tasvir Sanatları 1. Minyatür*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- And, Metin (2007). *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Anohin, Andrey V. (2006). *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*. Çev. Zekeriya Karadavut ve Jannet Meyermanova. Konya: Kömen Yayınları.
- Arık, Rüçhan (1988). *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Arık, Rüçhan ve Arık, Oluş (2007). *Anadolu Toprağının Hazinesi Çini Selçuklu ve Beylikler Çağı Çinileri*. İstanbul: Kale Grubu Kültür Yayınları.
- Arslan, Necla (2002). “Batılılaşma Dönemi Osmanlı Sarayları”. *Türkler*, C.15. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 374-381.
- Atan, Yaşar (2007). *Akdeniz Tanrıları*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Atasoy, Nurhan (2002). *Hasbahçe Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek*. İstanbul: Aygaz.
- Aydın, Jale (2018). *Karkamış Geç Hitit Ortostatlarında Kıyafetler*. Yüksek Lisans Tezi. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydoğan, Hatice A. (2012). *Türk Kültüründe Bereketi Arttırmaya Yönelik İnanış ve Uygulamalar*. Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı (2000). *Avrupa’da Osmanlı Eserleri, Yugoslavya III*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Bağcı, Serpil vd. (2012). *Osmanlı Resim Sanatı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Bağdere, Kader (2021). *Eski Anadolu ve Eski Mezopotamya'da Tanrıça Kültürleri*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bal, Hüseyin (1998). "Kültürlerin Ortak Bayramı; Nevruz". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3: 113-133.
- Başal, Handan Asûde (2006). "Türkiye'de Doğum Öncesi, Doğum ve Doğum Sonrası Çocuk Gelişimi ve Eğitime İlişkin Gelenek, Görenek ve İnançlar". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19(1): 45-70.
- Batur, Afife (1994). "Balyan Ailesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.2. İstanbul: Tarih Vakfı, 2: 35-41.
- Batur, Selçuk (1985). "Balyan Ailesi". *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C.IV. İstanbul: İletişim Yayınları, 1089-1090.
- Berk, Nurullah ve Gezer, Hüseyin (1973). *50 Yılın Türk Resim ve Heykeli*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Biçici, Hür Kamil (2010). "Gaziantep Cami Duvar Saatleri Bezemelerinden Çeşitli Örnekler". *Vakıflar Dergisi*, 34: 61-97.
- Biçici, Hür Kamil (2020). *Çeşme Kalesinde Bulunan Süslemeli Mezar Taşları*. Gaziantep: İKSAD Publishing House.
- Birge, John Kingsley (1991). *Bektaşilik Tarihi*. Çev. Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları.
- Bolay, Süleyman Hayri (1988). "Âdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.1. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 358-363.
- Can, Selman (2007). "XIX. Yüzyılda Osmanlı Mimarlığı'nın Teşkilat Yapısı ve Balyanlar". *150. Yılında Dolmabahçe Sarayı Uluslararası Sempozyumu Bildiriler, I, (İstanbul, 23-26 Kasım 2006)*. İstanbul: TBMM Milli Saraylar, 64-78.
- Çallı, Ayşe (2017). *Anadolu Kültüründe Nazar ve Nazar Objeleri*. Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Çayan, Servet (2012). *Geleneksel Antep Evlerinde Kalem İşi Bezeme ve Duvar Resimleri*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çaycı, Ahmet (2002). *Anadolu Selçuklu Sanatında Gezegen ve Burç Tasvirleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Çekel, Ziya (1960). *Dünyada ve Türkiye’de Buğday*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Matbaası.
- Çetinaslan, Mustafa (2012). *Osmanlı Camilerinde Hünkâr Mahfilleri*. Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çıblak, Nilgün (2002). “Anadolu’da Ölüm Sonrası Mezarlıklar Çevresinde Oluşan İnanç ve Pratikler”. *Türk Kültürü*, XL(474): 605-614.
- Çıblak, Nilgün (2004). “Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnanıcı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar”. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 15: 103-125.
- Dülgerler, Osman Nuri ve Karadayı Yenice, Tülay (2008). “Türklerde Anıt Mimarisinin Bir Örneği; Konya Atatürk Anıtı”. *Selçuk Üniversitesi Mühendislik, Bilim ve Teknoloji Dergisi*, 23(1): 67-77.
- Elçin, Şükrü (2019). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eliade, Mircea (2009). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2*. İstanbul: Kambalacı Yayınları.
- Erdem, Mustafa (2007). *Hz. Adem (İlk İnsan)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet (1955). *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri 1-2*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi.
- Erhat, Azra (1996). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Ersoy, Necmettin (2000). *Semboller ve Yorumları*. İstanbul: Dönence Yayınları.
- Eryılmaz, Fatma Sinem (2013). “From Adam to Süleyman: Visual Representations of Authority and Leadership in ‘Ārif’s Şāhnāme-yi Āl-i ‘Osmān”. *Editing the Past, Fashioning the Future*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 100-127.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki (2004). *Anadolu Büyüleri*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Field, Henry (1932). “Ancient Wheat and Barley from Kish, Mesopotamia”. *American Anthropologist*, 34: 303-309.
- Frazer, James George (1991). *Altın Dal*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınları.
- Gezer, Hüseyin (1984). *Cumhuriyet Dönemi Türk Heykeli*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gezgin, Deniz (2015). *Bitki Mitosları*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Godlaski, Theodore M. (2011). “Osiris of Bread and Beer”. *Substance Use and Misuse*, 46: 1451-1456.

- Gölpınarlı, Abdülbaki (1958). *Manakıb-ı Hacı Bektâş'ı Velî "Vilâyet-nâme"*. İstanbul: Nurgök Matbaası.
- Grimal, Pierre (2012). *Mitoloji Sözlüğü, Yunan ve Roma*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Gültekin, Rukiye Eser (2008). "Türklerde Bereket Sembol Olarak Kullanılan Meyve Motifleri ve Mimaride Değerlendirilmesi". *Turkish Studies*, 3(5): 9-31.
- Günay, Hacı Mehmet (2009). "Su". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 432-437.
- Gündüz, Filiz (2003). "Mehmet Ağa Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 431-432.
- Gündüz, Şinasi (2007). "Nevrûz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.33. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 60-61.
- Gündüzöz, Güldane (2012). *Bektaşî Kültüründe Yemek Motifi*. Yüksek Lisans Tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gürbüz, Elif (2003). "Diş Hediği Geleneğinin Ritüel Karakteri ve Fonksiyonları". *Milli Folklor*, 28: 81-83.
- Hançerlioğlu, Orhan (2000). *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hodder, Ian (2006). *Çatalhöyük Leoparın Öyküsü*. Çev. Dilek Şendil. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hook, Samuel Henry (1993). *Ortadoğu Mitolojisi*. Çev. Alaeddin Şenel. Ankara: İmge Kitabevi.
- İbrahimgil, Mehmet Zeki ve Konuk, Neval (2006). *Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- James, Edwin Oliver (1959). *The Cult of the Mother Goddess: An Archaeological and Documentary Study*. London: Thames and Hudson.
- Kafkasyalı, Ali (2005). "Türk Dünyasında Nevruz Geleneğine Toplu Bakış". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(2): 149-172.
- Kahraman, Seyit Ali ve Dağlı, Yücel (2003). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul, C.I-2*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kalafat, Yaşar (2007). *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları I*. Ankara: Berikan Yayınları.

- Kaplan, Necla (2013). *Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye 980 numaralı Kısas-ı Enbiyâ Nüshası ve Tasvirleri*. Yüksek Lisans Tezi. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaaslan, Muzaffer (2018). *Kosova'da Bulunan Geç Dönem Osmanlı Duvar Resimleri ve Boyalı Nakışlar*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karabulut, Kübra (2019). *Anadolu Selçuklu Döneminden Resimli Bir Elyazması: Nasreddin Sivasî'nin Tezkiresi (Paris BN, Persian 174)*. Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karal Yücekul, Yeliz (2013). *Doğu Karadeniz Bölgesindeki Etnoğrafya Müzelerinde Bulunan Geleneksel İşlemelerin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Kellner, Hans Jörg (1981). "Votives from Urartu". IX. *Türk Tarih Kongresi (Ankara 21-25 Eylül 1981)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 311-315.
- Kerenyi, Carl (2015). *Eleusis Anne Kızın Arketip İmgesi*. Çev. Tüba Bayraktar. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Kılıç, Sami (2012). "Yahudilik'te Kutsal Yiyecek ve İçecekler". *Dinler Tarihi Araştırmaları VIII, Bütün Yönleriyle Yahudilik Uluslararası Sempozyum (Ankara 18-19 Şubat 2012)*, Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 73-98.
- Köksal, Hasan (1996). "Türk Düğünlerinde 'Saçı' Geleneği, Buna Bağlı Ritler-Pratikler". *Bilig*, 1: 75-81.
- Kundak, Ali Nihat (2011). *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Minyatüründe Yıldızlar ve Burçlar. Tercüme-i 'İkdü'l-Cümân fî Târîh-İ Ehli'z-Zamân Nüshalarının Tasvirleri*. Doktora Tezi. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Lissner, Ivar (2006). *Uygurluk Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap.
- Mascetti, Manuelle Dunn (1990). *İçimizdeki Tanrıça, Kadınlığın Mitolojisi*. Çev. Belkıs Çorakçı. İstanbul: Doğan Kitapçılık.
- Mavroska, Vasiliki V. (2009). *Adam and Eve in the Western and Byzantine Art of the Middle Ages*. Inauguraldissertation. Frankfurt am Main: Johann-Wolfgang-Goethe Universität.
- Memiş, Mehmet ve Bezci, Nezih (2019). "Arşiv Belgeleri Bağlamında Emirgan/Mirgün Hamid-i Evvel Camiinin Tarihi ve Mimari Özellikleri". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 5(9): 61-103.

- Nesbitt, Mark (1995). “Tarihe Işık Tutan Tarım Ürünleri, Anadolu’da Arkeobotani”. Çev. Ebru Bilun Akyıldız. *Bilim ve Teknik*, 336: 26-29.
- Okuşluk Şenesen, Refiye (2011). “Türk Halk Kültüründe Bolluk ve Bereketle İlgili İnanç ve Uygulamalarda Eski Türk Kültürü İzleri”. *Folklor/Edebiyat*, 17(66): 209-228.
- Ögel, Bahaeddin (2010). *Türk Mitolojisi, Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar 1*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Özer Demirli, Ayça (2011). *Milli Saraylar Tekstil Koleksiyonundaki 19. Yüzyıl İşlemeli Eserlerin Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özhan, Mevlüt (2018). “Yağmur Ritüelinde Simgeler ve Büyü”. 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Gelenek Görenek ve İnançlar (Ankara, 20-22.11.2017). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 263-279.
- Özkan, Süleyman vd. (2004). “2002 Yılı Köşk Höyük Kazıları”. 25. Kazı Sonuçları Toplantısı 2 (Ankara, 28 Mayıs-1 Haziran 2001). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 195-204.
- Özkara, Nurten (2011). *Sarıkamış ve Çevresi Halı Dokumaları*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk Ateş, Şenay (2012). *Yakındoğu Demirçay Uygarlıklarında Hayat Ağacı İnançları*. Yüksek Lisans Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Pakalın, Mehmet Zeki (1993). “Aşura Testisi”. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*. İstanbul: MEB Yayınları, 101-102.
- Raby, Julian (1989). “1560-1650 İznik Seramiğinin Olgunlaşması ve Bozulması”. Çev. Tülay Reyhanlı Gandjei. *İznik Seramikleri*. Ed. Nurhan Atasoy ve Julian Raby. London: Alexandria Press, 217-288.
- Rahman, Abdulkerim (1996). *Uygur Folkloru*. Çev. Soner Yalçın ve Erkin Emet. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Renda, Günsel (1977a). “İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi’ndeki Zübdet’üt Tevarih’in Minyatürleri”. *Sanat*, 3(6): 58-67.
- Renda, Günsel (1977b). *Batılılaşma Dönemi’nde Türk Resim Sanatı 1700-1850*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Roux, Jean Paul (2005). *Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

- Shewry, Peter Robert (2009). “Wheat”. *Journal of Experimental Botany*, 60(6): 1537–1553.
- Sina, Ayşen (2004). “Eleusis’de Demeter Kültü ve Kadın Ritüelleri”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 44(1): 37–52.
- Sipahi, Tunç (2015). “Anadolu’da Gıdanın 3500 Yıllık Geçmişi”. *Çukurova Üniversitesi, Gıda Mühendisliği Bölümü, 4. Geleneksel Gıdalar Sempozyumu (Adana, 17 Nisan 2014)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, 35–47.
- Sözen, Metin (1994). “Dolmabahçe Sarayı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.9*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 503–507.
- Spaeth, Barbette Stanley (1994). “The Goddess Ceres in the Ara Pacis Augustae and the Carthage Relief”. *American Journal of Archaeology*, 98(1): 65–100.
- Sümer, Gülnur (2007). *Anadolu’da Neolitik Dönemde Tanrı ve Tanrıça*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şani, Amine (2016). *İshak B. An-Nişaburi’nin Kısas-ı Enbiya’sının Beş Minyatürlü Nüshasının İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şemin, Martı Esin (2019). *Gördes, Milas, Eşme, Bayat Dokumacılarında Halı ve Kilimin Kültürel Yeri*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şenesen, İsmail (2021). “Çukurova’da Tarıma Bağlı Halk Ekonomisinde Harman ve Hasat Gelenekleri”. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 9: 277–297.
- Şimşek, Esmâ (2016). “Anonim Halk Şiiri İçerisinde Ninnilerin Yeri”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 4(8): 33–64.
- Tekinmirza, Ferhan (2008). *Dolmabahçe Sarayı’nın İç Süslemelerinde Kullanılan Teknikler ve Mekânlardaki Dağılımı*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tiryaki, Salih Gökhan (2013). “Yeni Hitit Sanatı Üzerine İkonografik Araştırmalar 1: Üzüm Salkımı ve/veya Başak Filizi Taşıyanlar.” *Cedrus*, 1: 33–53.
- Tuğlacı, Pars (1981). *Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi*. İstanbul: İnkilâp ve Aka.
- Uçar, Metin (2013). *Arnavutluk’taki Osmanlı Dönemi Mimarisinde Süsleme*. Doktora Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Upton, Joseph M. (1933). "A Manuscript of 'The Book of the Fixed Stars' by 'Abd Ar-Rahman As-Sufi". *Metropolitan Museum Studies*, 4(2): 179-197.
- URL-1: "Yusuf Suresi". <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/yusuf-suresi-12/ayet-5/kuran-yolu-meali-5> (Erişim: 28.10.2021).
- URL-2: <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010320996> (Erişim: 28.10.2021).
- URL-3: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8410888f/f103.item> (Erişim: 28.10.2021).
- Uysal, Nafi (2009). *Dinî Bir Kavram Olarak Bereketin Mahiyeti*. Yüksek Lisans Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ünser, Şükran (2013). *Bizans Sanatında Aden ve Havva İmgeleri*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yaman, Bahattin (2008). "Türk Minyatür Sanatında Cennet". *TTK Belleten*, 72: 141-154.
- Yavuz Yusuf Şevki (1991). "Âşûrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 24-26.
- Yenişehirlioğlu, Filiz (2007). "Tekfur Sarayı Çinçiliği ve Eyüp Çömlekçiliği". *Anadolu'da Türk Devri Çini ve Seramik Sanatı*. Ed. Gönül Öney ve Zehra Çobanlı. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 349-361.
- Yıldırım, Erdal (2011). "Tunceli Yöresi Alevilerinde Muharrem Ayı'nın Önemi ve Aşure Geleneği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI(1): 71-84.
- Yolcu, Mehmet Ali (2014). "Babasız Gebelik Mitleri Bağlamında Türk Mitolojisinde Gök-Yer Dikotomisi ve Ana Tanrıça Kültürünün İzleri". *Hitit Üniversitesi SBE Dergisi*, 7(1): 70-92.
- Yolcu, Mehmet Ali (2018). "Türk Halk Kültüründe Tarımsal Ürünlerin Bolluğunu Amaçlayan Ritüeller ve Büyüsel İşlemler". *Motif Akademi*, 23: 90-95.

Ekler



Resim 1a-b. Elinde başak ve nar tutan tanrıça Kubaba, Ortostat kabartma, Karkamış, Geç Hitit Dönemi, 1,27x2,24 m., Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi (Aydın, 2018: 154).



Resim 2a-b. Ceres ve periler, Ara Pacis (Barış) Augustus altarı, kabartma panel, Roma Dönemi, İmparator Augustus adına, M.Ö. 9, Roma Ara Pacis Müzesi (Spaeth, 1994).



Resim 3. Düşüş sahnesinden Adem ve Havva, Junius Bassus Lahiti, 4. Yüzyıl, Roma, Museo Storico del Tesoro della Basilica, di San Pietro (Mavroska, 2009).



Resim 4. Duvara asmak üzere başaklardan örölerek hazırlanmış nazarlık (Çallı, 2017).



Resim 5. Elinde başak demeti tutan figür, duvar çinisi, sıraltı, Beyşehir Kubadabad Sarayı, I. Alâeddin Keykubad (1192-1237) Dönemi, Konya Karatay Müzesi (Arık ve Arık, 2007: 375).



Resim 6. Üç dal başak demeti tasviri, Prizren Emin Paşa Camisi, alt sıra pencere üstü, 1832 tarihli (Karaaslan, 2018).



Resim 7. Vazo içinden çıkan başak demeti tasviri, Priştina Yaşar Paşa Camisi, kapının sağ ve solundaki üst bölümler, 1835 tarihli (Karaaslan, 2018).



Resim 8. Meşale, üzüm, asma, kurdele yapraklarıyla birlikte başak motifi, İstanbul Emirgan Hamid-i Evvel Camii, hünkâr mahfili korkuluğu, 1838 tarihli (Çetinaslan, 2012).



Resim 9a-b. Kurdele ile asılı başak demeti, İzmir Şadırvanaltı Camisi şadırvanı kemer köşelikleri iç yüzeyi, 1835 tarihli (Semiha Altier Arşivi, 2021).



Resim 10. Tek başak dalı, Ergirikasrı (Gjirokastró) Zekâtlar Konağı dış kapı kemeri kilit taşı, taş kabartma, 1812 (Uçar, 2013).



Resim 11. Çeşitli çiçek ve yapraklar arasında başak tasvirleri, Abdulkadir Kimya Evi, eyvanın güneyindeki odanın tavanı, 1913 tarihli (Çayan, 2012).



Resim 12. Bereket boynuzu içinden çıkan başak demeti, Abdurrahman Kocaova Evi, birinci kat doğudaki oda tavanı, 19. yüzyıl sonları, 20. yüzyıl başları (Çayan, 2012).



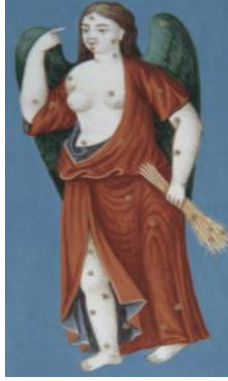
Resim 13a-b. Kurdele ile sarılmış başak demeti, İstanbul Beşiktaş, Dolmabahçe Sarayı, 62. numaralı odanın tavanı, 1842-1856 tarihli (Tekinmirza, 2008).



Resim 14. Havva'nın Adem'e cennette yasak meyve başak demetini uzatması, Arifî *Enbiyanâme*, 1558 tarihli, Cenova Bruschettini Koleksiyonu, y. 20a (Eryılmaz, 2013).



Resim 15. Adem ile Havva onüç ikiz çocuğu ile birlikte, Seyyid Lokman Aşuri, *Zübdet-ül Tevarih*, 1583 tarihli, İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi, no. 1973, y. 18b. (Bağcı vd., 2006).



Resim 16. Symbüle (başak) burcu, *Tercüme-i ikdü'l-cümân fi târîhi ehli'z-zamân*, İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi B.274, 1747 tarihli (And, 2004: 359).



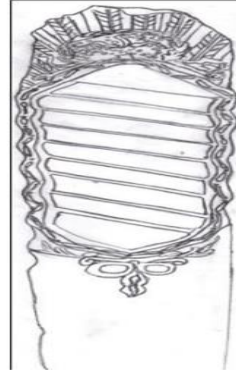
Resim 17a-b. Üzüm salkımları, kıvrık dal, çiçekler ve kurdeleler arasında başak motifleri, *Zerendûd* levha, Hattat Sami Efendi, 1880 tarihli, 50,5 x74 cm., İstanbul Sakıp Sabancı Müzesi (Kilercik ve Tanındı, 2012: 283).



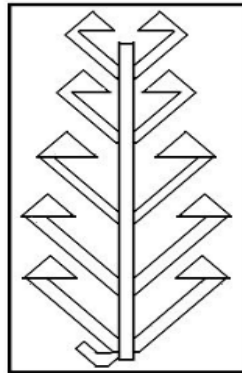
Resim 18. Başağa dönüşmüş lale tasviri, İstanbul Çarşamba Mehmet Ağa Camisi, son cemaat yeri pencere alınlığı, çini pano, yapı 1585 tarihli, Tekfur Sarayı üretimi pano 18. yüzyıl onarımında eklenmiş (Gündüz, 2003: 431).



Resim 19. Başak demeti tutan Atatürk heykeli, Konya Ziraat Anıtı üzerinde, Heykeltıraş Heinrich Krippel, bronz, 1926 tarihli, 280 cm. (Gezer, 1973: 48).



Resim 20a-b. Kurdele, yaprak ve natüralist çiçeklerle birlikte buğday başakları, Zehra adlı bir kadına ait mezartaşının baş taşı,1847 tarihli (Biçici, 2020).



Resim 21a-b. Başak dalı tasvirli duvar halısı, Sarıkamış Sırbaşan Köyü Mahinur Diktepe evi, 180 x 260 cm. 20. yüzyıl (Özkara, 2011).



Resim 22. Gül, çiçek ve başaklardan oluşan kurdele ile derlenmiş çiçek buketi, Yorgan yüzü, 20. yüzyıl başı, 197 x 170 cm., Maraş işi, Trabzon Müzesi (Kostaki Köşkü) env. no. 1340 (Karal Yücekul, 2013).



Resim 23a-b. Başak motifli sofranın puşidesi, 19. yüzyıl, yünlü kumaş, altın metal iplik, çap 177 cm., Dolmabahçe Sarayı 65 no'lu taş oda, env. no. 39/151 (Demirli, 2011).

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



URFA TARİHÇESİ VE URFA'DA BULUNMUŞ ERMENİCE YAZITLAR

History of Urfa and Armenian Inscriptions Found in Urfa

Yıldız DEVECİ BOZKUŞ*
Selahattin Eyyubi GÜLER*

ÖZ

Bu makalede bölgenin tarihi ile ilgili mevcut literatür taranarak ilk etapta Urfa'nın antik dönemlerden 19. yüzyıla kadar geçirmiş olduğu zaman diliminde öne çıkan tarihi gelişmeler ele alınmıştır. Bu kapsamda Urfa'nın hangi medeniyet ve kültürlere ev sahipliği yaptığı, burada verilen mücadeleler, bölgenin tarihi ve stratejik önemi üzerinde durulmuştur. Mevcut literatüre ek olarak son 200 yıl içinde bölgeye gelen yabancı gezginlerin notları da gözden geçirilmiştir. Tarih araştırma yöntemleri kullanılarak, tarih araştırmalarında son derece önemli birer belge niteliği taşıyan yazıtlarla ilgili olarak bölgede şu ana kadarki genel durum değerlendirilmiştir. Bölgenin eski dillerinden olan Süryanice ve Grekçe yazıtlarla ilgili literatür gözden geçirilirken, şimdiye kadar konuyla ilgili pek fazla yayın yapılmamış olan Urfa'nın kadim yapısı ve kültürel özellikleri açısından tespit edilen Ermenice yazıtlardan örnekler sunulmuştur. Bu yazıtlardaki verilerin nasıl yorumlanması gerektiği ve tarih araştırmalarında neden önemli olduğu belirtilmiştir. Makalede tespit edilen Ermenice yazıtların nasıl incelenmesi gerektiği, Urfa ve dünya tarihi açısından önemi de ele alınmıştır. Urfa'da tespit edilmiş epigrafik eserler metin ve içerik analizine tabi tutulmuştur. Elde edilen verilerin hangi dönemlere ait olduğu belirtilerek daha sonra elde edilen bilgiler kronolojik, lokasyon ve biçimsel özellikleri açısından da değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Urfa, Ermeniler, Ermenice yazıtlar, Antik Çağ, Orta Çağ.

ABSTRACT

In this article, the existing literature on the history of the region is reviewed, and in the first stage, the prominent historical developments in the periods that Urfa went through from ancient times to the 19th century are discussed. In this context, the civilizations and cultures that Urfa hosted, the struggles fought here, the historical and strategic importance of the region was emphasized. In addition to the existing literature, the notes of foreign travelers who came to the region in the last 200 years

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Sosyal Bilgiler Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye. E-posta: ydbozkus@ankara.edu.tr. ORCID: 0000-0002-4634-463X.

* Araştırmacı yazar, Şanlıurfa/Türkiye. E-posta: selahattin_guler@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-0119-4236.

were also reviewed. By using historical research methods, the general situation in the region up to now has been evaluated regarding the inscriptions, which are extremely important documents in historical research. While reviewing the literature on Syriac and Greek inscriptions, one of the ancient languages of the region, examples of Armenian inscriptions identified in terms of the ancient structure and cultural characteristics of Urfa, which has not been published much on the subject until now, are presented. It is stated how the data in these inscriptions should be interpreted and why it is important in historical studies. How the Armenian inscriptions identified in the article should be examined and their importance in terms of Urfa and world history is also discussed. Epigraphic works identified in Urfa were subjected to text and content analysis. By specifying which periods the data obtained belong to, the information obtained later was evaluated in terms of chronological, location and stylistic features.

Keywords: Urfa, Armenians, Armenian inscriptions, Ancient Ages, Middle Ages.

Giriş

Urfa, Helenistik dönemdeki adıyla Edessa, Evliya Çelebi'nin "Urfa'yı övmekte dil aciz kalır" (Kurtoğlu, 2018: 82-83) dediği, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin gerek tarihi gerekse kültürel geçmişi noktasında en zengin şehirlerinden biridir. Urfa, aynı zamanda 12 bin yıllık tarihi ve 5 bin yıllık Harran kentiyile yerli ve yabancı araştırmacıların yakından takip ettiği kadim bir kenttir. Bu şehre yönelik ilgi tarihte kendini birçok savaş ve mücadele ile ortaya koymuş ve bu kent tarihte pek çok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Tarihte pek çok medeniyetin ve farklı dinlerin yaşandığı bu coğrafyada doğal olarak pek çok farklı dil de konuşulmuştur. Urfa'nın bu köklü ve zengin geçmişi kuşkusuz tarihsel kayıtlara da yansımıştır. Özellikle bu şehirde bulunan Süryanice, Grekçe, Ermenice, Arapça ve Osmanlıca yazıtlar da bu zenginliğin ve sürekliliğin adeta birer devamı niteliğinde olmuştur. Bu yönüyle yazıtların tarih bilimi açısından başta dönemin dil özellikleri olmak üzere, siyasi, tarihi ve kültürel birçok alanda önemli bilgiler barındırdıklarını söylemek mümkündür.

Urfa ile ilgili en eski kayıtların M.Ö. 2. binin ikinci yarısına ait Hitit çivi yazılı metinler olduğunu kaydeden araştırmacılara göre, bu metinlerde "Hur Memleketleri" isminin Urfa yöresinin en eski adı olduğu düşünülmektedir. Urfa kenti için Araplar "er-Ruha" ismini kullanırken şehrin Grekçe ismi ise "Edessa" idi. Bazı kaynaklarda Ermeniler tarafından ise bu şehrin "Orhai" olarak adlandırıldığı da kaydedilmiştir. Günümüzde şehrin Urfa olarak kulla-

nılan isminin ise Süryanicedeki “Urhay”dan geldiği ileri sürülmektedir (Demir, 2008: 23).

4. ve 5. yüzyıllarda “Doğu’nun Atina’sı” olarak kabul edilen Urfa’yı, Roma mimarisi ve düşünce yapısı ile Yunan mitolojisini bilmeden anlamak mümkün değildir. Urfa’nın kadim geçmişinde Roma asabiyeti, Atina bilgeliği, Pers egemenliği olduğunu kaydeden araştırmacılara göre, Urfa Osmanlı dönemi Divan Edebiyatına Şair Nabi’yi ve onun temsil ettiği hikemî geleneğini armağan etmiş olması açısından da oldukça önemlidir (Kurtoğlu, 2018: 88-89).

1. Konuyla İlgili Literatür ve Urfa/Edessa Bölgesi ile İlgili Yürütülen Çalışmalar

Dünyada başta Edessa olmak üzere birçok şehirle ilgili farklı kültür ve medeniyetlere dair kalıntılar çoğu ülkede akademik çevrelerde ciddi oranda takip edilirken, benzer bir ilginin ülkemizde olmayışı maalesef ayrı bir tartışma konusudur. Özellikle 19. yüzyıldan itibaren Batılı ülkelerde bu alanlarla ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında üniversitelerde ilgili kürsülerin kurulmasıyla birlikte bu tür çalışmaların ciddi anlamda desteklendiğini söylemek mümkündür. Bu kapsamda 1882’de Alman bilim insanlarının bu alana ilgi göstermeye başladığı görülmektedir. Bu kapsamda ismi sıkça geçen Alman bilim insanları arasında Eduard Sachau ilk sırada yer alır. Sachau, bu konudaki ilk çalışmasında (1882) Süryanice ve Grekçe yazıtları incelemiştir. Daha sonra ise yine bir Alman bilim insanı olan Bernhard Moritz, Suriye ve Mezopotamya’daki Süryanice yazıtlarla ilgili çalışmalar yapmıştır (Moritz, 1898; Güler, 2014: 11). Alman bilim insanlarından sonra Fransız bilim insanları tarafından da yazıtlara büyük önem verilmiştir. Özellikle Fransa’nın Bağdat Konsolosu ve aynı zamanda arkeolog ve yazıt bilimcisi olan Henri Pognon, 1907 yılında Paris’te Süryanice yazıtlarla ilgili bir kitap yayınlamıştır (Güler, 2014: 11). Yazıtlarla ilgili bir diğer önemli çalışma ise Hollandalı bilim insanı H. J. W. Drijvers’a aittir (1999). Ayrıca İngiliz akademisyen John F. Healey ile Drijvers’ın birlikte yayınladıkları Süryanice yazıtlara dair eser de alanında önde gelen çalışmalardan olmuştur.

Bölgeyle ilgili farklı alanlarda tespit edilmiş olan yazıtlar ve steller de döneme dair önemli kaynaklardır. Bu kapsamda kaleme alınan çalışmalar arasında Wathiq I. Al-Salihi tarafından Aramice yazıtlarla ilgili çalışmaları dikkat çekicidir. Al-Salihi’nin “Two Cult-Statues from Hatra” (1996: 105-108) başlıklı çalışması ile “Palmyrene Sculptures Found at Hatra” (1987: 53-61) başlıklı çalışmaları tapınak, sunak gibi yerlerdeki Aramice yazıtlarla

ilgili önemli veriler içerir. Buradaki kabartmalardan hareketle şehirler arasındaki ticaret ve dini yapıya dair bu yazıtlarda önemli bilgiler yer alır.

Mezar stelleri de bu kapsamda önemli birer yazıt olarak değerlendirilebilir. Özellikle kadın ve erkekler için yapılmış olan steller ve bu stellerin üzerine yazılmış olan isimler, bu konuda döneme dair önemli ipuçları barındırır. Bu konuda Elsa Gibson'ın "The Rahmi Koç Collection, Inscriptions, Parts IV and V" (1979) konulu çalışması özellikle Belkıs ve civarındaki mezar anıtları ve stelleri incelemiştir. Bu bölgedeki mezar anıtları ve steller, başta dönemin alfabesi olmak üzere, yöneticiler, isimler, kadınlar, erkekler, çocuklar, hizmetkârlar gibi konulara dair kapsamlı bilgiler içerir. Gibson bu çalışmasında coğrafi olarak Suriye'nin kuzeydoğusunda, Türkiye'nin güneydoğusunda bulunan ve Fırat/Zeugma üzerindeki antik Seleukeia bölgesinin bir kenarında yer alan küçük ve modern bir köy olan Belkıs'ta bulunan stelleri inceler (Gibson, 1979: 266-278).

Urfa bölgesiyle ilgili yazıtlar kapsamında uluslararası literatürde dikkat çeken bir diğer önemli eser ise Mattia Guidetti tarafından kaleme alınmış olan "The Byzantine Heritage in The Dar al-Islam: Churches and Mosques in Al-Ruha Between the Sixth and Twelfth Centuries" (2009) başlıklı makaledir. Guidetti bu eserde, 6. ve 12. yüzyıllarda bu coğrafyadaki kilise ve camileri inceler; Erken İslam sanatı ve mimarisinin oluşum çalışmalarında, "Geç Antik Hıristiyan" dini yapılarının varlığı ve rolünün önemine dikkat çeker. Guidetti ayrıca epigrafik ve arkeolojik çalışmaların kiliselerin varlığı ve kronolojik olarak İslami fethin geleneksel sınırlarının çok ötesine düşen yenilerinin temelini ortaya çıkardığını kaydeder. İslami fetih sırasında şehirlerde bulunan kiliselerin analizinin hala bir çeşit paradoks sunduğuna dikkat çeker. Guidetti, şehirlerin nüfusunun çoğunluğunun en azından 10. yüzyıla kadar Hıristiyan olduğu iyi bilinmesine rağmen, şehirlerin mimarisi, sanatı ve malzemesi ibadet yerleriyle başlayan bu kültürün, İslam tarihi ve sanatının ortak anlatımında yer almadığını belirtir. Guidetti makalesinde genel itibarıyla eski zamanlarda Edessa ve al-Ruha olarak bilinen Urfa kentinin, Orta Çağ'daki Dârü'l-İslâm kentsel bağlamında Geç Antik kiliselerin varlığını ve rolünü inceler. Özellikle araştırılan şehirlerdeki bu kiliseler ile camiler arasındaki bağlantıyı netleştirmeye çalışan Guidetti, Hıristiyan varlığının azalmasının ve Müslüman toplumların dini azınlıklarına karşı değişen tutumlarının Geç Antik kiliselerin ihmal edilmesine neden olduğuna işaret eder. Guidetti, tarihi ve etnik yapısı nedeniyle Urfa'nın geçmişindeki bazı dönemlerin diğerlerinden daha fazla ilgi gördüğünü de belirtir. Örneğin 20. yüzyılın başlarındaki akademik literatürde Urfa'ya sıkça atıfta bulunulmasının, şehrin

Hristiyanlığının erken dönemlerinde oynadığı önemli rolle şekillendiğini kaydeder. Türk arşiv belgelerinin Osmanlı döneminde bu taşra kentinin yaşamına yeni bir ışık tutmaya başlamasından bu yana, şehrin erken modern ve modern dönemlerinin yoğun tartışma konusu olmaya başladığını da kaydeder. Guidetti, Urfa'da anıtsal kalıntıların ve arkeolojik kazıların olmaması nedeniyle, Urfa'nın Osmanlı öncesi kentsel dokusunun ve binalarının yeniden inşasının zor olduğunu; bu nedenle, Orta Çağ döneminin dini sanatı ve mimarisinin hala Geç Antik/Bizans geçmişinin anıtları ile bugün kentte görülebilen Osmanlı anıtları arasında bir şekilde kuşatılmış görüldüğünü ve bu alanda ciddi bir yorumlama eksikliği olduğunu da belirtir. Guidetti makalesinde, Orta Çağ'da İslami Urfa'yı keşfederken, aynı zamanda Hristiyan sanatını ve mimarisini tartışmalara entegre ederek, bu yaklaşımın araştırmalara nasıl yeni bir ışık tutabileceğini göstermeye çalışır. 7. ve 13. yüzyıllar arasında Ruha'yı inceleyen Guidetti, Urfa kentini Dârü'l-İslâm'daki diğer şehirlerle karşılaştırarak, Hristiyan ibadet yerlerinin varlığı ile Geç Antik-Bizans eserlerinin yeniden kullanımı arasında bir bağlantı kurmaya çalışır. Guidetti, Urfa kentinde bulunan, erken Orta Çağ dönemine dair Hristiyan-Bizans eserlerinin, orijinal ortamlarına uygun bir şekilde ödünç alınıp yeniden kullanıldığını ve estetik değerlerinin tutarlılığını koruduğunu belirtir. Buna karşın 11. ve 13. yüzyıllar arasında ise durumun değiştiğini ve bu tür yapıların yeni bağlamlarda ve hatta bazen yeni işlevler içinde düşünüldüğüne işaret eder. Guidetti, bu yeni tutumun Geç Antik kiliselerin birçok yerde kentsel bağlamdan kaybolmasıyla aynı zamana denk geldiğini, önceki dönemlere ait kalıntıların ise kutsal manzaranın hala önemli unsurları olduğunu belirtir. Askeri fetihler, yönetim devirleri ve günah çıkarma demografisindeki varyasyonlar gibi değişen siyasi ve sosyal koşulların, Geç Antik Hristiyan binaları ve mimari parçalar için farklı kullanımları önerdiğinin de altını çizer (Guidetti, 2009: 1-36).

Bölgeyle ilgili bir diğer önemli çalışma ise Maura K. Heyn'nin "Gesture and Identity in the Funerary Art of Palmyra" (2010) başlıklı makalesidir. Heyn, bu makalede Roma döneminde gelişen Suriye bozkırlarında bir şehir olan Palmyra'daki cenaze heykellerini ele alır. Heyn, Palmira'nın M.S. ilk üç yüzyılda Roma ve Part imparatorlukları arasındaki kazançlı kervan ticaretine katıldığını ve böylece sakinlerinin çoğunun oldukça zenginleştiğini ve bu zenginliğin daha sonra hem şehrin anıtsal mimarisine ve hem de mezarlarına yansıdığına işaret eder. Bir zamanlar bu mezarları süsleyen yüzlerce kabbartma büstünün olduğunu da belirten Heyn, bunların 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında antika pazarlarında yaygın olarak satıldığını

kaydeder. Günümüzde dünyanın dört bir yanındaki müzelerde bulunan bu büstlere dair önemli bilgiler veren Heyn, bu portrelerin, dikdörtgen kireçtaşı plakalara yüksek kabartma olarak oyulmuş ve mezarların içindeki mezar nişlerini mühürlemek için kullanıldığını da belirtir. Heyn makalede ayrıca bu portrelerde ölen kişinin ellerini birkaç farklı pozisyonda tuttuğunu, bazıları- nın temsil edilen bireylerin cinsiyet, meslek ve aile bağlantıları gibi belirli yönlerini vurguladığını ortaya koyduğunu da açıklamıştır. Bu özelliklerin vurgulanmasının, onların kendilerini tanımladıkları çok yönlü yolları gösterdiğini de kaydetmiştir (Heyn, 2010: 631-661).

Urfa'da antik döneme dair yazıtlarla ilgili bir diğer önemli çalışma ise F. O. Hvidberg-Hansen'in "Some Monuments from Edessa and the Palmyrene" (2010-2011) başlıklı çalışmasıdır. Hvidberg-Hansen bu çalışmada Edessa ve Palmira bölgesinde tespit etmiş olduğu başta Helenistik dönem olmak üzere, Bizans dönemine dair çeşmeler, kemer taşları, sütunlar, anıtlar, eski Hıristiyan sanatı ve edebiyatı ve ayrıca Yahudi-Hristiyan mitolojisindeki motif türü kalıntıları incelemiştir (2010-2011: 89-106).

Bu coğrafyadaki yazıtlarla ilgili olarak J. Jarry'nin "Nouvelles inscriptions de Syrie du Nord" (1982) başlıklı çalışması da Hama ve Halep arasındaki bölgelerde bulunan yazıtları incelemesinin yanı sıra Arapça ve Grekçe yazıtlara dair önemli bilgiler içermesi açısından da dikkat çeker (1982: 73-103). Jarry konuyla ilgili bir diğer makalesi olan "Nouveaux documents grecs et latins de Syrie du Nord et de Palmyrene" (1985) adlı çalışmasında ise Kuzey Suriye ve Palmir'de tespit edilen yeni Yunan ve Latin yazıtlarını ele alır (1985: 109-115).

Türkiye'de ise yazıtlarla ilgili çalışmalar yürüten isimler arasında Osmanlı tarihçisi olan Hans Peter Laquer'in *Hüvel Baki, İstanbul'da Osmanlı Mezarları ve Mezar Taşları* (1997) oldukça önemlidir. Eser, bu alanda hem ilk hem de en kapsamlı eserler arasında ilk sırada yer alır. Laquer'in bu eserinde özellikle 15. yüzyıldan itibaren İstanbul'un toplumsal hayatında, İstanbul sakinlerinin demografik özelliklerine, sanat anlayışına, âdetlerine dair çok sayıda bilgiye yer verilir ve Laquer bu eserde adeta alana tipolojik bir bütünlük sağlayarak bu konularda yürütülecek çalışmalara önemli bir zemin sağlar. Laquer eserinde mezarlar, kutsal mahallelerdeki mezarlıklar, İstanbul'da defin merasimleri, Batılılara ait mezarlıklar ve tarihi bir kaynak olarak Osmanlı mezar taşlarını inceler (1997: 6-148).

Urfa'daki yazıtlarla ilgili bir diğer önemli eser ise Ahmet Demir'in, *Urfa ve Çevresi Eyyubiler Tarihi* (2008) adlı eserdir. Eyyubiler döneminde Ur-

fa'daki imar faaliyetlerinin ele alındığı bu kitapta, bu dönemden kalan Arapça kitabelerin metinlerine, transkripsiyonlarına ve çevirilerine yer verilmiştir. Bu konuda Eyyubiler döneminde Ruha'da inşa edilen mimari eserler, cami, medrese, han, hamam, kervansaray, kale, sur, hangah, misafirhane, şifahane gibi mimari eserlere dair tespit edinilen yazıtlar detaylı bir şekilde incelenmiştir (2008: 118-179).

Tarihten günümüze, Urfa'nın kadim geçmişiyle doğru orantılı olarak çok sayıda yazıt (Süryanice, Grekçe, Ermenice, Arapça ve Osmanlıca) olmasına rağmen, özellikle başta Harran Üniversitesi olmak üzere, üniversitelerimizde bu yazıtlarla ilgili çalışmaların yürütüldüğü bölüm ve bu alanda yetişmiş uzman akademisyenlerimizin olmayışı ne yazık ki ciddi bir sorundur. Görüldüğü üzere, Türkiye'de Ermenice yazıtlarla ilgi çok fazla literatürün bulunmayışı, bu makalenin hazırlanmasının nedenleri arasında önemli bir yere sahiptir. Bu eksikliğin giderilmesi ve konuyla ilgili bir literatürün oluşturulmasına yönelik olan bu çalışma, gelecekte konuyla ilgili yapılacak yeni çalışmalarla daha da zengin bir hale gelecektir.

2. Antik Çağlardan 19. Yüzyıla Kadar Urfa'da Ermeniler

Urfa, Yukarı Mezopotamya'nın en kadim kentlerindedir. Tarihteki en eski adıyla Edessa Krallığıyla anılan bu kent Roma, Bizans, Sasani, Dört Halife Dönemi, Emeviler, Abbasiler, Nümeyroğulları, Mervaniler, Ermeniler, Selçuklular, Zengiler, Eyyubiler, Artuklular, İlhanlılar, Karakoyunlular, Memlukler, Akkoyunlular, Dulkadiroğulları, Safeviler, Osmanlı İmparatorluğu ve son olarak ise 1924'ten itibaren Türkiye Cumhuriyeti'nin hâkimiyetinde bulunan kültürel açıdan son derece zengin, önemli ve kadim bir kenttir (Güler, 2016: 253-267).

12 bin yıllık tarihi geçmişi olan Urfa, dünyanın en eski tapınak ve heykel atölyelerine sahip bir bölge olması açısından son derece önemlidir. M.Ö. 25. yüzyıllardan itibaren başta Ebla, Akkad, Sümer, Eski Babil, Hurri-Mittaniler, Hitit, Aramiler ve Assur krallıkları olmak üzere önemli kültür ve medeniyetlere ev sahipliği yapmış bir bölgedir. Keldani, Med-Pers, Makedonya ve Selevkos krallıkları döneminin yanı sıra Edessa Krallığı ve Roma İmparatorluğu dönemleri açısından da büyük önem taşır. Bizans İmparatorluğu ve Sasani Krallığı dönemlerinin ardında özellikle Dört Halife Dönemi'nde bölgede meydana gelen gelişmeler de bu coğrafyanın stratejik önemini bir kez daha ortaya koymuştur. Abbasiler, Numeyrilere ve Mervaniler dönemlerinin ardından III. Bizans İmparatorluğu döneminin hüküm sürdüğü bu coğrafyada Selçuklu akınları görülmeye başlanmıştır (Güler, 2016: 11-26).

Ermenilerin Urfa ile ilgili en eski kayıtları M.Ö. 1. yüzyılda, yani Edessa Krallığı'nın kurulduğu ilk yıllara tekabül eder (İşıltan, 1960: 30). Urfa'da Ermenilerle ilgili bir diğer kayıt ise Ermeni Philaretos dönemine dayanır. Urfa'yı ele geçiren Philaretos'un hâkimiyet alanı Tarsus'tan Fırat'ın ötesine uzanmıştır. Urfa'yı Philaretos adına yöneten Vasil, 1083 yılında ölünce şehrin yönetimi Ermeni Simbat'a verilmiştir. Fakat bir süre sonra Simbat döneminde hâkimiyet mücadelesi yaşanmaya başlanır ve Urfa'yı ele geçirmek isteyen İşhan, Simbat'a karşı isyan etmiştir. Bu gelişmeler üzerine Urfa'ya gelen Philaretos, İşhan ve Simbat'ı yaşanan gelişmelerden dolayı tutuklar ve cezalandırır. Bu süreçte Selçuklu kuvvetlerinin 30 Nisan 1085'te Diyarbakir ve çevresini zapt etmesiyle birlikte Philaretos, Melikşah'ın huzuruna çıkmak üzere Urfa'dan ayrılır. Philaretos yerine Parakamanos adlı bir Bizanslıyı vekil olarak tayin eder. Ancak Philaretos'un yokluğunda Parakamanos öldürülür ve yerine Barsama şehrin hâkimi olur (Güler, 2016: 27).

Urfa'da şehrin hâkimi olan Barsama, Sultan Melikşah'a bir heyet göndererek Urfa'yı kendisine teslim edeceğini belirtince, Sultan Urfa'yı yönetmek üzere bir yönetici görevlendirir. Bir süre sonra Urfa'da halk bu yönetime karşı isyan etmiştir. Bu gelişmeler üzerine Sultan, Emir Bozan'ı Urfa'yı fethetmek üzere görevlendirmiştir. Şehri üç ay kuşatma altında tutan Emir Bozan, daha sonra halkın Barsama'ya isyan etmesi ve Barsama'nın Emir Bozan'a sığınmaya karar vermesiyle sona erer. Böylece Hristiyan bir tacir olan İbn Kudana halkla anlaşarak Mart 1087'de Urfa'yı Emir Bozan'a teslim eder (Güler, 2016: 28).

1087-1094 yılları arasında Büyük Selçuklular döneminde huzur ve güvenliğin sağlandığı bu bölgede, Emir Bozan Urfa valisi olmuştur. Daha sonra Büyük Selçuklu Devleti'nde yaşanan taht mücadelesi bu bölgeye de yansımış ve Melik Tutuş'un Emir Bozan'ı öldürmesi üzerine şehrin yönetimi Melik Tutuş'un yönetimine geçmiştir. 1094-1095 yıllarına gelindiğinde ise bu kez şehir idaresi Melik Tutuş tarafından Ermeni bir asilzade olan Ermeni Thoros'a verilmiştir. Melik Tutuş'un 1095'te ölümü üzerine Haleb'de bulunan oğlu Rıdvan Urfa'ya gelmiştir. Thoros tarafından önceleri iyi karşılanan Rıdvan, daha sonra Thoros tarafından ele geçirilmeye çalışılınca Rıdvan Haleb'e geri dönmüştür. Thoros bu süreçte Melik Tutuş'un ölümünü fırsat olarak görmüş ve Selçuklu hâkimiyetinden kurtulmayı denemiştir. Bu gelişmeler üzerine bölgede bulunan Türk komutanı tarafından civardaki Türk emirlerine Thoros'un Urfa'ya hâkim olduğu bildirilmiştir (Güler, 2016: 28-29).

1095-1098 yılları arasında Ermeni Thoros'un hüküm sürdüğü Urfa'nın ele geçirilmesi için Artukoğlu Sökmen ve Samsat valisi Balduk Urfa'yı ku-

şatmış ancak başarılı olamamışlardır. Daha sonra Haçlı kuvvetlerinin Anadolu'ya gelişiyle birlikte Baudouin önderliğindeki 200 kişilik bir kuvvet 6 Şubat 1098'de Urfa'ya gelmiş ve Thoros ile anlaşmış ve Samsat üzerine seferler düzenlemişlerdir. Başarısızlıkla sonuçlanan bu seferler sonunda Samsat'tan bir grup Thoros'u öldürmeye karar vermiş ve Baudouin'le planlarını anlatarak, Thoros öldürülmüş ve Urfa Frank asıllı Baudouin'e verilmiştir. Böylece 10 Mart 1098'de isyancıların da desteğiyle Urfa'da Haçlı Kontluğu kurulmuştur (Güler, 2016: 29-30). Kontluğun kurulmasında Urfa Ermenilerinin önemli katkı ve destekleri olmuştur.

1098-1144 yılları arasında Edessa Kontluğu döneminin hüküm sürdüğü Urfa'da, Baudouin'in Kudüs kralı olan ağabeyinin ölümü üzerine yerine geçmek üzere Urfa'dan ayrılınca yerine kuzeni Baudouin du Bourg II. Urfa Kontu olarak tahta geçmiştir. Bu dönemde Artuklu hükümdarı Sökmen, Samsat Emiri Balduk ve Musul hâkimi Çökürmüş güçlerini birleştirerek Mayıs 1104'te Harran'ı almaya çalışan Frank ordusunu yenmiştir. Urfa kontunun ve diğer kontların da esir alındığı bu savaşta Çökürmüş Harran'ı hâkimiyeti altına almıştır. Urfa'yı ele geçirmeye çalışan Çökürmüş kuşatmadan sonuç alamaması üzerine esir aldığı kontla birlikte Musul'a dönmüştür. Kont Baudouin'in esir düşmesi üzerine Urfa'nın yönetimi Antakya kontu Bohemund'un eline geçer. Bohemund Urfa'yı yeğeni Tankred'e teslim eder ve bu yönetim 18 Eylül 1108 yılına kadar devam etmiştir. Bu süreçte Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıç Arslan da 1106 yılında Urfa'yı ele geçirmeye çalışmış ancak başarılı olamayınca buradan çekilip Harran'a yönelmiş ve burayı ele geçirmiştir. 1104 yılında daha önce Harran savaşında Türklere esir düşen Boudoin ve şövalye Joscelin de Courtenay, fidye ödeyerek serbest kalmış ve Urfa'ya dönmüşlerdir. Bu arada Urfa'nın II. Kontu Baudouin du Bourg Kudüs'e kral olmaya giderken şehri Birecik hâkimi Galeran du Puiset'e bırakmıştır. Bu dönemde Galeran, 1119'da Mardin Artuklu hükümdarı I. İlgazi'nin bölgesine bir yağma akını da yapmıştır. Yeni Kudüs kralı olan II. Baudoin 1119 yılında Joscelin de Courtenay'ı yeniden Urfa kontluğuna getirir. III. Urfa kontu olan I. Joscelin de Courtenay 1131 yılında ölünce yerine Urfa'ya IV. Kont olarak Joscelin de Courtenay geçmiştir. En uzun süre şehri yöneten kont olan IV. Kont Joscelin de Courtenay, kendinden öncekiler gibi Urfa'da birçok talan, yağma, vahşet, katliam ve zulümlerde bulunmuştur. Daha sonra Musul Atabeyi İmadeddin Zengi kontluğa kesin bir darbe vurmuş 1144 yılında şehri ele geçirerek Urfa Müslüman Türklerin eline geçmiştir ve böylece 48 yıldan sonra halk refaha ulaşmıştır (Güler, 2016: 31-32).

Bu dönemden itibaren başta Zengiler olmak üzere, Mısır-Suriye Eyyubi-ler dönemi ve Memlükler olmak üzere pek çok dönemde Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki mücadeleler devam etmiş olsa da 1517 yılına kadar bölgede Müslüman-Türk hâkimiyeti devam etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun 1517'de Mardin kalesini ele geçirmesinin ardından Urfa bölgesi de Osmanlı hâkimiyetine geçmiştir. Bu süreçte Urfa'nın Diyarbakır Beylerbeyliğine bağlı olduğu bilinmektedir.

Görüldüğü üzere Urfa'nın kadim tarihinin şekillenmesinde geçmişten günümüze pek çok medeniyetin ve kültürün bu tarihi seyrin şekillenmesinde önemli bir rolü bulunmaktadır. Bu tür bilgiler bölgeyi gezmiş seyyahların raporlarına da yansımıştır. Örneğin 19. yüzyılda Urfa Ermenileriyle ilgili bilgiler sunan kaynaklar arasında İngiliz seyyah James Silk Buckingham'ın *Travels in Mesopotamia* (1827) adlı eserinin önemli bir yeri vardır. Buckingham eserinde Urfa ile ilgili önemli bilgilere yer verir ve 1827 tarihli kitabında Urfa'nın nüfusunun yaklaşık olarak 50.000 olduğunu kaydeder. Bu nüfusun içerisinde 2.000 Hıristiyan, 500 Musevi'nin olduğunu, geri kalan nüfusun ise Müslüman ahaliden oluştuğunu belirtir. Hıristiyanların çoğunlukla Ermeniler ve Süryanilerden oluştuğunu belirten Buckingham, her grubun ayrı kilisesi olduğunu, ayrı mahallelerde ikamet ettiklerini, dini inanç, ritüel ve dillerinin ise birbirinden farklı olduğunu kaydeder. Buckingham Urfa'da Ermenilerin genellikle Türkçe, Süryanilerin ise Arapça konuştuklarını da belirtir. Hıristiyan ve Musevilerin kentte ticaretle uğraştıklarını, bazı tüccarların kervanlar ile ticaret yaparken diğerlerinin ise sabit pazarlarda satış yaptığını da kaydeder. Buckingham Urfa'da çoğunlukla Türkçe konuşulduğunu, pazar yerlerinde ise nadiren de olsa diğer dillerin konuşulduğunu ifade ederek bu diller arasında İbranice, Ermenice, Kürtçe, Süryanice, Arapça ve Farsçanın olduğuna da yer verir (Buckingham, 1827: 86'dan akt. Tekin, 2020: 126).

Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar geçen süre zarfında diğer gayrimüslimler gibi bu topraklarda yaşamaya devam etmişlerdir. 19. yüzyıl seyyahları tarafından tutulan kayıtlara bakıldığında Urfa'da yaşayan Hıristiyanlar arasında Ermeniler, Süryaniler ve Yakubi cemaatleri gibi küçük grupların öne çıktığı ve demografik yapının şekillenmesinde önemli bir yere sahip oldukları görülmektedir (Azizova, 2018: 182). Ancak özellikle 19. yüzyılda Batı'da meydana gelen milliyetçilik akımıyla birlikte bu bölgedeki gayrimüslimlerin de Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki yapılarında birtakım değişimler ve dönüşümler yaşanmaya başlanmıştır. İmparatorluğun tüm noktalarında olduğu gibi Urfa'da da yaşanan gelişmeler etkilerini göstermiştir. Özellikle misyonerlerin bölgedeki faaliyetleri bu

konuda önemli bir etkiye sahip olmuştur. Müslümanlarla Hristiyanların bir arada yaşadığı hoşgörü toplumu yerini giderek ayırışmaya bırakmış ve nihayet I. Dünya Savaşı öncesinde tüm Anadolu'da görülen Ermeni isyanlarının bu coğrafyada da yansımaları olmuştur. Kuşkusuz bu isyanların son derece önemli etki ve sonuçları olmuştur ancak bu hususlar bu makalenin araştırma konusu içerisinde yer almadığı için burada yer verilmeyecektir.

19. yüzyılda Urfa'da Ermeni toplumuna dair Batılı seyyahların kaleme almış olduğu eserlerin yanı sıra bir diğer önemli gösterge ise mekânlara dair kayıtlar olmuştur. Bu mekânlar arasında kiliseler, okullar, evler, semtler, köyler, mezarlıklar, kervansaraylar ve hatta kahvehanelerin bile önemli bir yeri vardır. Örneğin 1890 itibarıyla Esb Bazarı Mahallesi'nde sadece Ermeni milletine hizmet veren kahvehanelerin olması Urfa Ermenileriyle ilgili önemli demografik göstergelerden biridir (Asoğlu, 2021: 105). 20. yüzyıla gelindiğinde ise bu kez Urfa'da Ermenilere dair kayıtlara II. Meşrutiyet döneminde rastlanmaktadır. 1908 yılı ve sonrası dönemde Urfa'da bulunan bir seyyah olan E. B. Soane, Ermeni Mahallesi'ni seyreden bir kervansarayda oda tuttuğunu kaydeder (Soane, 2007: 68-69'dan akt. Asoğlu, 2021: 106).

Tarihsel süreçte farklı medeniyetlerin insan toplulukları üzerinde nasıl bir değişim ve dönüşüm yarattığının incelenebilmesi noktasında özellikle Orta Çağ'da dönemin önde gelen müverrih ve din adamlarının eserlerinin büyük bir önemi olmuştur. Bu eserlerin yanı sıra döneme dair yazıtlar da bizlere geçmişteki toplumsal ilişkilerin içeriğine dair önemli ipuçları sunarlar. Bu kapsamda Orta Çağ'a dair bu bölgeyle ilgili kaynaklara bakıldığında ilk sırada *Urfa'lı Mateos Vekayinâmesi (952-1136)* ve *Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)* adlı eseri (2019) zikretmek mümkündür. Bölgeye dair en kapsamlı bilgileri içeren kaynaklardan biri olan bu eser, manastır başrahibi olan Mateos'un aynı zamanda burada yaşamış olan bir din adamı olması, bölgenin tarihi, Haçlı seferleri, Latin prenslerinin dönemleri ve Türklerin bölgedeki hâkimiyetine dair bilgiler içermesi açısından son derece önemlidir.

3. Orta Çağ Edessa'sından Urfa'ya Ermenice Yazıtlar

Bu makalede yer alan yazıtların incelenmesinde metot olarak tarihi metin ve içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İlk etapta konuyla ilgili veriler elde edilmiş ve bu veriler arasında Ermenice ve Urfa'yla ilgili olan veriler tasnif edilmiştir. Daha sonra tespit edilen yazıtların epigrafik önemleri ve kronolojilerine göre bir tasnif gerçekleştirilmiştir. Söz konusu verilerin biçim, şekil ve içerik analizleri gerçekleştirilerek elde edilen epigrafik eserlerin transkripsiyonu yapılmış ve daha sonra Ermeniceden Türkçeye tercüme

edilmiştir. Bazı yazıtlarda yer alan sözcük, harf ve ifadeler ise yazıtların tahrip olması nedeniyle çözülemediği için bu kısımlar boş bırakılmıştır. Bu yönüyle bu makalede bilimsel yöntem olarak tümevarım kavram ve metodundan istifade edilmiştir. Elde edilen veriler tek tek incelenerek ve Türkçeye tercüme edilerek, bilgiler bir bütün olarak Urfa tarihi açısından analiz edilmeye çalışılmıştır. Makalede birincil kaynaklar yani birincil veriler olarak epigrafik eserler kullanılırken, ikincil kaynaklar olarak ise konuyla ilgili literatürden istifade edilmiştir. Bu yönüyle makalede birincil ve ikincil kaynakların bir arada kullanıldığını söylemek mümkündür. A. Zeki Velidi Togan *Tarihî Usul* (2018) adlı eserinde bir heykel ve resimden hareketle onun ait olduğu zamanın sanatını öğrenebileceğimizi, bir şehrin harabelerini tetkik ederken o zamanki şehir planını, dönemin mimarisini anlayabileceğimizi, bir sikkeden hareketle o dönemin din, akide ve sanat hususlarının kolaylıkla öğrenilebileceğine işaret eder. Böylece arkeoloji, nümizmatik ve diplomatik gibi pek çok ilimden tarih bilimiyle eşgüdümlü olarak yararlanılmasının gerekliliğine dikkat çeker (Togan, 2018: 102). Benzer şekilde bu çalışmada da Urfa'da tespit edilmiş Ermenice yazıtlardan hareketle Urfa kentinin tarihi ve kültürel yaşamının zenginliğine ışık tutulmaya çalışılmıştır.



Görsel 1. Urfa'da Ermeni Katedrali (Azize Meryem Ana Kilisesi), 1890 (URL-1).

Orta Çağ'la ilgili olarak bizlere bilgi sunan önemli eserler arasında kronik ve kronolojiler de yer alır. Örneğin döneme damgasını vurmuş olan bir din adamı olan Süryani Mihail adıyla bilinen Başpatrik Mihail'in *Süryânî Patrik Mihail Vekayinamesi* (952-1136) ve *Papaz Grigor'un Zeyli* (1136-1162) adlı eseri de bu hususta temel başvuru eserleri arasındadır. Dönemin kronik ve tarihi eserlerinde de sıklıkla görülen yöntemle olayları kısa ve kronolojik bir sıraya göre anlatan Mihail, eserinde tanıklıklara ve az bilinen bilgilere dayanarak geçmişte yaşananları ele alır. Malatya'da doğan Mihail (1126-1199)

Suriyeli Kindasi kabilesinden olup Malatya yakınlarındaki Mar Barsuma Manastırında eğitim görmüş ve Batı kilisesini 33 yıl yönetmiş bir din adamıdır (Ter Petrosyan, 2013: 5). Bu noktada Süryani Mihail'in verdiği bilgiler nasıl ki söz konusu döneme dair birinci el kaynak olma noktasında büyük bir öneme sahip ise benzer şekilde döneme dair yazıtların içerdiği veriler de aynı oranda önemlidir.

Urfa'nın Pagan dönemi tapınaklarından, İtalyan mimari tarzına, Fransız mimarisinden İslam ve Osmanlı mimarisine kadar uzanan geniş mimari kültürel değeri olan bir kent olduğuna işaret eden araştırmacılara göre uzun yıllar tipik bir Orta Çağ kenti olan Urfa'nın son kırk yıllık süreçte arabesk bir yapıya büründüğüne dikkat çekilir. Ancak tüm bu sorunlara rağmen Urfa'da mimari açıdan birçok döneme dair eserler halen ayakta kalmayı başarmıştır (Kurtoğlu, 2018: 216).

Urfa'da en eski tarihli Ermenice yazıt 1122 tarihli Haçlı Kontluğu dönemine dair yazıttır. Haçlı kontluğu döneminde Beykapısı'nda inşa edilen Mahmudoğlu Kulesi'nin Ermenice yazıtı ilk olarak Charles James Frank Dowsett'in "A Twelfth-Century Armenian Inscription at Edessa" adlı makalesinde anlatılmıştır (1971: 197-227). Aşağıda verilen bu yazıtın bulunduğu yer günümüzde restore edilerek Urfa Kent Müzesi olarak hizmet vermektedir. Kulenin silindirik burcunun doğuya bakan yüzünde, yan yana üç taş bloğa yazılmış beş satırlık bir inşa yazıtı bulunmaktadır.



Görsel 2. Haçlı Kontluğu dönemine ait Ermenice yazıt (Yazarlar Arşivi).

571 Ermeni tarihli (19 Şubat 1121-18 Şubat 1123) yazıtın tercümesi şöyledir: "Büyük Ermeni Çağı'nın 571. yılında, İsa'nın dindar, yetkin ve eşsiz askeri yüce Kont Joscelin'in günlerinde ve büyük Edessa kentinin bir süreliğine düklüğünü üstlenen tanrısever Prens Vasil'in idaresinde, bu sağlamlaştırılmış kale, büyük teknik ve harcama ile tamamlandı. Tanrı onu inşa edenleri

muzaffer ve sarsılmaz eylesin ve (ikinci) gelişinde (onları) zaferle taçlandırısın” (Dowset, 1971: 197-227; Güler, 2014: 44).



Görsel 3. 2018 yılında Yeniyol Mahallesi'nde bulunan kuyu yazıtı (Yazarlar Arşivi).

Orta Çağ dönemine dair Urfa'da tespit edilen bir diğer önemli Ermenice yazıt ise Yeniyol Mahallesi'ndeki (Büyükyol) bir evdeki kuyuda bulunmuştur. Yazıttaki bilgiler şöyledir:

	<i>Ermenice Transkripsiyon</i>	<i>Türkçesi</i>
1. Satır	??SՎ ՀՈՐՄ ԱՅՍ ՇԱՀ	?
2. Satır	?ԱԵԱՆՑ ԹՈՃՄԱ ՉԱՍԱՑ	?
3. Satır	Մ?Ի ՅԱՐԻԹԵՆՆ ՈՐ.ԻԻՐ	?
4. Satır	Ա ԳԻԻՆ ԶՈՎՆ ՀԱՆՑՈԺՑ	?
5. Satır	ՉԱՅՍ ՀՈՐՄ.Ո ՀԱՆԳ Զ	?
6. Satır	ՍՈՐԱ:ՏՈԻԶ ՉՈՂՈՄԻՆ	?
7. Satır	ԵԻ ԻԻՐ.ՆՆ ՉԵՑԵԼՈՑ ՀՈԳ	ruh
8. Satır	ՈՅՆ:ՈՅԴ.ՕԳՈՍ ԻԴ:	24 Ağustos 1304



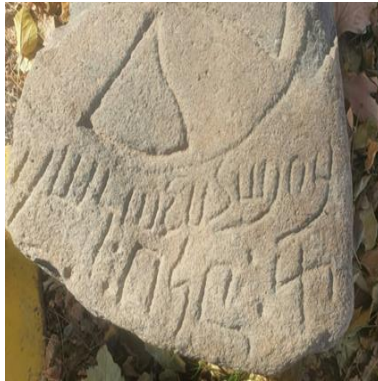
Görsel 4. 2015 yılında Şanlıurfa'nın Germüş köyünde köylüler tarafından bulunmuştur (Yazarlar Arşivi).

	<i>Ermenice Transkripsiyon</i>	<i>Türkçesi</i>
1. Satır	...ԲՆ ԸՍԵՆ...	dediler
2. Satır	ԲԱՐԵՕՔ ՆՍՏ.Ն	hayırlar otururlar / oturdular
3. Satır	...ԵՈՒԲԵՆ.Տ.	Yevoben.T.
4. Satır	...ԴԸՐՐԸԼԸՈՒՆ	Kırılır (muh. soyadı: Kırılıryan)
5. Satır	1869	1869 (miladi ölüm tar. olabilir)
6. Satır:	...ՌՄ.Թ	RM.T (12.9)



Görsel 5. Emirciyan Evi Yazıtı. A. Cihat Kürkçüoğlu tarafından bulunan yazıt, evin giriş kapısı üzerindedir (Yazarlar Arşivi).

	<i>Ermenice Transkripsiyon</i>	<i>Türkçesi</i>
1. Satır	ԱՈՈՑԱ .	bu oda.
2. SatırԵՍ.ԿՍ....	...yes.ks...
3. Satır	ԳԷՈՐԳ	Gevorg
4. Satır	ԻՄԻՐՉԵԱՆԻ	İmirceani
5. Satır	1889 ՅՈՒՆԻՍ [ՀՈՒՆԻՍ]	1889 Haziran 1



Görsel 6. Araştırmacı Sinan Kaplan tarafından Şanlıurfa'nın Viranşehir ilçe merkezinde bulunmuştur (Yazarlar Arşivi).

	Ermenice Transkripsiyon	Türkçesi
1. Satır	ատակահայրց	Adana Ermeni'si
2. Satır	երկիր	ülkesi



Görsel 7. 2014 Yılında Yeni yol Mahallesi'ndeki bir evin salonunda bulunmuş ve Güler'e ulaştırılmıştır (Yazarlar Arşivi).

	Ermenice Transkripsiyon	Türkçesi
1. Satır	?	?
2. Satır	ԱՍՏՈՒԾՈՅ [ԱՍՏՈՒԾՈՎ.]	Tanrı [Tanrı tarafından]
3. Satır	ԿԱՌՈՒՅԻՆ ՉԱՅՍ	inşa ettiler bu
4. Satır	ՏՈՒՆ ՅԱԿՈԲ ԵՒ	evi Hakob
5. Satır	ՆԱԶԱՐ ԵՎ ԵՂԲԱՐՔ	Nazar ve kardeşleri
6. Satır	ՔԻԻԼԱՀԵԱՆ: ՍԵՐ	Külahyan. Sevgi
7. Satır	ՀԱԲԱՏՔ ԵՒ ՅՈՅՍ ԹՈՂ	iman ve umut
8. Satır	ՀԻՄԵՐՆ ԸԼԼԱՆ	temelleri olsun
9. Satır	ԱՅՍ ՆԵՐԱ	bu evin
10. Satır	ԿԵՐՏ	inşa edildi
11. Satır	ՏԱՆ	ev
12. Satır	1903	1903



Görsel 8. A. Cihat Kürkçüoğlu tarafından Yeni yol Mahallesi'nde Tırşolar Evi giriş kapısı üzerinde bulunmuş ve fotoğraflanmıştır (Yazarlar Arşivi).

	<i>Ermenice Transkripsiyon</i>	<i>Türkçesi</i>
1. Satır	ԿԱՐՈՒՅՍԻ ՍԵՆԵԿ	bu konak inşa edildi
2. Satır	1890	1890
3. Satır	...ԲՐԼԷՐԵՆ ՄՍՐ.ԳԱ	Brleren Msr.ga

1890 tarihli bu yazıt ise Urfa’da Yeni Yol mahallesinde tespit edilmiştir. Yazıtın ortasında yer alan 1890 tarihinin üst ve alt kısmında Arapça yazılar yer almaktadır. Bu yazılarda “Maşallah kâne” ifadesi bulunmakta olup bu ifade Türkçede “Allah’ın dediği oldu” anlamına gelmektedir. Bu tür Ermenice yazıtlarda çift dil kullanım örneklerine Mardin’de de rastlanmaktadır (Deveci Bozkuş, 2020: 31-53).



Görsel 9. Şanlıurfa’nın Harran ilçesindeki tarihi Ulu Cami üzerinde bulunduğu söylenen bu yazıtın caminin neresinde bulunduğu tespit edilememiştir (Yazarlar Arşivi).

	<i>Ermenice Transkripsiyon</i>	<i>Türkçesi</i>
1. Satır	վանք	manastır
2. Satır	պահպ [պահապան]	bekçisi [koruyucu-hizmetli]
3. Satır	գեվորգ	Kevork
4. Satır	?	?

Harran Ulu Camisi’nde tespit edilmiş olan bir diğer yazıt ise dört satırdan oluşan hatıra yazıtıdır. Ancak bu yazıttaki resimler tam olarak anlaşılmadığı için sadece tespit edilebilen harflerden hareketle “Gevorg” adında birine ait olduğunu söylemek mümkündür.



Görsel 10. Şanlıurfa'da daha önce Ermenilere ait bir köyde bulunmuş ve A. Cihat Kürkçüoğlu tarafından fotoğraflanmıştır (Yazarlar Arşivi).

Ermenice Transkripsiyon	Türkçesi
1. Satır ՉԲՆՂԱԿԵՐՏ ԱՅՍ ՏԵՍՉԱԿԱՆԸ ՀՈ-	Muhteşem bu görünüm
2. Satır ԲԻՆՑԱՎ ԳԵՂԵՑԿԱԶԱՆ ՉԱՆԻԹԸ	Janit tarafından yapıldı
3. Satır ԴՏԻ ՏՆ ՅԱՐՈՒԷ	?
4. Satır ԳԵՐ ԱՍՏԻՃԱՆ ՈՐՈՑ ՉԱՐՄՆ Է	...üstün derece ki ailesidir
5. Satır ՎԱՊԵՆՃԵԱՆ ԵԴԵՍԱՏԻ ԻՍԿ ԲՆԱ-	Urfalı Vabenciyan
6. Satır ԿԱՆ ՍԱ ՅՈՐԴՈՐԵԱԼ ԺՈՂՈՎՐ-	?
7. Satır ԴԵԿԱՆ ԿԱՌՈՒՑԱՆԻԼ ՇԷՆՔԸ ..	?
8. Satır ԱՐԶԱՆ ՄԱԴԵՄԱՔ ԻՆՔԵԿԱՆ ԷԻ	?
9. Satır ԼՐՈՒՆ Է ԱՌ-ՀԱՍԱՐԱԿ ԺՈՂՈՎՐԴԵԿԱՆ	?
10. Satır Ի ԹԻՎ Ռ.Ը. ՀԱՐԻՎԻԻ ՔԱՌԱ-	tarih 1841
11. Satır ՍՈՒՆ ՄԷԿ ՈՐ ՓՐԿՉԱԿԱՆ	ki kurtarıcı

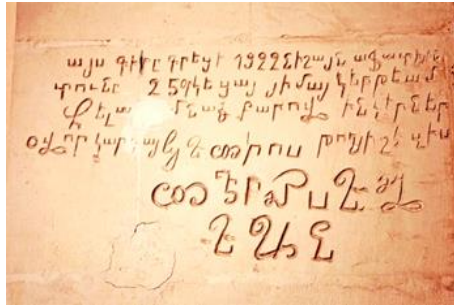


Görsel 11. Şanlıurfa Germüş köyünde bulunduğu sanılan bu yazıtın fotoğrafı A. Cihat Kürkçüoğlu'na ulaştırılmıştır (Yazarlar Arşivi).

Urfa'da tespit edilen bir diğer Ermenice yazıt ise 5 satırdan oluşmaktadır. 1886 tarihli bu yazıtın Karapet Metscanoyan'a aittir.

	<i>Ermenice Transkripsiyon</i>	<i>Türkçesi</i>
1. Satır	ՔՐԻՍՏՈՍԻ.	Kurtarıcı Mesih
2. Satır	ՏԱՌՍ.ՄԷՐԱ.	ihtişamı
3. Satır	ՄԵՅ ՃԱՆՈՅՔԱՆ.	Büyük Canoyan
4. Satır	ԿԱՐՊԵՏ. ԸՍ...ԸՍ	Garapet
5. Satır	ՈՒՄՆ.1886 ԻՆ.	1886

Urfa'da tespit edilen bir diğer yazıt ise 1922 yılına aittir. Diğer yazıtlara oranla daha yakın dönem tarihli olan bu yazıt Yeni yol Mahallesi Vali Fuat Caddesi üzerinde bulunan ve günümüzde Eyyubiye Belediyesi İdare Konağı olarak kullanılan tarihi konağın ikinci katında, soldaki odanın soldan birinci penceresinin iç duvarında bulunmuştur. Yazıtta yer alan bilgilerden hareketle konağın Urfa'da dönemin önde gelen ailelerinden biri olan Nişan Efendi'ye ait olduğu anlaşılmaktadır (Güler, 2014: 46).



Görsel 12. 1922 yılında Yeni yol Mahallesi'nde Nişan Efendi olarak bilinen konağın restorasyonu sırasında S. E. Güler tarafından fotoğraflanmıştır (Yazarlar Arşivi).

Ermenice Transkripsiyon

1.Satır	այս գիրը գրեցի 1922 Նիշանյն աֆաուտչին [Efendi]
2. Satır	տունը 25 օր հեցայ յիմայ կերթեամ [Կերթամ]
3. Satır	հելա մաք մարով ինքերնիր [ինքերներ]
4. Satır	ով որ վարդայն և... ըս թող յիղէ վիս
5. Satır	(sempol) Էր Մարայ (sempol)
6. Satır	ԵԱՆ

Türkçesi

1. Satır	Bu yazıyı 1922'de Nişan Efendi'ye yazdım
2. Satır	25 gün evinde kaldım şimdi gidiyorum

3. Satır Allahaismarladık arkadaşlar
4. Satır Kim okursa beni hatırlasın
5. Satır (sembol) ? (sembol)
6. Satır EAN



Görsel 13. Germüş köyünde bulunduğu tahmin ediliyor (Yazarlar Arşivi).

Urfada Ermenice olarak tespit edilen bir diğer yazıt ise 1895 tarihlidir. 6 satırdan oluşan bu yazıtın Urfa'da Germüş köyünde bulunduğu tahmin edilmektedir.

Ermenice Transkripsiyon

1. Satır ՏԷՐ
2. Satır ՆԵՐՍԵՍ ԺԱՄԿՉԵԱՆ
3. Satır ՍԱԿԻՐ ՆՆՋԱՐԱՆ - ՍԱ Է ԻՒՐ ՆՆՋԱՐԱՆ
4. Satır ՌԻՆՉ ՕՐ ՆՅՍՐՈՒԹԵԱՆ
5. Satır 1895 ՅՈՒՆԻՍ 30.
6. Satır ՌՅԻԴ

Türkçesi

1. Satır Efendi
2. Satır Nerses Jamgıçyan
3. Satır bu onun istirahatgahıdır
4. Satır ?
5. Satır 1895 30 Haziran
6. Satır RYH'D (Rakamsal karşılığı 1344 / Soyadı da olabilir.)



Görsel 14. Şanlıurfa Arkeoloji Müzesi'nde olup nerede bulunduğu belli değildir (Yazarlar Arşivi).

Urfa'da tespit edilen bir diğer Ermenice yazıt ise Şanlıurfa Arkeoloji Müzesi'nde bulunmaktadır. Bu yazıtta yer alan bilgiler ise şöyledir: “Bu [mezar] vaktinden önce ölen Sargis'e aittir” (Güler, 2014: 48).

	<i>Ermenice Transkripsiyon</i>	<i>Türkçesi</i>
1. Satır	ՎԱՂԱԺԱՍ	erken ölen [vaktinden önce]
2. Satır	ԳԱՂԷԱ	Sarkis'in
3. Satır	ՆԱԶՐԱ	istirahatgahıdır
4. Satır	ԳԶԻՈՐՍ	?
5. Satır	ՍԱՐԳԻՍ	Sargis

Görüldüğü üzere bu çalışma ile ilk defa gün yüzüne çıkarılan bu tarihi kaynaklar gerek Urfa gerekse dünya tarihi açısından oldukça önemli bir nitelik taşımaktadır. Bu bulgulardan hareketle tarihsel süreçte Urfa'nın coğrafi ve stratejik açıdan önemli bir güzergâha sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu yazıtlarla benzer şekilde ilerleyen zamanlarda zengin bir literatürün oluşturulması alanla ilgili araştırma yapan akademisyenler ve araştırmacılar açısından da önemli bir boşluğu dolduracaktır. Konuyla ilgili başta Osmanlıca olmak üzere Süryanice, Arapça ve diğer dillerle ilgili olarak da benzer çalışmaların yapılması ilgili literatürün şekillenmesine katkıda bulunacak ve konuya daha bütüncül bir bakış açısı kazandıracaktır. Başta İngiltere ve ABD'de Urfa'nın antik dönemlerine dair yazıtlarla ilgili sınırlı bir literatür olsa da bu konularla ilgili yakın dönemlerle ilgili önemli bir boşluğun olduğu aşikardır. Örneğin yakın dönemle ilgili literatür kapsamında Yasin Taş'ın “Şeriyeye Sicillerine Göre Ermenilerin Urfa Kazası'ndaki Vakıf Faaliyet-

leri (1884-1889)” (2014) başlıklı çalışması Urfa Ermenileriyle ilgili olarak 19. yüzyıla dair önemli ipuçları barındırır. Taş, söz konusu çalışmasıyla 19. yüzyılda Urfa’da, gayrimüslim tebaanın özellikle de Ermenilerin kurdukları çeşitli vakıflar ve bu vakıflara ait vakfiyelerin şehrin kadı mahkemesi tarafından nasıl kayıt altına alındığını belgeler ışığında gösterir. 1884-1899 yılları arasında Urfa’da Şer’i Mahkeme tarafından 16 adet Ermeni vakfiyesi tescil edildiğini kaydeden Taş, bu verilerin vakıf faaliyetlerini ortaya koyduğunu ve Urfa Ermeni vakıflarının, kiliselere bağlı şekilde gerçekleştirildiğine işaret eder. Söz konusu vakıflar için genellikle ev, dükkân, tarla, bağ-bahçe gibi gayrimenkullerin vakfedildiğini ve vakıf gelirlerinin ise Büyük Ermeni Kilisesi’nin tamirine, kilise fukaralarının ve eytam mektebi öğrencilerinin ihtiyaçlarına, mabetlerin ve Ermeni mahallelerin su ihtiyacına bağışlandığına dikkat çeker (Taş, 2014: 242-254). Benzer şekilde R. G. Hovannisian’ın *Armenian Tigranakert/Diarbekir and Edessa/Urfa* adlı eserinde de Urfa’ya dair antik dönemden 19. yüzyıla kadarki sürece dair tarihi ve kültürel konular kapsamında pek çok bilgiye yer verildiğini söylemek mümkündür. Urfa ve Diyarbakır’ın sosyokültürel yapısıyla ilgili ilk dönemlerden Orta, Yeni ve Yakın Çağ dönemlerine kadarki süreçlerde bu iki bölgedeki Ermenilerin sosyal ve kültürel durumları dönemin kroniklerine de dayandırılarak kapsamlı bir şekilde ele alınır (Hovannisian, 2006).

19. yüzyıla dair Urfa’nın sosyokültürel yapısına dair önemli ipuçları barındıran bir diğer eser ise Edward Lewes Cutts’un *In Christians under the Crescent in Asia* (1877) adlı eserinde yer alan Urfa ile ilgili bölümdür. Cutts, söz konusu eserinde Urfa’yla ilgili izlenimlerine ve tasvirlerine geniş yer verir. Urfa’yı ziyareti sırasında Urfa’daki Hristiyan din adamlarıyla ve Ermenilerle yaptığı görüşmelere ve şehrin mimari yapısıyla ilgili izlenimlerine değinir. Özellikle Hristiyan mezarlığında yer alan mezar taşlarının ve buradaki mezarlıkta yer alan mezar taşlarında kullanılan sembollerin dikkatini çektiğine işaret eder. Örneğin terzi için makas, ayakkabıcı için ayakkabı, demirciler için çekiç ve örs simgelerinin kullanıldığını gördüğünü kaydeder (Cutts, 1877: 74-85).

Sonuç

Sonuç olarak ilkçağlardan günümüze tarihin hemen hemen her döneminde insanlığın bırakmış olduğu izler günümüze önemli ipuçları sunan birer kanıt olma özelliği taşır. Bu noktada bu izlerin dili, dini ve etnisitesinin kime ait olduğunun herhangi bir önemi yoktur. Önemli olan husus günümüze ulaşan izlerin bizlere ne anlatmaya çalıştığıdır. Konuya bu açıdan bakıldığında binlerce yıllık geçmişi olan Anadolu topraklarında Türklere önce hangi

kültür ve medeniyetlerin yaşadığını bize sunan önemli kanıtlardan biri de tarihi kayıtlardır. Bu noktada özellikle yazıt veya kitabeler anıtsal önemlerinin yanı sıra birinci el tarihi kaynak olmaları açısından da son derece değerlidir. Yazıtlar bizlere yaşadığımız topraklarda bizden önce hangi kültür ve medeniyetlerin var olduğunu göstermesinin yanı sıra, birer kültür hazinesi olmaları açısından da oldukça önemli eserlerdir. Çünkü yazıtlar tüm dillerde tarihin birer sessiz tanığı olarak kabul edilir. Ülkemizde özellikle Arapça ve Osmanlıca yazıtlarla ilgili yapılan çalışmalar olsa da farklı dillerdeki yazıtlarla ilgili çalışmaların maalesef henüz olması gereken düzeyde olmadığı görülmektedir. Bu konuya disiplinlerarası bir bakış açısıyla yaklaşılması gerekmektedir. Yazıtlar, kitabeler, mezar kabartmaları, sunaklar, steller, çeşmeler vb. kalıntılar döneme dair şehirlerde yaşayan insanların dini yapılarının yanı sıra toplumların tanrıları, ticari yapıları, mimari özellikleri, sanatsal yapıya dair de önemli ipuçları sunar. Bu açıdan konuya baktığımızda Urfa'da sadece Ermenice yazıtlar değil diğer toplumlara dair farklı dillerdeki Osmanlıca, Arapça ve Süryanice yazıtların da incelenmesi ve bu konuda çalışan araştırmacıların hizmetine sunulması son derece önemlidir.

Urfa'nın tarihi ve kültürel zenginliği yazıtlar aracılığıyla günümüze kadar ulaşabilmiştir. Özellikle gezginlerin yüzyıllar öncesinde bölgeye, özellikle de Urfa'ya yapmış oldukları gezilerinde, kentin kültürel ve tarihi özellikleri hakkında vermiş oldukları bilgiler, yazıtlar aracılığıyla elde etmiş olduğumuz bilgilerle örtüşmektedir. Bu nedenle bir kentin veya bölgenin tarihinin gelecek kuşaklara öğretilmesinde dini, kültürel ve tarihi farklılıkların izleri olan bu tür yazıtların daha görünür kılınması elzemdir.

Kaynakça

- Al-Salihi, Wathiq I. (1987). "Palmyrene Sculptures Found at Hatra". *Iraq*, 49: 53-61.
- Al-Salihi, Wathiq I. (1996). "Two Cult-Statues from Hatra". *Iraq*, 58: 105-108.
- Andreasyan, Hrant D. çev. (2019). *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. Çev. Hrant D. Andreasyan. Not. Edouard Dulaurier, M. Halil Yinanç. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Asoğlu, İsmail (2021). "Osmanlı Urfası'nda Kahve, Kahvehaneler ve Müdâvimleri". *History Studies*, 13(1): 99-112.

- Azizova, Elnure (2018). “Avrupalı Seyyahların Gözüyle Osmanlı Urfa’sında Yahudi Hıristiyan ve Müslüman Kimliği Üzerine”. *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa, Osmanlı Belge ve Kaynaklarında Urfa, IV*. Ed. Kasım Şulul vd. Şanlıurfa: Büyükşehir Belediyesi, 170-196.
- Buckingham, James S. (1827). *Travels in Mesopotamia Vol.1*. London: H. Colburn. Pub.
- Cutts, Edward L. (1877). *In Christians under the Crescent in Asia*. London: Gorgias Press, 74-85.
- Demir, Ahmet (2008). *Urfa ve Çevresi Eyyubiler Tarihi*. İstanbul: Kent Yayınları.
- Deveci Bozkuş, Yıldız (2020). “Mardin’de Tarihsel Süreçte Ermeni-Arap İlişkilerinin Ermenice ve Arapça Üzerindeki Etkileşimleri”. *International Journal of Mardin Studies (IJMS)*, 1(1): 31-53.
- Dowsett, Charles J. F. (1971). “A Twelfth-Century Armenian Inscription at Edessa”. *Iran and Islam, in Memory of the Late Vladimir Minorsky*. Ed. C. E. Bosworth. Edinburgh: University Press, 197-227.
- Drijvers, Han J. W. & Healey, John F. (1999). *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene, Texts, Translation and Commentary*. Boston-Köln: Brill.
- Gibson, Elsa (1979). “The Rahmi Koç Collection. Inscriptions. Parts IV and V.”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 35: 266-278.
- Guidetti, Mattia (2009). “The Byzantine Heritage in the Dār al İslām: Churches and Mosques in al-Ruha between the Sixth and Twelfth Centuries”. *Muqarnas*, 26: 1-36.
- Güler, Selahattin (2014). *Şanlıurfa Yazıtları (Grekçe, Ermenice ve Süryaniçe)*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Güler, Selahattin (2016). *Urfa Tarihinden Sayfalar*. Ankara: Eyyubiye Belediyesi Yayınları.
- Heyn, Maura K. (2010). “Gesture and Identity in the Funerary Art of Palmyra”. *American Journal of Archaeology*, V(114): 631-661.
- Hovannisian, Richard G. (ed.) (2006). *Armenian Tigranakert/Diarbekir and Edessa/Urfa*. California: Mazda Pub.
- Hvidberg-Hansen, F. O. (2010-11). “Some Monuments from Edessa and the Palmyrene”. *Les Annales Archéologiques Arabes Syriennes*. Ed.

- Maamoun Abdulkarim and others. Damas: Ministère de la Culture Direction Générale des Antiquités et des Musées, 89-106.
- Işıltan, Fikret (1960). *Urfa Bölgesi Tarihi (Başlangıçtan Miladi 825'e kadar)*. İstanbul : İstanbul Ün. Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Jarry, Jacques (1982). "Nouvelles inscriptions de Syrie du Nord". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 47: 73-103.
- Jarry, Jacques (1985). "Nouveaux documents grecs et latins de Syrie du Nord et de Palmyrene". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 60: 109-115.
- Kurtoğlu, Mehmet (2018). *Ezelden Urfa: Bir Şehir Aforizması*. Konya: Çizgi Yayınları.
- Laquer, Hans-Peter (1997). *Hüvel Baki / İstanbul'da Osmanlı Mezarları ve Mezar Taşları*. Çev. Selahattin Dilidüzgün. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Moritz, Bernhard (1898). "Syrische Inschriften aus Syrien und Mesopotamien". *Westasiatische Studien, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprache zu Berlin*, 1(2): 124-149.
- Pognon, Henri (1907). *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*. Paris: Impr. Nationale; Librairie V. Lecoffre, J. Gabalda.
- Sachau, Eduard (1882). "Edessenische Inschriften". *ZDMG (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft)*, 36(1): 142-167.
- Soane, Ely Bannister (2007). *Mezopotamya ve Kürdistan'a Yolculuk Kürdistan'ın Kürt Aşiretleri ve Keldanilerine İlişkin Tarihsel Notlar*. Çev. Fahriye Adsay. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Taş, Yasin (2014). "Foundation Activities of the Armenian People in Urfa City According to Muslim Judge Registers". *Route Educational and Social Science Journal*, 1(3): 242-254.
- Tekin, A. Sami (2020). "S. James Silk Buckingham'ın Gözünden XIX. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Osmanlı Devleti'nin Güney Vilayetleri (Urfa, Diyarbakir, Mardin, Musul, Erbil, Kerkük, Kifri ve Bağdat)". *Iran ve Turan Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3(4): 117-155.
- Ter Petrosyan, Levon (2013). *XII-XIII. Yüzyıllarda Kilikya Ermenileri Kültüründe Asurîlerin Rolü*. Çev. Yıldız Deveci Bozkuş ve Vartanuş Çerme. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Togan, A. Zeki Velidi (2018). *Tarihte Usul*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.

URL-1: <https://www.worthpoint.com/worthopedia/pc-ourfa-urfa-la-cat-hedrale-armenian-443909163> (Erişim Tarihi: 07.02.2021).

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Teşekkür: Makaledeki fotoğrafları kullanmamıza izin veren emekli Dr. Öğr. Üyesi A. Cihat Kürkçüoğlu ve Viranşehir Kaymakamlık personeli Sinan Kaplan’a teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

Katkı Oranı Beyanı: İkinci yazar, makalede kullanılan Ermenice yazıtların görsellerinin temini ve Urfa’nın tarihi yapısına dair bölümlerin hazırlanmasına katkı sağlamıştır. Birinci yazar ise diğer bölümleri hazırlamıştır.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Acknowledgment: *We would like to thank retired Dr. A. Cihat Kürkçüoğlu and Viranşehir District Governor’s staff Sinan Kaplan for allowing us to use the photographs in the article.*

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

Author-Contributions Statement: *The second author contributed to the supply of the images of the Armenian inscriptions used in the article and the preparation of the sections on the historical structure of Urfa. The first author prepared the other chapters.*



AZERBAIJAN CUMHURİYETİ'NDE SİYASİ BİR MUHACİR: ABBAS BEY ATAMALİBEYOV (1895-1971)

A Political Immigrant in the Republic of Azerbaijan: Abbas Bey
Atamalibeyov (1895-1971)

Zeynep AKARSLAN*

ÖZ

Uzun yıllar Çarlık Rusya'nın egemenliği altında kalmış olan Azerbaycan'da 19. yüzyılın başından itibaren yaşanan gelişmeler Azerbaycan'ın milli uyanışının ilk adımı olmuştur. Rusya'da ardı ardına patlak veren ihtilal hareketleri ve hemen akabinde yaşanan basın özgürlüğü Azerbaycan Türkleri arasında bağımsızlık fikrinin hızla yayılmasını sağlamıştır. İlk kısa bağımsızlık deneyimini 1918-1920 yılları arasında yaşayan Azerbaycan'da bu dönemde birçok önemli siyasi figür tarih sahnesindeki yerini almıştır. Bu isimlerden biri olan Abbas Bey Atamalibeyov, Rusya'da eğitim görmüş, 1917 İhtilali'nin patlak vermesi üzerine Azerbaycan'a geri dönmüştür. Transkafkasya Seyminin üyelerinden biri olan Atamalibeyov, Azerbaycan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra parlamentoda görev almıştır. Ali Merdan Topçubaşı ile birlikte Paris Konferansına gönderilen heyetin üyelerinden biri olan Abbas Bey, Azerbaycan'ın Kızıl Ordu işgaline uğramasından sonra muhaceret hayatı yaşamıştır. Bu çalışma, Azerbaycan'ın bağımsızlık tarihinde yer alan Abbas Bey Atamalibeyov'un hatıralarından yola çıkarak hayatı ve faaliyetleri hakkında bilgi vermek üzere hazırlanmıştır. Atamalibeyov'un 20. yüzyılın başlarında Azerbaycan'ın siyasi tarihi üzerine etkileri, Azerbaycan'ın bağımsız bir devlete dönüşmesindeki rolü üzerinde durulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Azerbaycan, bağımsızlık, Abbas Bey Atamalibeyov, siyasi mücadele, muhaceret.

ABSTRACT

The developments in Azerbaijan, which has been under the rule of Tsarist Russia for many years, since the beginning of the 19th century have been the first step in Azerbaijan's national awakening. Successive revolution movements in Russia and subsequent press freedom have led to the rapid spread of the idea of independence among Azerbaijani Turks. In Azerbaijan, which had its first brief experience of independence between 1918 and 1920, many important political figures took their place on the historical stage during this period. One of these names, Abbas Atamalibeyov,

* Dr., Bursa/Türkiye. E-posta: zynpakarslann@gmail.com. ORCID: 0000-0002-3134-2332.

was educated in Russia and returned to Azerbaijan after the outbreak of the 1917 Revolution. Atamalibeyov, a member of the Transcaucasian Seym, served in parliament after Azerbaijan gained independence. Abbas, who was one of the members of the delegation sent to the Paris Conference with Ali Merdan Topcubasi, lived a life of immigration after the Red Army invasion of Azerbaijan. This study has been prepared to give information about the life and activities of Atamalibeyov, who took place in the history of Azerbaijan's independence, based on his memories. The effects of Atamalibeyov on the political history of Azerbaijan at the beginning of the 20th century and its role in the transformation of Azerbaijan into an independent state are emphasized.

Keywords: Azerbaijan, independence, Abbas Atamalibeyov, political struggle, immigration.

Giriş

Azerbaycan toprakları, Rusya ile İran arasında imzalanan 1828 yıllı Türkmençay Antlaşması ile işgale uğramış, bu işgal Azerbaycan'ın 1918 yılındaki bağımsızlık dönemine kadar sürmüştür. Rusya'da 1905 ve 1917 yıllarında yaşanan ihtilaller, Rusya egemenliği altında yaşayan milletler için bağımsızlık konusunda yol gösterici olmuştur. 1905 yılındaki ilk ihtilalden sonra gerçekleştirilmeye başlanan Rusya Müslümanları kongreleri, Azerbaycan Türklerinin fikri gelişiminde, siyasi olarak örgütlenmelerinde ve bağımsızlık fikrinin savunucusu olmaları yolundaki ilk adım olmuştur. Bu dönemde yer altında örgütlenen siyasi yapılanmalar gün yüzüne çıkmaya başlamış, Mehmet Emin Resulzade, Fethali Han Hoyski, Ali Merdan Topçubaşı, Mehmed Hasan Hacinski ve Hasan Bey Ağayev gibi isimler Azerbaycan'ın bağımsızlığını kazanmasında önemli rol oynamıştır.

İlk olarak Transkafkasya Seymi ve ardından bağımsız Transkafkasya Cumhuriyeti'nde önemli görevler üstlenen Azerbaycan Türkleri için asıl kırılma noktası ise 1918-1920 yılları arasında varlığını sürdüren Azerbaycan Cumhuriyeti olmuştur. Bu dönemde Transkafkasya Seymi'nde bulunan, ardından Azerbaycan Parlamentosuna katılan, İstanbul Konferansı'nda Mehmet Emin Resulzade ile Paris Barış Konferansı'nda Ali Merdan Topçubaşı'yla birlikte Azerbaycan'ı temsil eden isimlerden biri de Abbas Bey Atamalıbeyov'dur.

Atamalibeyov'un adı Azerbaycan'ın bağımsızlık tarihini anlatan her eserde karşımıza çıkmakla birlikte söz konusu isimle ilgili yapılan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Abbas Bey'in hayatı Azerbaycan'da İsmayıl Umudlu tarafından *Ayna* adlı gazetede kısa bir makale olarak yayınlanmış sonra-

sında ise Atamalibeyov tarafından yazılan hatıralar yine Umudlu tarafından Azerbaycan Türkçesine tercüme edilmiştir. Ancak Atamalibeyov'un hayatıyla ilgili eksik bilgiler bulunması nedeniyle bu eser, tamamlanmış bir kaynak niteliğinde değildir.

Abbas Bey'in hayatı ile ilgili bir diğer kaynak Tahirzade ve Tahirli'nin (2016) çalışmasıdır. Bu eserde Atamalibeyov'a ayrılan kısa bir bölüm mevcuttur. Bunun haricinde Atamalibeyov'un hayatını yalnızca çağdaşı olarak yaşamış kimselerin eserlerindeki satır aralarından öğrenmekteyiz. Bu çalışma Azerbaycan siyasi tarihindeki önemli olaylarda bizatihi bulunmuş olan Atamalibeyov'un hayatını ve siyasi faaliyetlerini bir bütün olarak ele almak üzere hazırlanmıştır.

1. Ailesi ve Eğitimi

26 Şubat 1895 yılında dünyaya gelen Abbas Bey Atamalibeyov'un babası Seyfullah Bey, "harbi inzibatçı" olarak günümüzde de Türkiye sınırları içinde kalan Şavşetiya'da (Şavşat) görev yapmıştır. Birçok kaynakta Abbas Bey'in doğum yeri Tiflis olarak gözükmekle birlikte kendisi hatıralarında doğum yeri olarak babasının görev yaptığı Şavşetiya'yı göstermektedir. Şavşetiya'yı güzel, halkını ise doğrucu, adaletli ve iyi insanlar olarak tanımlayan Abbas Bey'in çocukluğunun bir kısmı burada geçmiştir. Daha sonra babasının vazifesi dolayısıyla önce Kars'a, ardından ise Zagatala'ya giden Abbas Bey, eğitim hayatına Şamahı'da başlamıştır (Atamalibeyov, 2018: 32-33).

Eğitimine Şamahı'da devam ettiği sırada rahatsızlanan Atamalibeyov, o dönemde Tiflis'te görev yapan babasının yanına gitmiş ve eğitimine burada devam etmiştir. Atamalibeyov hatıralarında St. Petersburg'daki Topçu okuluna gitmek istediğini ancak görme duyusundaki zayıflıktan dolayı bu okula kabul edilmediği, ret cevabı aldıktan üç ay sonra ise okulun kendisine kabul verdiğinden bahsetmektedir (Atamalibeyov, 2018: 34). Atamalibeyov'un St. Petersburg'daki topçu okulundan ret cevabı aldıktan yalnızca 3 ay sonra yeniden davet edilmesi o dönemde patlak veren I. Dünya Savaşı ile doğrudan alakalıdır. Atamalibeyov'un, üniversite eğitimine başladığı 1914 yılı tüm dünya için yeni gelişmelere gebe idi. Bu dönemde geniş bir coğrafyaya yayılan ve birçok cephede savaşa giren Rusya'nın asker ihtiyacı vardı. Bu sebepten Abbas Bey'in göz rahatsızlığına rağmen okula davet edilmesi Rusya'nın askerlik politikası ile ilişkilendirilebilir.

Abbas Bey, Topçu okulundan kabul aldığını öğrendiği dönemde Petersburg Politeknik Enstitüsünün deniz mühendisliği bölümüne başlamıştır (Mahmudov, 2004: 137-138). Abbas Bey'in eğitimine devam ettiği sırada

Rusya’da 1917 ihtilali meydana gelmiştir. I. Dünya Savaşı’nın sonlarına doğru Rus ülkesinde baş gösteren açlık ve kıtlık halkın huzursuzluğunu arttırmıştır. Bu dönemde birçok cephede savaşan Rusya’nın sınırları içinde yaşayan herkesi askere almaya başlaması, bu kimselerin önemli bir kesiminin ise cep- hede savaşmak istememesi orduda da karışıklığa sebep olmuştur. Bu durum ihtilal hareketinin kısa süre Rusya’nın birçok şehrine sıçramasına neden ol- muştur.¹ Rusya’da başlayan Bolşevik İhtilali’ne aktif olarak katılan Atamalı- beyov, bunun sebebini hatıralarında şu şekilde açıklamaktadır:

Sonunda inkılabî hadiseler Sankt-Peterburg’da başladı ve ben bu inkılabı iştirak ettim, çünkü Rusya tarafından esarete alınmış hal- ka mensup idim, bu halkın temsilcileri Rusya’dan ayrılmak yahut da hiç olmasa muhtariyet elde etmek istiyorlardı. Derhal en muh- telif komiteler yaratıldı ve ben birinciler sırasında bu komitelere dâhil oldum ve bir müddet onların bir kısmına başkanlık ettim (Atamalıbeyov, 2018: 35-36).

Atamalıbeyov’un bu dönemde milli duygularla hareket ettiği aşikârdır. Rusya’da özellikle işçi sınıfına karşı gerçekleştirilen haksız tutum 1905 İhti- lali’nden itibaren ülkedeki karışıkların başlıca sebebi olurken, zamanla Çar- lık rejimine karşı takınılan olumsuz tavır ise Rusya egemenliği altında yaşa- yan toplumların kendi topraklarında özgürce yaşamaları fikrini ortaya çı- karmıştır. Atamalıbeyov da eğitimini Rus okullarında alan biri olarak Rus- ya’da başlayan ihtilal hareketinin içinde bulunmuş, bunun sebebini ise “Rusya tarafından esarete alınmış halklardan birine mensup” olmasına bağlamıştır.

Rusya’da bu kargaşa ortamı sürerken okulunu yarım bırakarak Kafkas- ya’ya dönmek zorunda kalan Abbas Bey, siyasi faaliyetlerine burada devam etmiştir (Quliyeva, 2015: 6). Atamalıbeyov, faaliyetlerine Kafkasya’da de- vam ettiği bu dönemde Kazah vilayetinden soylu bir aileden İbrahim Ağa Vekilov’un kızı Tatyana ile evlenmiştir. Evliliğin gerçekleşmesinden hemen sonra Transkafkasya Sunni Ruhani İdaresi’ne başvuran Tatyana Müslüman- lığı kabul ederek Reyhan adını almış ve sonrasında yükseköğrenim için Bakü Devlet Üniversitesine kabul edilmiştir (Atamalıbeyov, 2018: 49). Qaranfil Dünyamin Qızı, yazısında İbrahim Ağa Vekilov’u Yelizavetpol Genel Valisi olarak tanıtmaktadır (URL-1). Ancak Atamalıbeyov’un hatıralarında böyle

¹ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Carr, 1985).

bir bilgi yer almamaktadır. Ayrıca Atamalibeyov, eşinin adını Tatyana olarak değil Reyhan olarak vermekte ve din değiştirdiğinden de bahsetmemektedir.

Eğitimi yukarıda bahsettiğimiz sebeplerden dolayı yarım kalan Atamalibeyov'un eğitim hayatının ikinci evresi Azerbaycan Cumhuriyeti'nin ilan edildiği döneme denk gelmektedir. Azerbaycan Parlamentosunun eğitim için yurtdışına öğrenci gönderme kararı aldığı sırada parlamento üyesi olan Atamalibeyov, kararın alınmasından hemen sonra dönemin Eğitim Bakanı'na bir mektup göndermiştir. Bu mektupta şunları yazmıştır:

Yüksek eğitimimi yurt dışında bitirmek için hükümet tekaütlerinden (maddi yardım) birinin bana ayrılmasını istiyorum. Bununla bildirim ki ben 1914'ten 1917'nin sonuna kadar Petersburg Politeknik Enstitüsü'nün öğrencisi oldum ve gemi yapma bölümünün 4. sınıfında idim. Şimdi İsviçre'nin yüksek teknik okullarından birinde okumak istiyorum. Bu Ağustos ayının ortasında ben hükümetin görevlendirmesi ise Paris'e, bizim sulh heyetinin yanına gideceğime göre istediğim yardımı bana öyle vermenizi istiyorum ki, ben hükümetin isteğini yerine getirerek Avrupa'da tahsilimi devam ettirebileyim (Tahirzade ve Tahirli, 2016: 417).

Atamalibeyov'un bu isteği onun Paris Barış Konferansı'na gönderilen heyete dâhil edildiği döneme denk gelmiştir. Bu nedenle Abbas Bey, konferanstaki görevini yerine getirmek için Paris'e gitmiş, bu yolculuk sırasında ise önce İtalya'ya uğramıştır. Burada dikkati çekmek istediğimiz husus ise Atamalibeyov'un hatıralarında eğitimini tamamlamak için İsviçre'ye gitmek istediği konusunda dönemin Eğitim Bakanı'na yazdığı mektuptan bahis açmamasıdır. Azerbaycan Cumhuriyeti döneminde yurt dışına gönderilen öğrenciler üzerine ayrıntılı bir çalışma yapan Tahirzade ve Tahirli, çalışmalarında bu mektuptan bahsederken Abbas Bey'in mevzuyu kapatması anlaşılır değildir.

Atamalibeyov, İsviçre'de gitmek istediği okula devam edememiş, Azerbaycan'ın işgale uğraması üzerine ülkesine de dönememiş ve eğitimini Paris'te bulunan Siyasi Bilimler Enstitüsü'nde tamamlamıştır (Tahirzade ve Tahirli, 2016: 421).

2. Siyasi Faaliyetleri

Atamalibeyov'un Tiflis'e döndüğü dönemde Zakafkasya Komitesi kurulmuştur. 19. yüzyılın başında yaşanan gelişmeler Azerbaycan Türkleri, Gürcüler ve Ermeniler için "milletler hapishanesi" olarak adlandırılan Rusya'dan kopmak için kazanılan en önemli fırsatlardan biridir. Kafkasya'nın

Rusya için önemi ise aşikârdır. Bu sebeple Rusya için öncelik Kafkasya'da asayişini sağlamaktır. Bölgeye gönderilen Özel Transkafkasya Komitesi ise bölgedeki asayişini sağlamak için yeterli değildir. Yerli halkın en başından itibaren mesafeli yaklaştığı bu özel komite uzun ömürlü olmamıştır. Bunda komitenin halkın ihtiyaçlarını karşılamada ve güvenini sağlamadaki yetersizliği etkili olmuştur. Bu sebepten son verilen özel komitenin yerine Transkafkasya Komiserliği kurulmuştur. Atamalıbeyov, hatıralarında Transkafkasya Komiserliği'nin kurulduğu dönemde bölgede var olan İşçi, Asker ve Kentli Temsilcileri Sovyet'ine dâhil olduğunu söylemektedir. Sovyet'in riyaset he yetine dâhil olan Abbas Bey, geçici hükümet tarafından kendilerine bırakılan paralardan dolayı maliye meselelerini halletmek için Moskova ve Petersburg'a gönderilmiştir. Atamalıbeyov'un bu dönemde Rusya hakkında verdiği bilgiler o dönemdeki siyasi çehrenin anlaşılması bakımından önemlidir:

Ben trenle yola çıktığımda Petersburg'a gitmek gibi bir fikrim yok idi, bunu sonra telgrafla bildirdiler. Yolda sık sık durdurulduğumuz için çok uzun süren bu seyahatten sonra ben Petersburg'a vardım ve istasyondan çıkar çıkmaz kapıda kollarına kırmızı kurdele bağlanmış ve silahlı korumaların durduğunu gördüm. Çıkış kapısından geçerken koruma ileri doğru geldi ve "Yoldaş senin vesikan var mı?" diye sordu. Üstümde Transkafkasya Komiserliğinden verilen belge vardı. İyi ki okuma bilmiyordu ve belgenin üst kabı kırmızı idi. Aksi halde beni derhal hapsedebilirlerdi, çünkü Transkafkasya Komiserliği onların gözünde gerici idi ve şimdi burada Bolşevikler hâkimiyeti sağlamışlardı (Atamalıbeyov , 2018: 39-40).

Atamalıbeyov, gördükleri karşısında şaşkındır. Onun ilk ihtilal dalgasından sonra Rusya'dan ayrıldığı dönemden beri geçen bu kısa sürede çok şey değişmiştir. Sosyalist partilerin ve onlar arasında en baskın parti olan Es-erlerin yerine Rusya, önce sosyal demokratların ardından Bolşeviklerin etkisi altındaydı. Abbas Bey, bir dönem liderlik yaptığı bu şehirde kendini artık güvende hissetmemekteydi. Atamalıbeyov, Petersburg'dan Tiflis'e döndüğünde bu kez de Transkafkasya'nın çehresini tamamen değişmiş olarak bulacaktır. Bu dönemde Rusya'dan ayrıldıklarını ilan eden Azerbaycan Türkleri, Gürcüler ve Ermeniler bir araya gelerek Transkafkasya Seymi'ni kurmuştur. Hatıralarından Abbas Bey Atamalıbeyov'un da Seym üyelerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Ancak önce Seym ardından ise bağımsız Transkafkasya Cumhuriyeti uzun ömürlü olamamıştır. Azerbaycan Türkleri, Gürcüler ve Ermeniler arasındaki gizli mücadeleler ve sınır çatışmaları önce Gürcistan'ın, ardından ise Azerbaycan'ın birlikten ayrılmasına sebep olmuştur.

Gürcistan'ın birlikten ayrılmasından hemen sonra bağımsızlığını ilan eden Azerbaycan Türkleri, Fethali Han Hoyski'nin başbakanlığında ilk hükümetini kurarak faaliyete başlamıştır (Arşiv-1). İlk faaliyetlerine Tiflis'te başlayan hükümet, bağımsızlığını ilan etmek için Asya ve Avrupa'da bulunan birçok ülkenin başkentine telgraf göndermiştir (Arşiv-2). Hemen ardından Tiflis'ten Gence'ye taşınan hükümet, ilk faaliyetlerine Gence merkezli olarak başlamıştır. Çünkü bu dönemde Azerbaycan'ın asıl başkenti Bakü işgal altındadır.

Hoyski Hükümetinin Gence'de bulunduğu dönemde aldığı en önemli kararlardan biri Osmanlı Devleti, Almanya, Avusturya-Macaristan ve Bulgaristan ile yeni kurulan bağımsız Kafkasya devletleri arasında gerçekleştirilmesi planlanan konferansa temsilci gönderme kararıdır. Mehmet Emin Resulzade başkanlığında İstanbul'da düzenlenmesi kararlaştırılan konferansa gönderilen isimler arasında Atamalıbeyov da vardır.

Haziran ayının ortasına doğru İstanbul'a gelen heyet, Mehmet Emin Resulzade başkanlığında Halil Bey Hasmammedov, Arslan Bey Sefikürdski, Abdülhamid Kaydebaşı, Ahmed Bey Pepinov, Ekber Ağa Şeyhülislamov ile birlikte kâtipler Abbas Bey Atamalıbeyov ve Mehmed Bey Hanmehmodov isimlerinden oluşmaktaydı (*Tesvir-i Efkar*, 1334: 2). Bir başka haberde ise Atamalıbeyov'un adı "maiyet memuru" olarak geçmektedir (*İkdam*, 1334: 2). Konferansın amacı, Kafkasya'da yeni kurulan cumhuriyetler olan Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan arasındaki sınır ihtilaflarının çözümlenmesi ve Osmanlı Devleti ile Kafkasya cumhuriyetleri arasında ekonomik ve siyasi ilişkilerin kurulmasını sağlamaktır. Ancak heyet İstanbul'da aylar geçirmesine rağmen konferans gerçekleşmemiştir.²

Atamalıbeyov, hatıralarında İstanbul'a gönderilen temsilci heyetinde bulunmasından ve İstanbul'da yaşadıklarından şu şekilde bahsetmektedir: "Ben hâlâ çok genç idim, ama onlar beni heyetin terkiğine dâhil etmişlerdi. Biz İstanbul'a geldiğimizde orada vaziyetin hiç de iyi olmadığını gördük çünkü müttefik güçler -Fransa, İngiltere ve Birleşik Devletler- hava hücumlarına başvurarak İstanbul'u bombalamaktaydı. Türkler Gelibolu'yu müdafaa etmekteydi ama çok zayıflamıştı..." (2018: 45).

Atamalıbeyov, İstanbul'da bulunduğu dönemde İspanyol gribine yakalanmış, günlerce Pera Pelas otelde 41 derece ateşle yatmış, Gürcü heyetinden bir doktor kendisiyle ilgilenmiştir (Atamalıbeyov, 2018: 46). 1914-1918

² Azerbaycan heyetinin İstanbul'daki faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Yavuz, 2020: 371-400).

yılları arasında yüz binlerce insanın ölümüne sebep olan İspanyol gribini atlamayı başaran Atamalibeyov, bünyesi çok zayıf düştüğünden hemen Azerbaycan'a dönmüştür.

Atamalibeyov'un İstanbul'da bulunduğu dönemde Kafkas İslam Ordusu birlikleri Bakü'nün kurtarılması için mücadele vermekteydi. Bakü'nün kurtarılmasından hemen sonra Mondros Ateşkes Antlaşmasının şartlarına dayanarak Azerbaycan'a dâhil olan İngiliz askeri birliklerinin komutanı General Thomson başta bağımsız Azerbaycan hükümeti adıyla bir hükümet tanımadığını beyan etse de (Rezulzade, 1990: 37) kısa süre sonra geri adım atmak zorunda kalmıştır.

Atamalibeyov, Azerbaycan Cumhuriyeti ilan edildikten sonra Azerbaycan parlamentosuna Sosyalistler Bloğundan dâhil olmuştur. Abbas Bey, parlamentonun faaliyet gösterdiği dönemde sayısız meclis toplantısına katılmış ve meclis nizamnamenin hazırlanması komisyonu ile "itimatname" hazırlanması komisyonlarında görev yapmıştır (Azerbaycan Respublikası Baş Arşiv İdaresi, 1998).

Parlamentoda bu çalışmalar sürerken Fethali Han Hoyski başkanlığındaki hükümet Paris'te gerçekleşecek barış konferansına temsilci gönderme kararı almıştır. Paris'e gönderilecek olan temsilcilerin başkanlığını Ali Merdan Topçubaşı yapmıştır. Heyette Ali Merdan Bey ile birlikte Mehmed Hasan Hacinski, Ahmed Bey Ağayev ve Alekber Şeyhülislamov vardır. Heyetin danışmanlığını ise Miryakub Mirmehdiyev, Ceyhun Bey Hacıbeyli ve Abbas Bey Atamalibeyov gerçekleştirmiştir (Quliyev, 2008: 5-7). Azerbaycan'ın bağımsızlığını korumak ve tanınmasını sağlamak amacıyla Paris'e doğru yola çıkan heyet, Ocak 1919'da İstanbul'a varmış, gerekli izinleri alarak Avrupa'ya geçmesi ise yaklaşık 3 ay sürmüştür (*İkdam*, 1335: 1; *Yeni Gün*, 1335: 1; *Hadisat*, 1335: 2).

Atamalibeyov, Ali Merdan Bey heyeti ile birlikte yola çıkmamıştır. Bunun sebebini ise hatıralarında o dönemde Azerbaycan merkezli olarak çıkardığı *Zarya* gazetesine bağlamaktadır. Abbas Bey, Bakü'den ayrılmadan önce gazetenin neşre devam etmesi zorunluluğunu göz önünde bulundurarak heyetten iki ya da üç ay sonra yola çıkmıştır (Atamalibeyov, 2018: 51). Abbas Bey'in bu yolculuk sırasında önce İtalya'ya uğraması heyetle bulunduğu tarihin tam olarak belirlenememesine sebep olmaktadır. Topçubaşı başkanlığındaki Azerbaycan heyeti, gerekli izinleri almak için yaklaşık 3 ay İstanbul'da kalmıştır. Bu sebepten Abbas Bey'in heyetten iki ay mı yoksa üç ay

sonra mı yola çıktığı konusu belirsiz kalmakta, yazar hatıralarında da bu konuda net bir ifade kullanmamaktadır.

Konferansa katılacak heyet İstanbul üzerinden Avrupa'ya geçmek isterken Atamalibeyov, deniz yolculuğu gerçekleştirmiş ve gemi ile önce İtalya'ya gelmiştir. Henüz genç yaşına rağmen heyete danışmanlık görevini üstlenen Atamalibeyov'un öncelikle İtalya'ya gelmesinin sebebi ise o dönemde Azerbaycan hükümeti tarafından alınan yurt dışına öğrenci gönderme kararıdır. Atamalibeyov, Azerbaycan hükümeti tarafından gerekli işlemleri halletmek ve öğrencilerin eğitimleri ile ilgili meseleleri çözüme kavuşturmak için ilk olarak Roma'ya gelmiştir. Burada İtalya Dışişleri Bakanı ile yaptığı görüşmeler neticesinde 40 öğrencinin eğitim alması için gerekli ortamı sağlamış ve sonrasında Paris'e geçmiştir (Atamalibeyov, 2018: 51-52).

Azerbaycan hükümeti, Azerbaycan'ın bağımsızlığının devamı için eğitimin gerekliliğinin farkındaydı. Azerbaycan'ın Rusya hâkimiyeti altında kaldığı uzun yıllar boyunca eğitim de Rus standartlarına uygun olarak gerçekleştirilmiş, yerli halkın Rus okullarında eğitim görmesi belli şartlara bağlanmıştır. Devlet daireleri de dâhil olmak üzere yönetim için gerekli olan eğitimli kimselerin azlığı yeni kurulan bir hükümet için eksiklik demektir. Bu sebepten yurt dışına öğrenci gönderme kararı alan Azerbaycan hükümeti zor zamanlara rağmen eğitim için gerekli bütçeyi ayırarak yurt dışına öğrenci göndermek için çalışmalar yapmıştır. Rusya'nın içinde bulunduğu ihtilal şartları göz önüne alınarak bu dönemde öğrencilerin Avrupa merkezli okullarda okuması kararlaştırılmıştır (Memmedoğlu, 2018: 12). Bu konudaki görüşmeleri gerçekleştiren ilk isimlerden biri Atamalibeyov olmuştur.

Paris'e geldikten sonra bir süre hasta yatan Atamalibeyov iyileşmesinin ardından Topçubaşı heyeti ile birlikte toplantılara katılmış ve dönemin Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Wilson ile gerçekleştirilen görüşmede hazır bulunmuştur. Ancak Atamalibeyov, böyle önemli bir görüşmeye katılmış olmasına rağmen hatıralarında konuyla ilgili ayrıntı vermemektedir. Oysa Azerbaycan heyetinin Wilson tarafından kabul edilmesi önemli bir siyasi başarıdır. Bu toplantı, her ne kadar gerçekleşemese de Ali Merdan Bey'in, Kafkasya Konfederasyonu fikrini Wilson'a açıklama fırsatı bulmuş olması bakımından önemlidir (Topçubaşov, 1998: 17). Azerbaycan, 1920 yılının başında Paris Barış Konferansı'ndan başarıyla dönecek bağımsızlığını tüm dünyaya kabul ettirecektir. Ancak bu sevinç yalnızca Nisan 1920'ye kadar sürecek, Azerbaycan yeniden Kızıl Ordu'nun işgaline uğrayacaktır.

Atamalibeyov, Paris Barış Konferansı'nda bulunduğu dönemi hatıralarında çok kısa tutmuştur. Konferanstan bahsettiği kısımlarda ise yalnızca Gürcü, Ermeni ve Azerbaycan Türkleri temsilcilerinin aralarındaki sorunlara ve konferanstan beklentilerine değinmeyi seçmiştir. Bunun bir sebebi Azerbaycan'ın bağımsızlığının kısa süre sonra uğrayacağı Kızıl Ordu işgali ile sona ermiş olması olabilir. Bu dönemde Paris'te bulunan temsilciler ülkelere geri dönememiş, muhaceret hayatına başlamış ve uzun süre takibata uğramışlardır.

3. Atamalibeyov'un 1920 Yılından Sonraki Faaliyetleri

Azerbaycan'ın Kızıl Ordu işgaline uğramasından sonra ülkesini terk etmek zorunda kalan bağımsızlık hareketi öncülerinin çoğu İstanbul'da toplanmıştır. Başta Mehmed Emin Resulzade olmak üzere İstanbul'da toplanan bu kişiler Azerbaycan Türkleri arasında siyasi bir birlik sağlamak amacıyla çalışmalarına başlayarak "Azerbaycan Milli Merkezi" adında bir teşekkül oluşturmuştur. Başta 16 kişilik ekibi olan bu merkezin içinde Azerbaycan'ın bağımsızlığını kazanmasında önemli rol oynayan isimlerin yanında Abbas Bey Atamalibeyov'da vardır (Şimşir, 2002: 28-30).

Abbas Bey bundan çok kısa bir süre sonra Paris'te kurulan Kafkas, Türkistan ve Ukrayna Halklarının Dostluğu Komitesi'nin kâtipliğine seçilmiştir (Tahirzade ve Tahirli, 2016: 424). Bu durum, Atamalibeyov'un Azerbaycan siyasi muhacirlerinin neredeyse tamamı gibi "Promete Hareketi'nin" destekleyicilerinden olduğunun göstergesidir. Promete Hareketi, ilk olarak 1917 yılında Rusya'dan ayrılmış, sonrasında yeniden bağımsızlığını kaybeden ve Rus olmayan muhacirler tarafından kurulan bir eylem hareketidir. Hareketin amacı Kızıl Ordu'ya karşı muhalefet ve özelinde Bolşevikler genelinde ise SSCB'ye karşı cephe yaratmaktır. Bu hareketin en önemli aracı olan *Promete* dergisi ise Paris merkezli olarak çıkarılmaktaydı (Yagublu, 2015: 104). Bu nedenle Atamalibeyov'un bu gruba dâhil olması olağan siyasi bir süreç olarak nitelendirilebilir. Ancak, Kafkas, Türkistan ve Ukrayna Halklarının Dostluğu Komitesi'nin kurulmasının amacı Promete Hareketi ile alakalı olmakla birlikte bir noktada farklılık göstermektedir. Atamalibeyov'un kâtipliğine seçildiği bu komite, Promete Hareketi içinde gittikçe ağırlığı daha fazla hissedilmeye başlanan Gürcülere karşı kurulmuştur. Bu yüzden Gürcülerin etkisinin en aza indirildiği yeni bir yan kuruluş oluşturulması kararlaştırılmıştır. Komite, Atamalibeyov'un da aralarında bulunduğu Azerbaycan, Ukrayna, Şimali Kafkasya ve Türkistan hareketinin fahri başkanları da dâhil 11 kişilik bir yönetim kurulundan oluşmaktadır (Andican, 2003: 443-444).

Atamalibeyov, Promete Hareketi ile paralellik gösteren Kafkasya Konfederasyonu'nda da aktif olarak yer almıştır. Atamalibeyov, konfederasyonun 1935-1939 yılları arasındaki terkinde yer alırken 1935 yılında Mehmet Emin Resulzade, Ali Ekber Topçubaşı, Miryakub Mehemed'in katılımıyla gerçekleştirilen toplantıda kâtip seçilmiştir (Mamulia, 2012: 101, 215). Atamalibeyov'un hatırlarında Paris'teki bu faaliyetleri de yer almamaktadır. Mamulia tarafından hazırlanan eserden Atamalibeyov'un konfederasyonun 1938 yılına kadar gerçekleştirilen tüm toplantılarına katıldığını da öğrenmekteyiz (Mamulia, 2012: 138, 142-143, 188, 199).

1939-1945 yılları arasında süren ve bütün dünyayı etkileyen II. Dünya Savaşı en çok da muhacerette yaşam mücadelesi veren halkları etkilemiştir. Savaşın başladığı andan itibaren 1941 yılının Haziran ayına kadar geçen sürede on binlerce Azerbaycan Türkü esir düşmüştür. Bu şartlar altında muhacerette yaşayan Azerbaycanlılara yardım teşkilatı, özellikle de Türkiye'de yaşayan muhacirler Abbas Bey ile iletişime geçerek kendisinden Almanların elinde olan savaş esirleri ile ilgilenmesini istemiştir. Bu tarihe kadar Paris'te kalan Abbas Bey, bu istekten sonra ailesini Paris'te bırakarak Berlin'e gitmiş ve savaşın sonuçlandığı 1945 yılına kadar Berlin'de kalarak buradaki esir Türkler ve Türkiye'den Berlin'e gelen ya da Almanya'da yaşayan hemşehri-leri ile görüşmüştür (Atamalibeyov, 2018: 66-69).

Atamalibeyov, Berlin'de bulunduğu dönemde 1943 yılında gerçekleştirilen Azerbaycan'ın bağımsızlığının 25. yıldönümü kutlamalarına katılmıştır. Bu kutlamalar sırasında konuşma yapan Atamalibeyov, Azerbaycan'ın ulusal mücadelesi, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin oluşumu, faaliyetleri ve bağımsızlık dönemi iç ve dış siyaset hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur (Qasımlı, 2006: 660). Bu arada yine Berlin merkezli olarak gerçekleştirilen Azerbaycan Ulusal Birliği'nin 1. Kurultayı'nda adı geçen isimlerden biri Atamalibeyov'dur. Atamalibeyov bu toplantı sırasında yaptığı konuşmada Azerbaycan Türklerinin bağımsız yaşamayı ve kendi topraklarında hak sahibi olmayı kutsal gördüğünü ifade ederken yeni yönetim kurulu için 1918-1920 yılları arasında faaliyet gösteren Azerbaycan hükümetinin temsilcilerinin seçilmesini teşvik etmiş ve bu konuda başarılı da olmuştur (Qasımlı, 2006: 662). Atamalibeyov, Kurultay'da gerçekleştirdiği konuşmada şunları demiştir:

Aziz vatandaşlarım! Bugün Azerbaycan milli harekâtı tarihinde en görkemli günlerden biridir. Uzun bir aradan sonra Azerbaycan Türkleri yeniden seslerini yükseltme ve halkının nesillerdir uğrunda savaştıkları milli ideallerini yeniden yüksek sesle söyleme imkânı-

na sahip olmuşlardır. Bu imkânı biz bugün büyük Alman halkının başkenti Berlin’de elde ettiğimizden bu iş için büyük Alman halkına, onun rehberine ve şanlı lejyonerlerimizin kahraman askerlerine derinden teşekkür ve selamlarımızı iletiriz (Yaqublu, 2009: 72).

Aynı toplantı sonunda Azerbaycan Ulusal Komitesi’nin 4 kişiden oluşan yönetimi belirlenmiş ancak Alman yetkililer teşkilatın adını “Verbindungs-tab” olarak değiştirerek kişi sayısını da kısıtlamıştır. Teşkilatta Fetelibeyli Düdenginski ile birlikte yer alan isim ise Siyasi-Diplomatik şubenin başkanı Abbas Bey Atamalibeyov’dur (Qasımlı, 2006: 664). Atamelibeyov, II. Dünya Savaşı’nın sona ermesinden sonra gerçekleştirdiği siyasi faaliyetlerden dolayı Avrupa’da kalmaktan imtina ettiği için Şili’ye göç etmiş, 1967 yılında Şili’den ABD’nin Cleveland Eyaleti’ne göçmüştü ve 1971 yılında hayatını kaybetmiştir (URL-2).

Sonuç

1918-1920 yılları arasında kısa bir bağımsızlık dönemi yaşayan Azerbaycan’da birçok isim ön plana çıkmış, ülkenin bağımsızlık mücadelesinde ön safhalarda yer almıştır. Bu isimlerden biri günümüze kadar hakkında çok az çalışma yapılmış olan Abbas Bey Atamalibeyov’dur. Soylu bir aileden gelen Atamalibeyov, küçük yaştan itibaren birçok şehir değiştirmiştir. Bu durumun Abbas Bey’in fikri dünyasının şekillenmesinde önemli rol oynadığını söyleyebiliriz. Babasının mesleğinden dolayı yaşadığı şehirlerdeki güvensiz ortamlara hâkim olan Atamalibeyov, çocukluğunu Azerbaycan’ın Şamahı kentinde geçirirken gençlik yıllarını o dönemde Kafkasya’nın merkezi konumundaki Tiflis’te geçirmiştir. Uzun yıllar Rus hâkimiyeti altında kalan Tiflis, Azerbaycan’ın bağımsızlığını ilan ettiği ve ilk faaliyetlerine başladığı şehirdir. Kafkasya’nın önemli halkları olan Azerbaycan Türkleri, Gürcüler ve Ermeniler Tiflis’te bir araya gelerek Rusya’dan ayrıldıklarını ilan etmişlerdir. Bu sebepten Tiflis’in Atamalibeyov’un hayatında önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Değişen dünya düzeninde 1905 yılından itibaren karışıklıklara sahne olan Rusya’nın tarihi açısından dönüm noktası olan 1917 yılı Abbas Bey’in St. Petersburg’da yükseköğrenimine devam ettiği döneme denk gelmiştir. Başlarda topçu okuluna girmek isteyen ancak göz rahatsızlığından dolayı isteğine kavuşamayan Atamalibeyov’un kaderinin burada döndüğünü söyleyebiliriz. Eğer topçu okuluna kabul almış olsaydı belki de Kafkasya’nın tarihi açısından bir dönüm noktası olan siyasi sahnede bu denli aktif rol almaktansa sadık bir asker olabilirdi. Sosyal-devrimci tarafta yer alan Atamalı-

beyov, Azerbaycan'ın bağımsızlığını yaşadığı dönemde genç yaşına rağmen parlamentoya dâhil olmuş, birçok önemli komisyonda görev yapmıştır. Önce Resulzade başkanlığındaki heyetle İstanbul Konferansı'na gönderilmesi, ardından ise Topçubaşı başkanlığındaki heyetle Paris Barış Konferansı'na katılmak üzere görevlendirilmesi ona duyulan güvenin somut kanıtıdır.

Atamalıbeyov, Azerbaycan hükümetinin ülkenin geleceği için yurt dışına göndereceği 100 öğrenciden biri olmak istemiş, ancak bu isteği siyasi rollerinden dolayı gerçekleşmemiştir. Abbas Bey, heyetin Paris Barış Konferansı'ndaki başarısından sonra Azerbaycan'ın Kızıl Ordu işgaline uğraması sebebiyle ülkesine dönemeyen muhacirlerden biridir. Bu sebepten eğitimini çok gitmek istediği İsviçre'de değil Paris'te tamamlamıştır. Paris'te bulunduğu dönemde siyasi faaliyetlerine devam etmiş, Azerbaycan Milli Merkezi'nde yer alan isimlerden biri olmuş, Promete Hareketine katılmış, bu hareketin bir uzantısı olarak ortaya çıkan Kafkas, Türkistan ve Ukrayna Halklarının Dostluğu Komitesi'nde aktif olarak yer almıştır. Sonrasında kendisi gibi muhacir birkaç arkadaşının isteği üzerine Berlin'e gitmiş ve burada II. Dünya Savaşı'nda esir düşmüş Azerbaycan Türkleri için çalışmıştır. Atamalıbeyov, Azerbaycan siyasi tarihi açısından önemli bir dönemde yaşamış, ülkesinin bağımsızlığı için mücadele etmiş, ailesiyle birlikte hayatının tamamını muhacirlikte geçirmiş önemli bir isimdir.

Kaynakça

- Andican, Ahat (2003). *Cedidizm'den Bağımsızlığa Hariçte Türkistan Mücadelesi*. İstanbul: Emre Yayınları.
- Arşiv-1: ARDA, f. 970, op. 1, d. 1, l. 49-50.
- Arşiv-2: ARDA, f. 970, siy. 1, iş. 5, vr. 1.
- Atamalıbeyov, Abbas Bey (2018). *Siyasi Mühacirin Xatireleri*. Çev. İsmayıl Umudlu. Bakı: Kitab Klubu.
- Azerbaycan Respublikası Baş Arşiv İdaresi (1998). *Azerbaycan Xalq Cumhuriyeti (1918-1920) Parlament (Stenoqrafik Hesabatlar) C.1-2*. Bakı: Azerbaycan Neşriyyatı.
- Carr, Edward H. (1985). *The Bolshevik Revolution, 1917-1923*. Vol. I-II. New York: WW Norton & Co.
- Hadisat* (24 Nisan 1335 [1919]). "Azerbaycan Murahhasları". 114: 2.
- İkdam* (25 Haziran 1334 [1918]). "Azerbaycan Heyeti". 7679: 2.
- İkdam* (25 Şubat 1335 [1919]). "Azerbaycan Heyeti". 7918: 2.

- Mahmudov, Yaqub, ed. (2004). “Atamalibeyov”. *Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası I*. Bakı: Lider Neşriyyat, 137-138.
- Mamulia, G. G. (2012). *Kavkazskaya Konfederatsiya v Ofitsialniyh Deklaratsiyah Mayinoyi Perepiske i Cekretniyh Dokumentah Dvijeniya Prometeyi: Sbornik Dokumentov*. Moskva: İzdatelstvo Sotsialno Politiçeskaya Mıysl.
- Memmedoğlu, Muxtar (2018). “Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Dövründə Təhsil Quruculuğu”. *Adalet*, 190: 12.
- Qasımlı, Musa (2006). *Azərbaycan Türklərinin Milli Mücadele Tarihi 1920-1945*. Çev. Ekber N. Necef. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Quliyev, Vilayət, ed. (2008). *Azərbaycan Paris Sülh Konfransında (1919-1920)*. Çev. Vilayət Quliyev. Bakı: Ozan.
- Quliyeva, Samirə (2015). “İstiqlal Yolunun Şanlı Mücahidləri-Cümhuriyyət Dövrünün Dövlət və Hökumət Xadimləri”. *525-ci Qazet*, 6.
- Resulzadə, M. Emin (1990). *Azərbaycan Cümhuriyyəti*. Bakı: Elm Neşriyyat.
- Şimşir, Sebahattin (2002). *Azərbaycan'ın İstiklâl Mücadelesi*. İstanbul: İQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Tahirzadə, Adalet və Tahirli, Oğuztoğrul (2016). *Azərbaycan Cümhuriyyəti Talebeleri*. Bakı: Teas Press.
- Tesvir-i Efkâr* (25 Haziran 1334 [1918]). “Mütebaki Kafkas Hükümeti Murahhasaları Geldiler”. 2496: 2.
- Topçubaşov, Alimerdanbey (1998). *Paris Mektubları, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Sülh Nümayəndə Heyəti Sədrinin Azərbaycan Hökumətinə Məlumatları (Mart 1919-Noyabr 1919)*. Çev. Vilayət Quliyev. Bakı: Azərbaycan Dövlət Neşriyyatı.
- URL-1: Dünyamin Qızı, Qaranfil (2016). “Bakıdan Klivləndə Uzanan Ömür Yolu”. [https://kaspi.az/az/bakidan-klivlende-uzanan-mur-yolu/jav-ascript\(\)](https://kaspi.az/az/bakidan-klivlende-uzanan-mur-yolu/jav-ascript/) (Erişim: 10.12.2021).
- URL-2: “Atamalibeyov Abbas Bey Seyfulla Bey Oğlu”. <http://nkpi.az/?page=addread&id=7547> (Erişim: 10.12.2021).
- Yaqublu, Nesiman (2015). *Mehmet Emin Resulzadə Ansiklopedisi*. Çev. Tuncer Kırhan vd. Ankara: Azərbaycan Kültür Dərneği Yayınları.
- Yaqublu, Nesiman (2009). *Abdürrahman Fətəlibeyli-Düdənginski*. Bakı: Abşeron Neşr.

Yavuz, Resul (2020). “Bağımsızlığının İlanından Sonra Azerbaycan Heyetlerinin İstanbul’daki Faaliyetleri ve Bu Faaliyetlerin Osmanlı Basınındaki Yansımaları”. *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 28: 371-400.

Yeni Gün (23 Kanunisanı 1335 [1919]). “Azerbaycan Heyeti Murahhasası”. 141: 1.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



CROSS-CULTURAL ANALYSIS AND ITS IMPACT ON RELIGIOUS INTERPRETATION

Kültürlerarası Analiz ve Dini Yorumlama Üzerindeki Etkisi

Mohammadreza VALİZADEH*
Ahmad Ezzati VAZİFEHKHAH*

ABSTRACT

The present study made an effort to analyze the effect of cross-cultural factors on interpretation by concentration on religious expressions as one of the main challenges in translation of holy books and religious texts. Interpreters' strategies such as adaptation, explanation and omission to confront this difficult task were analyzed as well. To conduct the study, researchers selected 50 common holy expressions in Iranian culture which were used by political and cultural speakers in speeches. A questionnaire, released by Supreme Council for Cultural Revolution (SCCR) in Iran, was utilized. The participants were 30 professional interpreters. The questionnaire was distributed among 30 professional interpreters; then the researchers classified the most common strategies for interpretation of religious expressions in utterances. The result demonstrated that adaptation strategy at 60% was interpreters' priority in translation of religious expressions. This originates in the fact that explanation and omission strategies only used in 17% and 23% of orders. Moreover, it was found that religious expressions take time to interpret and that is why adaptation was chosen as the main strategy. In addition, it was found that interpreters are supposed to have perfect knowledge of both Iranian and American cultures to choose the most appropriate equivalent to convey the message and take the time in the interpretation.

Keywords: interpreter, religious expressions, culture, interpretation, utterance.

Öz

Bu çalışma, kutsal kitapların ve dini metinlerin tercümesindeki temel zorluklardan biri olan dini ifadeler üzerinde yoğunlaşarak, kültürler arası faktörlerin yorumlama üzerindeki etkisini analiz etmeyi hedeflemiştir. Tercümanların bu zor görevin üste-

* Asst. Prof. Dr., Cappadocia University, Faculty of Humanities, Department of English Translation and Interpreting, Nevşehir/Turkey. E-mail: mrvalizadeh2015@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-4312-9731.

* Independent Researcher. Tehran/Iran. E-mail: ahmadezzate@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-7698-7767.

sinden gelmek için uyarılama, açıklama ve hariç tutma gibi stratejileri de analiz edilmiştir. Çalışmayı yürütmek için, İran kültüründe siyasi ve kültürel konuşmacılar tarafından kullanılan 50 yaygın kutsal ifade seçilmiştir. İran’da Kültür Devrimi Yüksek Konseyi (SCCR) tarafından yayınlanan bir anket kullanılmıştır. Katılımcılar 30 profesyonel tercümandan oluşmaktadır. Anket 30 profesyonel tercümana dağıtıldıktan sonra, araştırmacılar sözcelerdeki dini ifadelerin yorumlanması için en yaygın stratejileri sınıflandırmışlardır. Çalışma, dini ifadelerin tercümesinde tercümanların önceliğinin %60 oranında uyarılama stratejisi olduğunu göstermiştir. Bu, açıklama ve atlama stratejilerinin siparişlerin sadece %17’sinde ve %23’ünde kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca dini ifadelerin yorumlanmasının zaman aldığı tespit edilmiş ve bu nedenle ana strateji olarak uyarılama seçilmiştir. Ayrıca, tercümanların mesajı iletmek için en uygun eşdeğeri seçebilmeleri ve tercümeyle zaman ayırabilmeleri için hem İran hem de Amerikan kültürleri hakkında iyi bir bilgiye sahip olmaları gerektiği tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: tercüman, dini ifadeler, kültür, yorum, söz.

Introduction

In nowadays globalized society the communication plays an undeniable role. Moreover, various cultural backgrounds make a real dilemma to understand the message of given words or sentences. In addition, some particular cultural sentences in utterances which have been rap by religious thoughts are difficult to translate. This importance becomes barrier when an interpreter has to translate these special items from the SL (source language) into the TL (target language) without enough time to think about them in details. In such a context, being familiar with the religious aspects of both SL and TL cultures are essential elements. Hence, in this paper the researchers investigate the cross-cultural factors and their impacts on interpretation by concentration on religious expressions in Iranian utterances and their counterparts in USA.

Culture is known as shared beliefs and ideas that make differences with the vision of the world people’s behaviors which lead through the way communication is interpreted and formulated (Chaney & Martin, 2007: 5). Furthermore, cultures cover two main areas in a language. First, they get the concepts of vocabulary under charge and make them meaningful; and second, they specialize in expressions in a way which is particular to the source language culture. Kroeber and Kluckhohn (1952, as cited in Salehi, 2012) define culture as the item which is surrounded by certain patterns, transmitted by explicit, implicit and symbols which are supported through distinct human achievement in groups including their embodiment in arti-

facts; the significant core of culture consists of traditional (i.e., historically derived and selected) ideas and especially their attached values. Culture systems may, on the one hand, be considered as products of action, on the other hand, as conditioning elements of future action.

In other words, culture is being enriched in human minds and that is why it is one of the most complex factors to be analyzed. It will also be a science that must be built on interdisciplinary foundations, including evolutionary biology and ecology, neuroscience, individual development and anthropology. Hence, it is possible to say the exact definition of culture would be impossible since it comprises the nature of many sciences in the world. Such conceptual elements can create a myriad number of methodological problems for interpreters. That is why perfect knowledge of both languages is an essential task.

Furthermore, an interpreter has to deal with unfamiliar religious expressions from the source language into the target language. These expressions refer to cultural beliefs which are holy in both languages. This originates in the fact that religious concepts may be different from the SL into the TL. Moreover, Untranslatability of some presented religious expressions in utterances and especially in speeches make an obstacle for interpreters. In such a case, adopting the appropriate strategies is required.

Israel (2019) in his research, pointed to paradoxical relationship between religion and interpretation. He claimed that this contradiction is because of the verity in their natures. Christians and Muslims, for example, have unique differences in their definitions of their common expressions in holy books. Moreover, these mismatches are particularly visible in the way interpretation in religious contexts relies on creating a suitable equivalence or correspondence between religious concepts and linguistic aspects of a language and presenting this as self-evident truth. In this special issue, an interpreter is supposed to be careful in transferring any single item.

Cross-Cultural Analysis and Religious Expressions: Cross culture is a conceptual factor that classifies the differences including beliefs, desires, comparative tendencies and national backgrounds between two or more cultures. In other words, it is a bridge to identify the similar interests among people. This originates in the fact that other factors such as religious point of views make a dilemma for translators and especially interpreters. Some religious items are not interpretable and distinguishing the same counterparts is a difficult task. Any misinterpretation in any speech may cause to

hostilities among people in the source language and the receptor language. Hence, having perfect knowledge to translate plays a pivotal role and skills and experiences are required.

It is worthy to point out interpretation of religious expressions is transferring an ideological point of view from one language into another one. This importance is supposed to be included in all meaning prosperities from the SL into the TL. Mehawesh and Sadeq (2014) pointed that religious expressions include deep meaning that are difficult to understand. They added that religious expressions depend mainly on its realistic estimation or its prominence and they are so accurate and difficult to translate. Holiness is the main obstacle which makes obstacles in interpretation.

In analyzing religious expressions Al Zubi (2013, as cited in Khammyseh, 2015) pointed to the deep conceptual meaning of holy books such as holy Quran. He asserted that Islamic expressions in holy Quran produce a deep conceptual meaning more comprehensive than any other book. He believes that interpretation of religious expressions by an interpreter can easily radicalize the concepts and make the meaning weaker than what has been mentioned in the source language. This importance may decrease the effectiveness of expressions. Furthermore, in his research, he demonstrated that the most difficult task for an interpreter is decoding the words with the same sense without any distortion.

In addition, Ateeg and Al-Tamimi (2014) assume that religious expressions are supported by cultural factors and that is why they are so sensitive. Hence, for any interpretation, it requires an interpreter who is experienced enough to do so. He added that the interpreter is supposed to pay more attention to the lexical items to pick out the appropriate one. Ateeg and Al-Tamimi (2014) believe that there is a certain relationship between religious expressions and literary counterparts that both of them are immersed and expressiveness affections.

Research Questions and Hypotheses: The present study tackles two main research questions: To what extent cross-cultural items effect on interpreting? What are the main strategies to overcome this difficulty?

This paper provides the following hypotheses: Cross-cultural items do not effect on the process of interpretation. Adaptation, explanation and omission are not useful strategies in religious expressions` interpretation.

Statement of the Problem: Despite the fact that interpretation is a kind of a bridge that connects people around the world, there are some cultural

barriers, such as religious expressions, which create obstacles to interpretation. It is worthwhile to point out any religious expression was chosen from holy books, which makes the interpretation much more sensitive. In this regard, interpreters have to interpret the given expression simultaneously and without interruption. Hence, the current paper by analyzing cross-cultural factors and their effects on interpreting made an effort to present weighty information to translate religious expressions for other interpreters.

Significance of the Study: Dealing with religious expressions in interpreting always faces interpreters many problems. How to distinguish them and choosing the appropriate equivalents are two main difficulties. This paper by presenting the useful strategies tried to demonstrate effective ways to face these factors, which may be fruitful for interpreters, teachers, students and even researchers to develop related research.

1. Method

To achieve the aims of the study researchers drew on quasi-experimental research with qualitative and quantitative approaches. Participants of this paper consisted of 30 professional interpreters who are active in social, political and scientific seminars in universities and ministries. It is worthwhile to point out the selected population of the study is Iranian Muslim interpreters, including 20 males and 10 females.

After having participants and justifying them about the purpose of the study, researchers distributed the questionnaires which consisted of related questions about the religious expressions which they have faced with them at least once in their interpretation. Moreover, 50 common religious expressions which related to the commencement and end of any formal speeches in the frame of questionnaires were designed and asked to be translated as similar to a real seminar. It is worthy to point out the questionnaires have been released by Supreme Council for Cultural Revolution (SCCR) in November 2019. After collecting data, researchers classified the responses in three different strategies as adapting, explaining and omitting. At the final stage, the exact percentage of any used strategy was analyzed through a table and a chart.

2. Data Analysis

In this part of the study researchers investigate the nature of adaptation, explanation and omission as three main strategies in interpretation of religious expressions. Any of the given strategy explained in details and

related samples as main data have been collected through the questioner and the findings demonstrated in a table and a bar chart for the presented strategy. It is worthy to point out participants without awareness of the name of strategies only answered the questions based on their experiences in real seminars and the formal speeches.

2.1. Adaptation

Adaptation is a type of interpretation which the nature of the source language kept within the transferring the message to the target language. In this case an interpreter translates only the words without attending to the message. Furthermore, the listeners cannot understand what those words exactly mean. This importance becomes barrier when the speaker uses religious expressions in the form of meaningful indirect speech to praise, glorify, attack or notify somebody or a certain country. Another important factor in interpretation by adaptation strategy is that culture will not be kept. Religious beliefs and subsequently religious expressions have a strong relationship with the culture of a country. Hence, cultural awareness must be so significant for interpreters.

Moreover, religious expressions have fixed structures which are purposeful in different conditions. For example, “*على بركة الله*” is a religious expression that used by the president of Islamic republic of Iran in many cases. Based on adaptation strategy the presented expression means “let us move to God’s mercies”; however, in Iranian culture it points to the following meaning: “God will help us” and by usage of this expression the president points to the benefit of any project that starts with it. What is crystal clear in this case is any ignorance about both cultural and religious factors in any utterance may face audience to misunderstanding about the expression. Another example is the religious expression “*ما شاء الله*” which was utilized by Iran’s supreme leader. By interpreting based on adaptation strategy it means “whatever God wants”. This originates in the fact that this expression is usable to engage the addressee to continue his actions and means “perfect” or “well done”. However, adaptation strategy can be fruitful in the case of similar words with the similar content both in the SL and the TL.

2.2. Explanation

Despite the fact that adaptation strategy cannot convey the message from the SL to the TL, explanation as a certain one can fill in the gap in interpretation. It is worthwhile to point out some religious expressions are not translatable and do not have equivalent in the target language, so, inter-

preters can take advantage from explanation strategy. Further, an interpreter in this way makes an effort to explain more and clarify any obscurity. Due to the fact that explanation seems an appropriate way to translate religious expressions, the main obstacle is time. In any utterance which consists of religious expressions, the speaker without interrupting continues his speech. This originates in the fact that an interpreter does not have enough time to analyze and explain the expressions. In other words, beside correct timing, an interpreter is supposed to select not only short, but also meaningful explanation in the religious expressions' interpretation.

For instance, the religious expression “*آنان زمان داده؟*” is used by Iranian Supreme leader in Tehran's book show. This religious expression by taking advantage from explanation strategy translates as “Is it time for paying or has the time received yet?”. Further, it points to praising someone or something in Iranian culture. But, by knowing cultural point of views instead of the given interpretation, the interpreter used the word “time to pray” to glorify something. Hence, not only the interpreter could take the time, but conveyed the message into the target language.

2.3. Omission

Omission is a type of strategy which interpreters delete phrases, sentences and any single item to adjust the SL cultural and ideological factors with their counterparts in the TL. However, an interpreter is supposed to be considering about the content in the SL. In the case of any distortion of the message this strategy is not an appropriate choice. Sharma (2009) pointed that “omissions mean dropping of word/s that usually takes place when there is no equivalent word/s in the target culture”. Furthermore, this procedure can be the outcome of the cultural clashes that exist between the SL and the TL and it often occurs while translating from English into Persian or vice versa. For example, in one of the social conferences in 2017 in New York the speaker used the word “win” in his speech while it was playing live in Iran. Due to the fact that drinking is a forbidden task in Iran; hence, the researchers completely deleted this word.

2.4. Religious Expressions and Their Interpretations

The researchers present most used religious expressions in formal meetings and, particularly seminars in Iran which interpreted from Persian into English. Moreover, researchers classified these expressions based on the used interpretation strategies by interpreters (adapting, explaining and omitting).

Religious expressions	Adaptation	Explanation	Omission
افطاری خوردم.	I ate "Eftari".	I ate food to finish my praying duty up.
روزه ام رو شکستم.	I broke my fast.	Intentionally I finished my praying duty, because of necessity.
ریا نشه	Not to show off	Only know the result of the action by God and myself, others won't understand.

Table 1. Strategies by interpreters (adapting, explaining and omitting).

2.5. The Questionnaire

50 common religious expressions have been posed in the questionnaire and distributed among 30 interpreters. Moreover, after collecting data to improve the validity of the evaluation the researchers asked from two other scholars in translation studies to cooperate in the process of data analysis. Researchers as sample present 7 of them which are as follow:

1. How do you interpret "حاجی حاجی مکه" ?
a. I interpret word by word, b. I explain it more, c. I do not interpret
2. How do you interpret "نمازم قضا شد" ?
a. I interpret word by word, b. I explain it more, c. I do not interpret
3. How do you interpret "فربانی کردن" ?
a. I interpret word by word, b. I explain it more, c. I do not interpret
4. How do you interpret "افطاری دادن" ?
a. I interpret word by word, b. I explain it more, c. I do not interpret
5. How do you interpret "تواب کردن" ?
a. I interpret word by word, b. I explain it more, c. I do not interpret
6. How do you interpret "عقیقه کردن" ?
a. I interpret word by word, b. I explain it more, c. I do not interpret
7. How do you interpret "نمازم رو شکستم" ?
a. I interpret word by word, b. I explain it more, c. I do not interpret

3. Result and Discussion

Impact of the culture on interpreting and its obstacle has always been one of the main problems for interpreters. In other words, any step to convey the message from the SL into the TL is supposed to be cultural by selecting correct equivalents. Due to the fact that in religious expressions

choosing the most appropriate equivalent is not enough, an interpreter must recognize the taboos in both cultures. Hence, the present study investigates cross-cultural factors and its effect on interpreting by concentrating on religious expressions. In this part of the paper researchers present the obtained result that has been reached by frequencies and percentages. Moreover, the exact used percentages for any strategy (adaptation, explanation and omission) are shown through the table and a pie chart.

<i>Type of strategies</i>	<i>Frequencies</i>	<i>Percentages</i>
Adapting	18	60%
Explaining	5	17%
Omitting	7	23%

Table 2. Strategies' frequencies and percentages

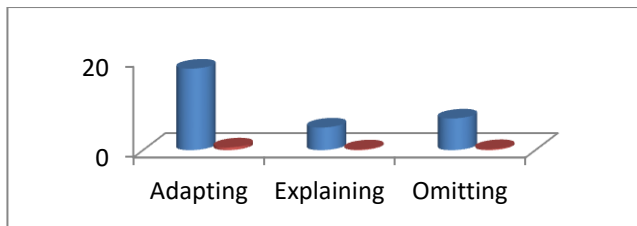


Figure 1. Pie chart of the used strategies

After collecting data and analyzing, the researchers found the following significant cultural elements which prevent or at least face interpreters to obstacles to interpret religious expressions: the very first one belongs to the taboo religious expressions which were given to interpreters in the study and asked them to insert their opinions as the real condition. It is worthwhile to point out these types of questions in questionnaire had the content of religious cultivation and interpreters tried to avoid them.

The second finding was timing. Approximately, all of participants in the study accentuated the time management and believed timing is an important factor in the interpretation. The third one, which discovered from the related papers in the theoretical aspect of the paper, was more attention to lexical items, particularly to religious expressions which interpreters are supposed to consider. And the last finding points to accurate interpretation in a way that is understandable from the source language into the target language. Moreover, adaptation, explanation and omission as three main strategies have been analyzed and researchers obtained the following results:

1. Adaptation: The purposeful religious expressions that rarely have direct equivalents in Iranian culture to American ones have been chosen in the questionnaire. The obtained result demonstrates the fact that interpreters preferred to be careful about the meaning of any word rather than the message in the religious expressions' interpretation. Out of 30 participants in the study (60%) would rather interpret the expressions as they are, rather than conveying the message.

2. Explanation: Due to the fact that the time management plays an undeniable role in interpreting, interpreters as the participants in the study preferred to take advantage of this strategy less than other two. Hence, only 17% of them choose this strategy. This importance shows the fact that an interpreter should not lag behind even in religious expression case.

3. Omission: cultural obstacles in any language can be one of the main problems for interpreters. Some religious expressions are not interpretable from the SL into the TL since they cannot match culturally. As a result, omission in the case of keeping message is the only choice. Furthermore, in this study 23% of interpreters selected omission as their strategy in interpretation.

Conclusion

In this paper, researchers made an effort to analyze cross-cultural effects on the interpretation. Further, religious expressions as the most difficult item in interpretation were chosen to be examined in a 30-interpreter society as the corpus of the study. The findings showed interpreters would like to utilize adaptation strategy at 60%. This originates in the fact that explanation and omission strategies only used in 17% and 23% of orders. Moreover, it was found that religious expressions take time to interpret and that is why adaptation was chosen as the main strategy. In addition, it was found that interpreters are supposed to have perfect knowledge of both Iranian and American cultures to choose the most appropriate equivalent to convey the message and take the time in the interpretation. The survey demonstrated the fact that interpreters believe that explanation strategy not only needs more time to be presented, but also based on the cultural and ideological obstacles, interpreters tend to avoid it and they choose adaptation strategy.

References

- Ateeg, Najla'a A. & Al-Tamimi, Ibtihal M. (2014). "The Translatability of Emotive Expressions in the Islamic Texts from English into Arabic". *Alandalus Journal of Humanities and Social Sciences*, 4(8): 23–51.
- Chaney, Lillian H., & Martin, Jeanette S. (2007). *Intercultural Business Communication*. Hoboken, New Jersey: Pearson Prentice Hall.
- Israel, Hephzibah (2019). "Translation and Religion: Crafting Regimes of Identity". *Religion*, 49(3): 323–342.
- Khammyseh, Daoud (2015). "The Problems in Translating Islamic Expressions in Religious Occasions". *Journal of Education and Practice*, 6(35): 103–109.
- Mehawesh, Mohammad I. & Sadeq Alaeddin (2014). "Islamic Religious Expressions in the Translation of Naguib Mahfouz Novel 'The Beginning and the End'". *Research on Humanity and Social Sciences*, 4(12): 7–18.
- Salehi, Mohammad (2012). "Reflections on Culture, Language and Translation". *Journal of Academic and Applied Studies*, 2(5): 128–140.
- Sharma, Vipin (2015). "The Relevance of Addition, Omission and Deletion (AOD) in Translation". *International Journal of Translation*, 27(1): 1–12.

The following statements are made in the framework of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Declaration of Conflicting Interests: The authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

Author-Contributions Statement: The first author collected the data, conducted the quantitative analysis using SPSS, and wrote the abstract, introduction, and conclusion sections. The second author wrote the method, results, and discussion sections. Both the first and second authors conducted the qualitative analysis of the study. The first author proofread the final manuscript.



MÜLKİYETİN KÜLTÜREL YANSIMALARI BAĞLAMINDA BEDDUALARIN ROLÜ ÜZERİNE

On the Role of Curses in the Context of Cultural Reflections of Property

Hasan SAVAŞ*

ÖZ

İlenç, kargış gibi Türkçe karşılıkları da bulunan beddualar, sözlü anlatım türlerinden biridir. Ekonomik ve hukuki açıdan birtakım noksanlıkları olan geleneksel toplumlar- da beddualara sıklıkla başvurulur. İlgili toplumlarda sözlü kültürün ağır basması bedduaların ortaya çıkış amaçlarını ortaya koyar niteliktedir. Sözlü kültürün önemli bir parçası olan beddualar, sosyal ve kültürel hayatta muhtelif işlevlere sahiptir. Bedduaların muhtelif işlevleri düşünüldüğünde mülkiyetin korunması da bu işlevlere eklenebilir. Beddualar, insanlığın varoluşu ile birlikte mülkiyet kazanımları neticesin- de ortaya çıkmış halk edebiyatı mahsulleridir. Nitekim sözün büyüseliği ele alındı- ğında bedduaların ilkel hukuk açısından bir yaptırım gücünün bulunduğu anlaşılır. Sözlü geleneğin hâlen güçlü olduğu geleneksel yaşam tarzını sürdüren topluluklar- da da bedduaların halk hukuku açısından önemi ortaya çıkar. İkel ya da modern hukukun herhangi bir noktada bulunması temelde mülkiyet ilişkilerini de beraberinde getirir. Kişilerin varlıklar üzerindeki hak ve sorumluluklarını ifade eden mülkiyet, top- lumsal hayatın hemen hemen her evresinde önemli işlevlere sahip bir olgu olarak karşımıza çıkar. Toplum, sahip olduğu mal ve varlıklarını korumak için çeşitli yollara başvurmuştur. Günümüzde kişilerin mülki kazanımları modern hukuk çerçevesinde koruma altına alınmaktadır. Peki, daha eski dönemlerde toplumun yahut bir bireyin mülki kazanımları nasıl korunmuştur? İkel hukuk, beddualara mülkiyetin korunması adına bir sorumluluk yüklemiş olabilir mi? Buradan hareketle bedduaların mülkiyet kurumunun korunması adına teşekkül etmiş olabileceği düşüncesi çalışmanın esas konusunu oluşturmaktadır. Türk beddua örnekleri üzerinde bu düşüncenin tatbiki sağlanmış ve mülkiyet ile ilgili hususlar tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: sözlü kültür, hukuk, mülkiyet, beddua, kargış.

ABSTRACT

Curses, which also have Turkish equivalents such as malediction, imprecation are one of the types of oral expression. In traditional societies, which have some eco- nomic and legal deficiencies, curses are frequently resorted to. The predominance

* Dr., Konya/Türkiye. E-posta: hasansavass42@gmail.com. ORCID: 0000-0003-2145-6034.

of oral culture in the relevant societies reveals the purpose of the emergence of curses. Curses, which are an important part of oral culture, have various functions in social and cultural life. Considering the various functions of curses, the protection of property can be added to these functions. Curses are the products of folk literature that emerged as a result of the existence of humanity and property gains. As a matter of fact, when the magic of the word is considered, it is understood that curses have a sanction power in terms of primitive law. The importance of curses in terms of folk law also emerges in communities that maintain a traditional lifestyle where the oral tradition is still strong. The existence of primitive or modern law at any point basically brings along property relations. Property, which expresses the rights and responsibilities of individuals on assets, appears as a phenomenon that has important functions in almost every stage of social life. Society has resorted to various ways to protect its property and assets. Today, the property gains of individuals are protected within the framework of modern law. Well, how were the property gains of the society or an individual preserved in more primitive periods? Could primitive law have given curses a responsibility to protect property? From this point of view, the idea that curses may have been formed in order to protect the property institution constitutes the main subject of the study. This idea was applied on Turkish curse samples and its relation with property was determined.

Keywords: oral culture, law, property, curse, imprecation.

Giriş

“ilenme, ilenç, intizar” gibi anlamlara sahip olan (TDK, 1998: 253) beddua, Farsçada “kötü” anlamına gelen “bed” kelimesi ile Arapçada “dileme, isteme” gibi anlamlara gelen “dua” kelimelerinden oluşmuş bir birleşik isimdir (Çağrı, 1992: 297). Kaşgarlı Mahmud’a ait *Dîvânu Lugâtî t-Türk* adlı eserde “beddua” terimi yerine “kargış” kelimesi kullanılır ve bu kelime “lanet ve ilenme” (2018: 461) anlamlarını ihtiva eder. İnsanoğlunun toplum hâlinde yaşamaya başladığı günden bu yana var olan beddualar, sözlü anlatım türlerinin önemli bir basamağını oluşturmuşlardır. İnsan, ilişkilerinde karşılaştığı kötülöklere birtakım sözlerle cevap verme gereği duymuş ve bu gereklilik, bedduaların teşekkül etmesini sağlamıştır. Beddualar; acı çeken, kötölöğe maruz kalan ve çaresiz olan, bir insanın rahatlamak için söylediği olumsuz düşünce ve dilekleri kapsayan, söze orijinallik veren ve ifadeyi güçlendiren kalıplaşmış sözlerdir. Anadolu’nun muhtelif yörelerinde; “ah, beddat, inkisar, kargış, karış, lanet” gibi adlarla da anılırlar (Kaya, 2001: 3-22). Bu adlandırmaların yanında bir de “ilenç” mevcuttur. İlenç, kargışın etki bakımından daha uzun süreli olanıdır (Akalin, 1990: 51).

Bir insanın rahatlamak için dile getirdiği kalıp sözler olan kargışlar, kişinin söylendiği andaki duygularını ifade eder ve o esnadaki ruh hâlini yansıması açısından önem taşır. Bu sözler; zamana, insanın karakteristik yapısına, sosyal çevreye, şartlara ve olaylara göre değişiklik gösterir. Genellikle toplum tarafından hoş karşılanmayan davranışlarda bulunan insanlar için beddua edilir (Harmancı, 2012: 10). Çıkış noktası olarak kargışların amacı, kişinin kendi veremediği cezayı Tanrı'dan dilemesi olarak düşünülür (Öztürk, 2012: 740-741). Bununla birlikte korunma, güvenlik, sosyal kontrol, insan ilişkilerini düzenleme (Keskin, 2019a: 211) gibi amaçları da bünyesinde barındıran beddualara insanın yetersiz kaldığı durumlar karşısında sıklıkla başvurulur. Genel anlamda beddualar, toplumun her eylemini muhtevasında barındıran halk mahsullerinden birisi olarak teşekkür eder.

Halk mahsullerinden biri olan ve Oğuzların hayatını konu edinen Dede Korkut anlatmalarında beddua kavramını karşılamak üzere “karış” ve “karkış” kelimelerinin kullanıldığı görülür. Aynı kökten türetilen “kargamak” fiili ise beddua etmek anlamındadır (Düzgün, 2002: 1480). Dede Korkut anlatmalarında tespit edilen bedduaların çeşitli işlevlere sahip olduğu ve bu işlevlerin metinde hangi amaçla beddua edildiği hususuna ışık tuttuğu bilinmektedir. Anlatmalardaki örneklere bakıldığında; çaresizlik sonrası öfke, kızgınlık sonrası sitem, üzüntü ve merak sonrası kahır, son nefeste celladına kahır ve kabullenilmek istenmeyen kötü haber sonrası kahır, üzüntü sonrası tepkiyi başka nesnelere yansıtma, çaresizliğin kırgınlığı, kötülük ve olumsuzluk vurgusu, istenmeyen ve kıskanılan başarı öncesi, ayıplanma ve utanma sonrası tepki; kötülüğe engel olma (Harmancı, 2012: 11-13) gibi durumlar esnasında beddua edildiği görülmektedir. Bunların yanında Dede Korkut anlatmalarının içeriğinde bulunan alkış ve kargışları sosyo-anlatımsel ve söylemsel analiz açısından değerlendiren Ahmet Keskin; lanetlenme ve lanetin kaldırılması, düzen ve düzensizlik ikilemi, ad verme, anlatı kalıpları ve arasöz olma, ant unsuru olma, zorluklarla mücadele aracı olma, duyguların ifade aracı olma, sihirli eylemlere eşlik etme, vedalaşma, kutlama, teşekkür etme, ödüllendirme (2016a: 889-904) gibi işlevlerin bulunduğunu belirtmiştir.

Dede Korkut anlatmalarında görüldüğü üzere toplum içerisinde de bedduaların pek çok durumda söylendiği bilinmektedir. Çünkü beddua; kozmosa, düzene zarar verecek olan unsurlara ve tehlikelere karşı bir engelleme aracı olarak kullanılır. Düzeni kesintiye uğratacak bir söz, durum, olay, duygu, düşünce ve eylem olduğunda beddua devreye sokularak (Keskin, 2020: 51) bir güven ortamı tesis edilir. Böylece, insanoğlu koruma altına

almak istediği şeyi beddua aracılığıyla tabu hâline getirir. Buradan hareketle bedduaların mülkiyet kurumu ile ilişki içerisinde olduğu, ilkel düşüncede malların korunması ile alakalı bir inançtan doğduğu ve ilkel hukukun beddualara mülkiyeti koruma sorumluluğu yüklediği düşünülebilir. Ayrıca sözün büyüsellği ele alındığında bedduaların ilkel hukuk açısından bir yaptırım gücüne sahip olduğu da anlaşılır.

İnsanlık tarihi boyunca sözün insanlar arasındaki etkileşimi sağlamanın yanı sıra insanı çevreleyen her şeye hatta tanrı üzerinde etkili olduğuna inanılmıştır. Söz, sosyal hayatın tüm evreleriyle ilişkili olmasının yanında tanrıdır, peygamberdir ve insandır. Bunlara ek olarak yaratılışın tanrısal gücü, özü ve büyüdür. Canlı ve cansız varlıklar üzerindeki hâkimiyetin asıl unsurudur. Kısaca söz, tanrı dâhil evrendeki her şeydir. Aynı zamanda ninniden ağıda uzanan mitik ve mistik sözlü yaratıcılığın aslı unsurudur (Dilek, 2020: 57). Halk biliminin konularından biri olan kargışların (Saintyives, 1951: 4) kökeninde belirli durumlara has olarak söylenen kalıplaşmış sözün sihirli bir gücü olduğu ve bu sözlerin söylenilip tekrarlanmasının kutsal güç veya güçleri harekete geçireceği inancı yatar. Bu özellikleriyle bedduaların evrensel ve sözlü kültürel bir olgu olarak bütün inanç sistemlerinin temelini oluşturdukları söylenebilir (Çobanoğlu ve Çobanoğlu, 2015: 1-2). Sözlü ve yazılı iletişimin temel unsurlarından olan kargışlarda kargış edilenin sosyal açıdan aykırılışması, bireylerin davranışlarına özen göstermesini sağlar. Bir kontrol hâlinin varlığı, kargışların bir otorite ve güç olarak algılanmasını doğrular niteliktedir (Akin, 2021: 1574). Nitekim kişiler için bir arzuyu ifade eden kargışlar, boşlukta yankılanan basit sesler değildir. Bu sözcükler nesnel bir gerçekliğe denk düşer ve kendilerine özgü bir büyümlü güce sahiptirler (Bruhl, 2016: 259). Büyümlü sözler olduğuna inanılan; çeşitli toplumlarda pratik fayda sağlamak amacıyla kullanıldığı görülen; kültürel ve pragmatik bir tür olan; geleneksel bağlamlardaki yaptırımsal gücü ile ciddi bir yetkinliğe sahip olan; yapı, içerik ve işlev özellikleri bakımından son derece kutsal ve gerçekçi nitelikleriyle ön plana çıkan (Keskin, 2016b: 54) bedduaların geleneksel düşüncede mülkiyeti korumaya yarayan düzenlemeleri karşımıza çıkar (Malinowski, 2016: 63). Çünkü kargışların söylenmesindeki ana etken, insan doğasındaki temel ihtiyaçlardır. Bu gibi durumlarının ortaya çıkmasında, bireyin başta korunma ve güvenlik olmak üzere temel gereksinimleri yer almaktadır. Kargışlar, korunma ve güvenlik ihtiyacına bağlı ortaya çıkan savunma esaslı bir davranış biçimidir. Kargışların insanlık yaşamı boyunca tüm uygarlıklardaki görüldüğü alanlar ve bunların başlıca işlevleri dikkate alındığında, korunma ve güvenlik ihtiyacına bağlı olarak kullanımları ön

plana çıkmaktadır. Kargışların öncelikli amacı, tehlike oluşturan durumdan korunmak, bir engelleme ve caydırma aracını devreye sokmaktır. Belirli bir güç ve otorite etkisine sahip olan kargışlar, sosyal kontrol aracı durumundadır. Bu mahsuller, toplumsal kurallara uyma konusundaki çeşitli durumlarda devreye sokulur ve bu sayede bir sosyal kontrol aracına dönüşür. İstenen ve istenmeyen davranışlar, kargışlar aracılığıyla bir kontrol mekanizmasının işletilmesi sayesinde denetim altına alınmaktadır. Toplum tarafından onaylanmayan durumlarda bir ceza mekanizması olarak ortaya çıkan kargışlar, bireyin kendi hukukunu sağlama aracıdır. Bu bağlamda ilgili mahsuller, kültürel ve hukuki denetim araçları olarak teşekkül eder. Bu yönüyle kargışlar, sosyal yapı ile birey arasındaki çıkarların korunması adına tesis edilen gizil bir sözleşmenin parçalarıdır (Keskin, 2019b: 131-143).

Kargışların toplumsal kontrol ve mülkiyeti koruma aracı olarak kullanılmalarına birkaç örnek ile açıklık getirilebilir. Klimanjaro’da yaşayan ve bir Bantu halkı olan Şagarlarda arıcılıkla ilgili muhtelif ritler mevcuttur. Bunlardan birisi de arı kovani yapım süreciyle ilgilidir. Kovani yapmak amacıyla kütüğün içi boşaltıldığı sırada gövdeye vuruş ritmine uygun bir şekilde bal-taya, kovana gelip yerleşecek arılara ve diğer arı yetiştiricilerine yakarılmaktadır. Bu yakarışlara büyü yoluyla arılar ve yaşayacakları kovana zarar vermek isteyeceklere beddualar eşlik etmektedir (Bruhl, 2018: 29-31).

Ayrıca Likya, Frigya, Grek ve Roma gibi halklarda mezara yönelik her türlü saldırı büyük suçlar kapsamında değerlendirilmiştir. Mezar taşının çalınması, lahde ya da mezar anıtına zarar verilmesi, taşların sökülmesi, mezar üzerindeki kabartmaların ve heykellerin tahrip edilmesi, yazıların silinmesi, mezara bir başkasının gömülmesi, mezar soygunculuğu, mezarın yağmalanması, ölünün elbiselerinin, paralarının çalınması ve kemiklerin büyü yapmak amacıyla alınması yasaklanmıştır. Mezara ve mezar sahibine yönelik saldırıda bulunanlar yerel idare tarafından belirlenen bir para cezasına çarptırılır. İdari cezaların dışında Antikçağ Anadolu halkı, toplumsal bir ceza sistemi olan mezar taşlarının üzerine beddua yazma geleneğini icra etmiştir. Mezar taşlarındaki beddualara bakıldığında ise genellikle “Işığın sönsün”, “Yeryüzünde yürüyemesin ve su içemeyesin”, “Genç yaşta ve gurbet ellerde ölsün” gibi örneklerin bulunduğu görülür. Bedduaların toplumsal adalet sistemi içinde kendisine yer bulması kimi zaman bir çaresizlik göstergesi kimi zaman ise gelecek kaygısı olarak değerlendirilebilir (Lenger, 2009: 245-249).

Kargışların toplumsal olarak kullanımına bir diğer örnek M.Ö. 7. yüzyılda Thera halkının Libya’daki Cyrene şehrini kurmak ve sömürgecilerden kurtul-

mak için kullandıkları ifadelerdir. Bal mumundan heykeller yapıp onları topluca yakarak kurallara uymayanların yakılan heykeller gibi mallarının, zürriyetinin ve kendilerinin yok olmasını beddualar eşliğinde dilemişlerdir (Faraone, 2002: 77). Bununla birlikte, M.Ö. 5-6. yüzyıllara tarihlenen Yunan ve Roma beddua tabletleri genellikle ticari işler, davalar, müsabakalar ve aşk ilişkileri üzerine beddua edildiğini gösterir (Ogden, 1999: 3-37; Versnel, 1991: 79-91). Yine M.Ö. 1186-1172 yılları arasında Kudurru/Narû Yazıtı, o dönemde insanlara edilen kargışlar hakkında bilgi verir. Kasit hanedanının kralı Meli-Sihu dönemine tarihlenen bu yazıt üzerindeki bedduanın konusu, şehirden uzaklaştırma ve konuttan yoksun bırakma ile ilgilidir (Akkuş Mutlu, 2014: 288). Bahsi geçen örneklerin yanında Hititlerde de çıkar ilişkilerinin uyuşmaması üzerine beddua edildiği görülür. Hitit yazıtlarında görülen kargışların siyasi içerikli olanları dikkat çeker. Örneğin Kral Anitta, Hattuşa kentini lanetlemiş ve kendinden sonra kimsenin bu kente sahip olmasını ister. Bir diğer siyasi lanet ise taht ile ilgilidir. Bu yazıt, tahta çıkacak olan veliahtın siyasi karışıklıklara karşı güvenliğini sağlamak ve tahtı ona devretmek amacıyla diğer taliplere beddua edilmesini konu edinir. Bunların dışında yazıtlar; krala itaat etmeyenlere edilen beddualar, yabancı krallıklarla yapılan anlaşmaların bozulmaması için edilen beddualar, savaştan kaçanlar için edilen beddualar, büyü ve edebi metinlerde edilen beddualar olmak üzere çeşitlilik gösterir (Taş, 2010: 873-886). Bu bağlamda Şagarların arı kovanlarına zarar vermek isteyenlere beddualar etmesi ve Antikçağ Anadolu halklarının mezarlarını hırsızlık gibi her türlü tehlikeden korumak adına mezar taşlarına beddualar yazması, Cyrene şehrini kuran halkın heykelleri yakarak kurallara uymayanlara beddualar etmesi, Babil dönemindeki yazıtlarda şehirden uzaklaştırma ve konutsuz bırakma ile ilgili bedduaların bulunması gibi örnekler, toplumsal kontrolün ve mülkiyetin korunmasının kargışlar aracılığı ile yapıldığını açıkça gösterir niteliktedir.

İnsan mutluluğu, yeterli ekonomik güç gerektirir. Karnı tok olan insanlardan yakınmalar az duyulur. Buna karşın insan yoksulluk karşısında sızlanmaya başlar. Talih, kader, kısmet, nasip, mukadderat, alın yazısından şikâyet eder. Bu yakınma, bağıırıp çağırma ve suçlama giderek en kutsal otoritelere kadar ulaşabilir. Kargışlar, ekonomik gücü zayıf olan toplumlarda hem fazla hem de daha tansiyonludur (Akalin, 1990: 62-63). Bu bakımdan geleneksel topluluklarda varlıkların sınırlı olması durumu söz konusudur. Servet, sağlık, toprak, sevgi, erkeklik, saygı, statü, onur, güç ve güvenlik gibi olgular yaşamsal arzuların bir ürünüdür. Fakat bu olgular geleneksel topluluklarda eksik kalır. İlgili topluluklarda artırılamayan sınırlı miktarda mülk

varsa bu durumda bir bireyin ya da ailenin sınırlı mallar üzerindeki pozisyonunu başkalarına rağmen genişletebileceği sonucuna varılır. Bu sebeple herhangi birinin durumunda gözle görülür bir iyileşme mevcut olursa tüm topluluk için bu durum bir tehdit olarak algılanır (Foster, 1965: 296-297). Geleneksel toplumlarda malların sınırlı olması, bedduanın temel sebeplerinden biri olmuştur. Zaten az olan malı, sahibinin tek başına koruması güçtür. Bu sebeple ilkel hukukun araçlarından biri olarak düşünülen ve ayrıca güçlü bir inanç unsuru olan beddualardan faydalanılır.

Toplumsal açıdan malların sınırlı oluşu beddualardan yararlanılmasına zemin hazırlamıştır. Bu iki unsurun korelasyon hâlinde olması pek çok anlamda görülmektedir. Bu anlatılardan biri de Gelin Kayası'dır. İlgili anlatıda babası gelin olacak kızına ne kadar çeyiz vermişse de kız daha fazlasına tamah ederek değirmen taşı da ister. Hâlbuki babasının bundan başka da bir şeyi kalmamıştır. Bu durum karşısında kızına değirmen taşı gibi taş kesilmesi için beddua eder ve beddua sonucu kız taş kesilir (Tanyu, 1968: 128). Bu anlatının merkezinde mülkiyetin olduğu açıkça görülmektedir. Açıkgözlük yapan kızın babası, elinde kalan son mülkünü beddua ederek muhafaza etmiştir. Bunun üzerine mal arzusunun tecessüm ettiği ve bir mülki unsur olarak değerlendirdiğimiz beden taş kesilir. Bu sayede baba, kızının malına tasallutunu önlemiş olur.

Türk bedduaları üzerinde yapılan çalışmalara bakıldığında da genellikle mülkiyeti merkeze alan bir yapıda oldukları görülür. Ancak bu çalışmalarda bedduaların genel olarak metin merkezli bir yöntem ile değerlendirilmesi, mülkiyet ile olan ilişkilerinin ortaya konulmasını zorlaştırmaktadır. Örnek vermek gerekirse “Allah belanı versin” şeklindeki bir bedduanın bağlamdan kopuk olduğu için nasıl bir durumda yahut hangi mülki unsura tasallut sonucunda edildiği anlaşılammamaktadır. Bağlamdan kopuk olarak ele alınan bu bedduaların muhtevasında mülkiyetin doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak yer aldığı görülür. Bu bağlamda Türk beddualarının muhtevasında tespit edilen mülki unsurlara genelden özele doğru bir bakış açısı ile yaklaşılmasının doğru olacağı kanaatindeyiz.

1. Mal-Mülk

Bedduaların muhtevasında genel anlamda ortaya çıkan mülki unsurlardan biri mal-mülk ile ilgili olanlardır. Mallar, genel anlamda mülkiyetin en temel konularından birini oluşturur. Modern hukuk terminolojisinde menkul ve gayrimenkul olmak üzere ikiye ayrılan mallar, kişinin sürekli kazanması gereken bir unsur olarak düşünülmüştür. Mallar, maddi getirinin yanın-

da toplumsal anlamda manevi kazanımları da beraberinde getirir. İlkel zamanlardan bugüne kadar olan aşamada kişilerin sahip oldukları mallar, onların toplumdaki yerini de belirlemiştir. Mülkiyete konu olması bakımından düşünüldüğünde en genel kapsamı malların oluşturduğu görülür. Bu durum beddualara da yansımıştır. Birinin malını mülkünü yiyenler ya da birinin malına zarar verenler için söylenen beddua örneklerine bakalım: Et yüzü görmeyesen gemik yalayasan -Kişinin sürekli fakir olmasını dilemek- (Cihan ve Batur, 2009: 277). Afat ola canan (canına) yapuşa/Ataş yiyesin/Nar ola canan yapuşa/Zehir girsin boğazına/Zukkum yiyesin/Ellerin kırılınsın/Ellerin kırıla da bir daha bu işi yapamayasın (Demirci, 2009: 294-295). Aldıklarının hayrını görmeye/Bir karaçula kalasın (Kaya, 2001: 26). Mal-mülk görmeyesin/Malın mülkünü ateşe yana/Mülkünün temeli bozula/Mülk tutamayasın (Akalin, 1990: 227-230).

Beddua örneklerinde görüldüğü gibi mala mülke zarar vermek, toplumun hoş karşılamadığı ve hatta sözlü hukuk kuralları özelinde belirli cezalara tabi tuttuğu bir davranıştır. Sözlü kültür de insanlar, kelimelerin büyümlü bir gücü içerdiğine bilinç dışında inanır ve kelimeleri zorunlu olarak söylenen, seslendirilen ve bu vesileyle bir güç tarafından harekete geçirilen şeyler olarak düşündükleri (Ong, 2014: 47-48) için bireyler açısından beddua etmek bu ceza sisteminin bir parçası olarak görülmektedir. Sözü kutsallığının kabul edildiği toplumlarda bedduanın cezai yaptırımını anlamak zor olmasa gerekir. Bu durumdan hareketle şu ana kadar genel olarak beddua ve mülkiyet ilişkisini ortaya koyduğumuz örnekleri özel anlamda da irdelleyip beddua örneklerinde tekil olarak karşılaştığımız mülkiyet unsurlarını ve mülkiyetin varlığını gösteren sembollerini ele alalım.

1.1. Toprak

Üzerinde yaşanan, yaratılışa konu olan, kutsallık atfedilen ve herhangi bir topluluğun elde ettiği ilk mülki unsur olan toprak, hem barınma hem de besin ihtiyacının karşılanmasını sağlamıştır. Başlangıçtan bu yana insanoğlunun önem atfettiği bir mülk olan toprağın kazanılması adına savaşlar verilmesi, dinî öğretiler ve mitolojilerde varlığın ilk şekli olması toprağın toplumsal anlamda önemini gösterir (Savaş, 2021: 101). Toprağın ya da genel anlamda yerin bir mülkiyet unsuru olarak beddualara konu olması şu şekildedir: Yerin yurdun ateş ola/Yer mekân tutmayasın/Yerin yurdun gedik kala (Akalin, 1990: 253). Yerin yurdun olmaya (Öztürk, 2012: 746).

Bu beddua örneklerinde hem toprağa hem de yurt olarak adlandırılan çadıra ait bir ilenme mevcuttur. Bilindiği üzere Orta Asya'nın hayvancı ço-

banlarında orta direkli ve konik çatılı konutun yerini yurt adı almıştır (Eliade, 2017: 50). Kutsalın bir tezahürü olarak inanç sistemlerinde yer alan genelde toprak özelde ise yurt, bedduaların içeriğinde birbirinden ayrı düşünülmüştür. Burada verilen beddua örneklerine bakılırsa yer-yurt kavramlarının da genel olarak toprak ile ilişkilendirildiği ve bu örneklerin anlam bakımından yer-yurdun kurulamaması, yanması ve olmaması üzerine yöneltildiği anlaşılır. Bahsi geçen örneklerde kişinin kendi malını korumak için ötekinin yerine yurduna beddua ederek korumaya çalıştığı görülür. Bu durum bedduaların kişinin mülkiyetini korumaya yönelik bir işleve sahip olduğunu gösterir.

1.2. Ev

Ev, insanın rahat hissetmesini sağlayan bir alanın sınırlarını çizmek yoluyla insana güven verebilmek için sert, yalıtkan ve dışarıya kapalı bir mekândır (Eiguer, 2013: 19). Ev, tanrıların örnek alınan yaratısına öykünen insanın kendine yarattığı mikro evrendir. Her evin yapılışı bir anlamda yeni bir başlangıca eş değerdir. Her başlangıç ise evrenin gün ışığını ilk kez gördüğü günün tekrarından ibarettir. Ev bir “imago mundi” oluşturduğu için simgesel anlamda dünyanın merkezinde yer alır (Eliade, 2017: 53). Kısaca ev, insanoğlunun dış etkenlerden korunmak adına sahip olduğu ilk mülki unsurlardan biridir. Bedduaların muhtevasında da bu mülki unsurlara sıkça rastlamak mümkündür: Allah evini başına viran etsin/Allah evini yıka/Evin altı üstüne döne/Evin başına kara gele/Evin başına yıkılsın/Evin baykuş yuvası ola/Evin kötü bahtlı ola/Evin kilitli kala/Evin yıkıla/Evin yıkıla küllük ola/Evinde baykuşlar banlaya/Evine ateş düşe yeşil yeşil dumanı tüte/Yelli günde evin yansın/Ocağın batsın/Ocağın kör ola/Ocağın kül ola/Ocağın tütme/Ocağına baykuşlar tüneye/Ocağına cıvalar dökülsün/Ocağına incir ağacı dikile/Ocağına su dökülsün/Diktiğin yuvada oturamayasın/Yuva tutmaz kuş olasın/Yuvana ateş düşe/Yuvanda yalnız kütük gibi kalasın/Yuvandan olasın (Akalin, 1990: 200-253). Ocağında incir bite/Ocağın söne (Öztürk, 2012: 746). Evin başına yıkılsın (Kaya, 2001: 26). Ocağın söyünsün/Ocağın batsın kapın gapansın (Uslu, 1991: 61). Ocağın bacan yıkıla/Ocağına su dökülsün/Ocağına kıran düşe/Yansın ocağın duman tütmesin (Sarıtaş, 2009: 347).

Ev üzerine teşekkül etmiş olan beddualara bakıldığında, herhangi bir şekilde zarar gören kişiler tarafından edildiği görülmektedir. Burada beddualanın mülkiyeti koruma adına edilmediği aksine ziyana uğratan kişinin mülkiyetinin elden gitmesi adına edildiği anlaşılmaktadır. Genel anlamda bedduaların edilme şekline bakıldığında karşılıklılık ilkesinin esas alındığı görülür.

Yani evine zarar gelen kişi, zarar veren kişinin evine beddua eder. Bağlam olarak ele alınamayan bu ürünler üzerinde elbette kesin yargıya varmak güçtür. Yalnız bedduaların ediliş amacındaki karşılıklılık ilkesi gereği bu yargıya varmak mümkündür. Ayrıca Türk halk inançlarında alkış daima onaylanırken kargış edenin hele ki haksız yere kargış edenin kargışının kendine geri döneceğine yönelik inançların belirgin olduğu görülür (Keskin, 2020: 105).

2. Beden

İnsanoğlunun varoluşuyla beraber muhtemelen ilk sahip olunan ve dış etkenlerden insanın korunmasını sağlayan nesnelere ilk beden olmuştur (Savaş, 2021: 99). Bu durum mülkiyet açısından bedenün özel bir konumda olduğunu gösterir. Buradan hareketle bedduaların muhtevasında korunma ve güvenlik neticesinde beden ile ilgili unsurlara sıkça rastlanıldığı ifade edilebilir.

Evlilik kurumu, toplumsal ilişkilerin önemli bir aşamasını oluşturur. Toplum açısından bir erginlenme ritüeli olarak değerlendirilen bu kurum, yeni bir kültür ortamı ve ilişkiler bütünüün kapılarını aralar. Bu yeni kültür ortamının yansımaları, bedduaların muhtevasında da görülür. Bu doğrultuda kayınbabanın geline çektiği eziyet üzerine Gaziantep'te söylenen beddua örnekleri şu şekildedir: Allah seni yiğit iken yıka bes/Gara yere galsın yiğitliği/Sakalı sabunlansın (Şahiner, 2014: 131). İlgili kargış örnekleri kayınbabanın ölmesini dilemektedir. Ayrıca şiddet mağduru olan kadınların zayıflıkları sebebiyle başa çıkamadığı eşlerine karşı ilendiği söylemler de mevcuttur.

Ahımnan toh yemiyesen/Ahım seni tuta/Ahım senden çıha/Ah diyesen bugünü diyesen/Ah diyesen günümi diyesen/Ah diyesen meni diyesen/ Ellerin felc ola/Ellerin tahtada gala/Ellerin teneşire çıha/işin gücün ras gelmiye/Sürüm sürüm sürünesen/Toh gün görmiyese (Sevinçli, 2015: 108).

Gelinin bedenen eziyet çekmesi sonucunda kayınbabasına ve eşine beddua etmesi, sahip olunan ilk mülki unsurunu korumak adına beddua ettiği görülür. Nitekim bireyin temel içgüdüleri arasında fiziki ihtiyaçlarını karşılamak, kendini korumak, varlığını güvence altına alarak bu şekilde sürekliliğini sağlamak yer almaktadır. İnsanın temel ihtiyaçlarını karşılamak için geliştirdiği pek çok yöntemden biri kargışlardır. Kargışlar, bireyin korunma ve güvenlik ihtiyacı temelinde ortaya çıkmış olan mahsullerdir (Keskin, 2019b: 132). Bedenin mülkiyete konu olması kültürel anlamda da ruh anlayışının merkeze alınma zorunluluğunu doğurmuştur. Ruh, bedenin özü olarak düşünülür. Bu sayede beden aslında ruhun dış etkenlerden korunması adına teşekkül etmiştir. Bu duruma örnek olarak Altaylarda birisine beddua

edildiğinde “tının tırs etsin” (ruhun parçalansın) denilir (Bayat, 2006: 144). Ruh anlayışının beden ile olan münasebeti göz önünde bulundurulursa edilen bedduanın esasen beden ile alakalı bir mülkiyeti ifade ettiği anlaşılır. Bu durum ölüye de beddua edilmesi anlayışını beraberinde getirmiştir. Ölen kişilerin ardından nadir de olsa beddua ifadeleri kullanılır. Bu durum çok hoş karşılanmasa da, o kişinin dünyadayken yaptığı kötülüklerden ötürü beddualara başvurulmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir: Ettiğini çeksin/Allah çektirsin/Mezarında dik oturasın (Şahiner, 2014: 137).

Bunun yanında beden ve bedene ait uzuvların da bedduaların konusu kapsamına girdiği görülmektedir. Beddualarda görülen beden ile ilgili unsurlar; baş, saç, sakal, ses, karaciğer ve elbisedir. Bunlar üzerine edilen beddualar, bedenin bir parçası olması hasebiyle bu kısımda değerlendirilmiştir: Bedenine kurt düşe/Bedenine kurşun deşe/Bedenin yerlerde çürüye/ Bedenine ok deşe/Bedenine maraz gele/Bedeninin hayrını görmeyesin/Bana ettiklerin başına gelsin/Başına bit düşsün/Başına taş yağsın/Saçın döküle/Saçına kıran gire/Sakalın teneşirde sabunlana/Sesin batsın/Sesin çıkmasın/Sesin kesilsin/Sesin kısılsın (Akalin, 1990: 171-240). Ciğerine bit düşsün (Elçin, 2016: 667). Haram olsun hart olsun karaciğerine dert olsun -Çalınan bir nesne için söylenir- (Boratav, 2000: 126).

Karaciğere edilen kargış örneğinin çalınan bir nesne için söylendiği belirtilmiştir. Bu bağlamdan yola çıkarak ilgili kargışın mülki bir unsurun çalınması neticesinde teşekkür ettiği açıkça görülür. Bunların dışında beden ile ilgili bir diğer unsur ise elbisedir. Ölüm ve ruh inancı ile ilgili ortaya çıkan ve tabulu bir nesne olarak düşünülen elbise, eski toplumlarda sahipleri tarafından giyilmiş ve ter izi taşımış olarak düşünülüyor için bireyin kendisiymiş gibi algılanır (Bruhl, 2018: 15). Anadolu’da yapılan çeşitli büyülerde de kişinin elbisesi ile özdeşleştirildiği görülür. Yürümeyen çocuğun elbisesinden alınan bir parçaya çeşitli yazılar yazılması (Ordu, 2020: 72), kadın ve erkeğin arasını bozmak için birbirlerinin elbiselerine yabancı kişilerin elbiselerinin dokundurulması (Erdal, 2019: 166) gibi uygulamalar, beden ve elbise arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Bu konu ile ilgili beddua örneklerini aktaralım: Ettiklerinin acısı soykandan (ölüye ait giysi) çıka/Soykan kalksın (Akalin, 1990: 241). Asbab bulmaya giymiye (Öztürk, 2012: 746).

Bu kısımda ele alınan bedduaların ölüm ile ilgili olduğu görülmektedir. Ölünün elbiselerine varana dek beddua edilmesi, ölümden sonra da bedduanın vereceği sıkıntının devam ederek bedenin acı çekeceği inancının bir sonucudur.

2.1 Mülki Bir Sembol Olarak Ad

Çeşitli aşamalarda sahip olunan ve bir sembol olarak görülen ad, belirli sınıfsal yetkelerin edinilmesi ve olumlu ya da olumsuz anlamda muhtelif mertebelerin kazanılması ile sembolik bir görüngü olarak teşekkül ettiği ifade edilebilir (Savaş, 2021: 119). Bir tür kelime olan ad, her şeyden önce insana isimlendirdiği nesne üzerinde bir sahiplik duygusu verir (Ong, 2014: 48). Ad, geleneksel toplumlar için somut bir değer taşır. Bireyin diğer bireylere nazaran farkını ortaya koyan ve kişiliğin parçalarını özünde barındıran ad, kişinin şahsi mülkü olarak düşünülür. Geleneksel toplumlarda ad verme, çocuğun kültür hayatına kazandırılması açısından büyük bir önem arz eder. Epik gelenekte ad alma, yeniden doğuş ritüeli olarak aktarılır (Lvova vd., 2013: 185-187. Adın kazanılması gereken bir mülk olduğu anlayışı günümüzde geleneksel hayat yaşayan topluluklarda da mevcuttur. Ad üzerine edilen beddualara bakalım: Adın başkasına kona/Adın kala, sen gidesin/Adın kara yerden gele/Adın ortadan kalksın/Adın salları altından gele/Adın sanın batsın/Adın sanın bellisiz olsun (Akalin, 1990: 159). Adın bata/Adın ortadan kalka/Adın sanın kurusun (Kaya, 2001: 28). Ad koyanın olmasın/Adın batsın/Altın adın pul ola/Adın sanın kara gele (Aydın, 2015: 100).

Geleneksel toplumlar arasında adlar, bireylerin şahsi mülkü olarak düşünülür ve bir mülkiyet hakkı olarak kişiye kalır. Mülkiyet hakkı olarak düşünülen ada kişiler yalnız başlarına ve belirli ritüellerle sahip olurlar. Unvanlar toplumdaki soyluluk mertebesine göre şahıslara verilir ve kişi adları olarak kullanılır. Onlar geleneğin yok edemediği ve yenilerini eklediği kutsal isimlerdir. Bir birey ad aldığı zaman yaşamları boyunca bu adı taşımış olan ataları ile bütünleştiğine inanır. Çocuklarına adını miras bıraktığında ise adı ile ilgili kendisine ait her haktan vazgeçme zorunluluğuna sahiptir (Benedict, 1998: 193). Örnekler esasen ad alan bireyin kendi soyu ile kuracağı bağlantıya işaret etmektedir. Bu sebeple adının başkasına konması, adına kara çalınması gibi beddualar, bireyin soyu ile olan bağının kopması için istenen söylemlerdir. Aile büyüklerinin ve ataların mirası gibi görülen ad, hem bireyin hem de ailenin mülkiyeti niteliğindedir. Nitekim kargışlar insanın kendisine, ailesine, cemiyetine, din gibi kurumlarına zararı dokunacak şahıslara, düşüncelere karşı gösterilen şiddetli bir tepkidir (Elçin, 2016: 663). Bir hismimize karşı yapılan eylem ve söylemler, yalnızca kişiyi değil o kişinin soy bağına mensup olan bireyleri de rahatsız eder. Bu vesile ile ad üzerine edilen beddualar soya da edilmiş demektir. Mülki bir sembolü ifade eden adın beddualara konu olması, toplumun mensubu olduğu inancın ve kültürel yapılanmanın bir sonucudur.

3. Çocuk

Soyun devamı ve toplumun yapı taşı olan ailenin güvencesi çocuktur. Çocuklara karşı sosyal tutum, kültürel gayelerle güdülenmiştir. Çocuklar, doğdukları andan itibaren saygı duyulan ve kişisel hakları olan bireyler değildir. Mülki bir unsur olan çocuklar, mallarda olduğu gibi şeref ve saygı kazandıracak bir vasıta olarak düşünülür (Benedict, 1998: 247-248). Oğuzlarda da çocuk sahibi olmak özellikle de erkek evlat sahibi olmak önemlidir ve kişiye itibar sağlar. Çocuğu olmayan kişilerin Tanrı tarafından nasipsiz bırakıldığı düşünülür (Harmancı, 2012: 10). Bu düşünce toplumda çocuğa atfedilen değeri göstermesi açısından önemlidir. Çocuğun mülkiyetini konu edinen beddua örnekleri ise şu şekildedir: Allah çocuk koklatmasın/ Çocuklarından bulasın/Çoluk çocuğuna kavuşmayasın/Çoluk çocuğun tat olsun/Çoluk çocuğunun hayrını görmeyesin (Atmaca, 2019: 62-63). Evlat günü görmeyesin/Evlat salına (tabut) binesin/Evlat yüzüne hasret kalasın/Evlat yüzü görmeyesin/Evlatlarını karşına koyasın, meleyesin/Evlatlarının hayrını görmeyesin/Evlatlarından bulasın/Evlatlarından çekesin/Evlatlısız kalasın (Akalin, 1990: 182-201). Yavrunu bağrına bastığın zaman kucağında taş göresin (Kaya, 2001: 26). Evlatlarında çekesin/Evlat günü görmeyesin (Aydın, 2015: 98-99). Çocuk ile ilgili beddua örneklerine bakıldığında özellikle erkek çocukların ön planda tutulduğu görülür. Bu durumun nedeni ise erkek çocukların toplumda soyun devamı olarak görülmesidir (Kolot, 2022: 25). Nitekim eski zamanlarda erkek çocuğa sahip olmak önemli bir durumdur ve kişinin itibarını güçlendirdiği düşünülür (Harmancı, 2012: 10). Allah oğlan sidiği değıdirmeye (Yavuz ve Telli, 2020: 433). Oğlan yüzüne hasret olasın/Oğlan işeği eteğine değımesin/Oğlan beşiğini sallayamayasın (Uysal, 2019: 637-640). Örneklerden hareketle denilebilir ki bireyler, bir koruma yöntemi olarak olası zararlara karşılık önlem almak amacıyla aile içinde bir mülk olan çocuğa karşı beddualar yöneltmiştir. Söz konusu örneklerde çocukların toplumsal anlamda ailenin mülkiyetine mahsus görülmesi bedduaların evlatlara yöneltilmesini sağlamıştır. Soyun tükenmesi, insanoğlu için acı verici durumlardan biridir. Bu durumun farkında olan kargışçı, kendine acı çektirenin soyunun tükenmesini değışik biçimlerde ifade eder (Öztürk, 2012: 746). İlgili beddua örneklerinin içeriğinde de herhangi bir ziyana yol açacak olan kişilerin mülkiyetine zarar verme arzusu yer alır.

Sonuç

Beddualar, insanlığın başlangıcı ile birlikte ortaya çıkmış gerek büyüsel gerek dinsel içeriğe sahip halk edebiyatı mahsullerinin başında gelir. Bu mahsullerin ifade ediliş sebeplerine bakıldığında; toplumdaki malların sınırlı

olması, toplumsal statünün getirmiş olduğu sınıfsal ayrımlar ve en temelde bu olguların beraberinde getirdiği çaresizlik gibi durumlar bulunmaktadır. Buradan hareketle genel anlamda bedduaların mülkiyeti koruma işlevine sahip olduğu ifade edilebilir. Modern öncesi toplumların beddua ve mülkiyet ilişkisi üzerine icra ettikleri çeşitli uygulamalar bu durumun somut bir örneği olarak karşımıza çıkar. Antikçağlardan başlayarak toplumsal kontrol aracı ve bu durumun bir getirisi olarak bireysel mülkiyetin korunması adına beddualardan faydalanılmıştır. Likya, Frigya, Yunan, Hitit ve Roma gibi uygarlıkların tarihî kayıtlar neticesinde mülkiyeti korumak için beddualardan yararlandıkları bilinmektedir. Bunların yanında Bantu kabilesine mensup bir topluluk olan Şagarların arı kovanlarını hırsızlardan korumak adına beddua etmeleri de bu duruma bir örnek teşkil eder. Türk sözlü geleneğinden derlenmiş olan bedduaların muhtevasına bakıldığında da mülkiyet kurumu ile muhtelif ilişkiler içerisinde olduğu görülür. Ancak Türk bedduaları üzerine yapılan çalışmaların genellikle metin merkezli bir yöntemle ele alınması ve dolayısıyla bağlamdan kopuk olması bahse konu olan mahsullerin seçimini zorlaştırmıştır. Bağlam merkezli olan çalışmalarda ise genellikle bedduaların hangi durum karşısında edildiğine odaklanılmamıştır. Örneğin “Allah’tan bulasın, Allah cezanı versin, huyun suyun batsın, bahtın kararsın” gibi bedduaların hangi olay karşısında edildiği anlaşılammamaktadır. Yalnız bu gibi bedduaların mülki bir kayıp sonucu edildiği söylenebilir. Çünkü yolda yürüyen bir insanın ayağını taşa çarpması, hırsızlık sonucu bir malın kaybedilmesi, evin ya da toprağın elden gitmesi vb. durumlar karşısında “Allah belanı versin, Allah cezasını versin” gibi söylemlerde bulunulabilir. Verilen örneklerde beden, ev ve toprağın kaybı sonucu bir beddua edildiği görülür. Buna rağmen ele alınan beddua metinlerinin bağlamsal yapıdan uzak olması özel anlamda incelenmelerini zorlaştırmıştır. Buradan yola çıkarak muhtevasında açık bir şekilde mülkiyet unsuru barındıran ve hangi durum karşısında söylendiği belli olan beddua örnekleri ele alınmıştır. İncelenen örneklerden hareketle Türk beddualarının mülkiyet ile iki yönlü bir ilişki içerisinde olduğu söylenebilir. İlki, -Gelin Kayası anlatısı ve Şagarların beddua geleneği örneklerinde olduğu gibi- kişinin beddua ile malını bir tabu hâline getirmesi ve böylece mülkiyetin koruma altına alınmasıdır. İkincisi ise kişinin toplumsal statüsünü korumak için ötekinin mülkiyetini azaltmak adına beddua etmesidir. Nitekim geleneksel toplumlarda mülkiyet ve saygınlık arasındaki ilişki göz önüne alındığında ötekinin daha fazla mülke sahip olması kişinin statüsüne zarar veren bir unsur olarak algılanmasına sebep olmuştur.

Makalede bedduaların içerisinde mülkiyete konu olan beş adet unsur ve mülkiyeti niteleyen bir adet sembol tespit edilmiştir. Bunlar genel olarak mal-mülk başlığı altında değerlendirilen mülkiyet kavramının dönüşümüne zemin hazırlayan toprak ve tanrısal bir öykünme yolu ile oluşturulmuş barınma ihtiyacının giderilmesini sağlayan ev; insanlığın sahip olduğu ilk mülki unsur olan beden ve beden mülki bir sembolü olan ad; soyun devamı olan çocuk gibi unsurlardan meydana gelmiştir. Sonuç olarak bedduaların mülkiyeti koruma işlevine sahip olduğu Türk beddualarının muhtevasında bulunan örnekler neticesinde ortaya konulmuştur.

Kaynakça

- Akalın, Lütfullah Sami (1990). *Türk Dilek Sözlerinden Alkışlar Kargışlar*. Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Matbaası.
- Akın, Erdem (2021). “Kargışların (Beddualar/Kötü Dilekler) ‘Dikotomi’, ‘Anti-yapı’, ‘Hedef-yapı’ ve ‘Araçsal Sebep’ Kavramları Açısından Değerlendirilmesi”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(6): 1571-1585.
- Akkuş Mutlu, Suzan (2014). “Eski Mezopotamya’da Beddua ve Felaketlerden Korunma Ritüelleri”. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi*, 9: 278-293.
- Atmaca, Emine (2019), “Antalya Ağızlarında Dua ve Beddualar”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(19): 42-80.
- Aydın, Esra (2015). *Türk Kültüründe Dua ve Beddua Fenomeni*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bayat, Fuzuli (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Benedict, Ruth (1998). *Kültür Örüntüleri*. Çev. Mustafa Topal. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Boratav, Pertev Naili (2000). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Bruhl, Lucien Lévy (2018). *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*. Çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bruhl, Lucien Lévy (2016), *İlkel Topumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*. Çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Cihan, Ahmet ve Batur, Buket E. (2009). “Diyarbakır Bedduaları”. *Lânet Kitabı*. Ed. Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 271-289.
- Çağrı, Mustafa (1992). “Beddua”. *TDV İslâm Ansiklopedisi C.5*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 297-298.
- Çobanoğlu, Özkul ve Çobanoğlu, Sacide (2015). “Türk Halk Kültüründe Konuşmalık Türler Bağlamında Sözel Nasihatler, Dua ve Beddualar”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, 4(7)*: 1-32.
- Demirci, Ümit Özgür (2009). “Ardahan Yöresi Bedduaları”. *Lânet Kitabı*. Ed. Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 291-301.
- Dilek, İbrahim (2020). “Kült Kavramı ve Söz Kültü”. *Bilig, 95*: 47-77.
- Düzgün, Dilaver (2002). “Dede Korkut Kitabı’nda Alkışlar ve Kargışlar”. *Türkler Ansiklopedisi -İlk Çağ-3*. Ed. C. Güzel vd. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1480-1488.
- Eiguer, Alberto (2013). *Evin Bilinçdişi*. Çev. Perge Akgün. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Elçin, Şükrü (2016). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eliade, Mircea (2017). *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Erdal, Cafer (2019). *Türk Kültüründe Büyüler (Konya Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Faraone, Christopher A. (2002). “Curses and Social Control in the Law Courts of Classical Athens”. *Demokratie, Recht und Soziale Kontrolle im Klassischen Athen*. Ed. David Cohen & Elisabeth Müller-Luckner. München: Oldenburg, 77-92.
- Foster, George McClelland (1965). “Peasant Society and the Image of Limited Good”. *American Anthropologist Journal, 67(2)*: 293-315.
- Harmancı, Meriç (2012). “Dede Korkut Hikâyelerindeki Alkış ve Kargışlara İşlevsel Bir Yaklaşım”. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 23*: 1-17.
- Kâşgarlı Mahmud (2018). *Divanü Lûgat-it Türk*. Çev. Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kaya, Doğan (2001). *Folklorumuzda Beddua Söyleme Geleneği ve Türk Halk Şiirinde Beddualar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Keskin, Ahmet (2016a). “O Zamanlar Beylerin Alkışı Alkış, Kargışı Kargış İdi: Dede Korkut Kitabı’ndaki Alkış ve Kargışların (Dua ve Beddua) Sosyo-

- Anlatıbilimsel ve Söylemsel Analizi”. *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi: Dede Korkut ve Türk Dünyası 2*. Ed. Metin Ekici vd. İzmir: Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, 879-912.
- Keskin, Ahmet (2016b). “Sevdiğin Dizi Gün Değiştirsin: Leyla ile Mecnun Dizisindeki Kargışların (Beddua) Pragmatik Analizi”. *Millî Folklor*, 109: 44-57.
- Keskin, Ahmet (2019a). “Alkışların (Dua/İyi Dilek) ve Kargışların (Beddua/Kötü Dilek) Terim, Tanım ve Tasnif Problemlerine Bağlam Merkezli Bir Yaklaşım”. *JASSS*, 74: 205-220.
- Keskin, Ahmet (2019b). *Alkış ve Kargışlar Örnekleminde Folklor ve Disiplinlerarasılık*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Keskin, Ahmet (2020). *Türk Kültüründe Alkışlar ve Kargışlar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını.
- Kolot, Berna (2022). “Soydan Çıkarılan Öfke: Beddualarda Aileye, Ocağa Duyulan Nefret”. *Öfke Kitabı*. Ed. Emine Gürsoy Naskali. Çanakkale: Paradigma Akademi, 17-32.
- Lenger, Dinçer Savaş (2009). “Antikçağda Mezarı Beddua İle Koruma”. *Lânet Kitabı*. Ed. Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi, 245-249.
- Lvova, E. L. vd. (2013). *Güney Sibiryâ Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-İnsan ve Toplum-*. Çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yayınevi.
- Malinowski, Bronislaw (2016). *Yabani Toplumda Suç ve Gelenek*. Çev. Şemsa Yeğîn. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Ogden, Daniel (1999). “Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in Greek and Roman Worlds”. *Withcraft and Magic in Europe 2*. Ed. B. Ankarloo & S. Clark. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1-90.
- Ong, Walter J. (2014). *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi-*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları.
- Ordu, Bilal (2020). *Kütahya’da Büyü ve Büyü ile İlgili Uygulamalar*. Yüksek Lisans Tezi. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk, Jale (2012). “Antakya Ağzında Kargışlar”, *Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu Bildirileri (Adana, 20-22 Ekim 2011)*. Adana: Çukurova Üniversitesi SBE, 740-752.
- Saintyves, Pierre (1951). *Folklor Elkitabı*. Çev. B. Aziz Yanıkoğlu. İstanbul: Haşet Kitabevi.

- Sarıtaş, Süheyla (2009). “Ev ve Yuvaya Yönelik Beddualar”. *Lânet Kitabı*. Ed. Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi, 345–349.
- Savaş, Hasan (2021). *Tabu ve Mülkiyet İlişkisi Bağlamında Anadolu Sahası Türk Masalları*. Konya: Tablet Yayınları.
- Sevinçli, Veysel (2015). “Türk Kültüründe Alkış/Kargış ve Adilcevaz Örneği”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, LII: 97–125.
- Şahiner, Ahmet E. (2014). *Gaziantep Halk Kültüründe Dua (Alkış) ve Bedduaların (Kargış) Halkbilimsel İncelemesi*. Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tanyu, Hikmet (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Taş, İlknur (2010). “Hititlerde Lanet ve Beddua Olgusu Üzerine Bir Çalışma”. *VII. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri 2*. Ed. Aygül Süel. Ankara: Anit Matbaa, 869–890.
- TDK (1998). *Türkçe Sözlük 1*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uslu, Mustafa (1991). “Yozgat’tan Derlenen Beddualar 2”. *Millî Folklor*, 9: 60–62.
- Uysal, Yavuz (2019). “Adıyaman Halk Kültüründe Dua ve Beddualar (Alkışlar-Kargışlar)”. *Türkiyat Mecmuası*, 29(2): 621–644.
- Versnel, Henk S. (1991). “Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers”. *Magika Hiera – Ancient Greek Magic and Religion*-. Ed. C. A. Faraone & Dirk Obbink. New York: Oxford University Press, 60–106.
- Yavuz, Serdar ve Burak, Telli (2020), “Adıyaman Ağzı Söz Varlığına Katkılar: Beddualar”. *Journal of History School*, 44: 427–439.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



BEHÇET AYSAN ŞİİRİNDE TOPLUMCU GERÇEKÇİ ÖGELER

Social Realistic Elements in Behçet Aysan's Poetry

Adem GÜRBÜZ*

ÖZ

Marksizm'in devamı olarak kabul edilen toplumcu gerçekçilik, ilkeleri 1934 yılında belirlenen bir akımdır ve sosyalizm düşüncesinin edebiyattaki yansıması olarak değerlendirilir. Kuram, Rusya'da doğmuş ve dünyanın hemen hemen her tarafına yayılmıştır. Toplumcu gerçekçilik, edebiyata ve sanata ideolojik bir çerçeveden bakar, sanat eserini sosyalist ideolojiyi yayma yolunda bir tür araç olarak değerlendirir. Sanat yapıtının üreticisi konumundaki sanatçıya da bu bakış açısıyla yaklaşır; sanatçıyı sosyalizm düşüncesini yayma, işçi sınıfının problemlerine odaklanma, halkın sorunlarına eğilme, insan sevgisine odaklanma, alt yapı ile üst yapı arasındaki farkın ortadan kalktığı idealize edilmiş dünyalar kurma vb. noktalarda sorumlu olarak görür. Bu bağlamda toplumcu gerçekçilik, temelde ideolojik bir kuramdır, biçim-içerik ikileminde içeriği önceler ve okura kendi perspektifine göre faydalı olmayı amaçlar. Türk edebiyatında toplumcu gerçekçilik, 1930'lu yıllarda ortaya çıkmış ve özellikle 1940-1960'lı yıllarda yaygınlık kazanmış bir kuramdır. Bu çalışma 1940-1960 kuşağının toplumcu şiirleriyle beslenen ve 1980 kuşağı toplumcu gerçekçi şairlerinden olan Behçet Aysan'ın şiirlerindeki toplumcu gerçekçi öğeleri irdelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma sonucunda şairin şiirlerindeki toplumcu gerçekçi unsurlar şu şekilde tespit edilmiştir: Gelecekte ümitvar olma, alt yapının problemlerine odaklanma, savaş karşıtlığı, hapisane, başkaldırı ve isyan. Elde edilen bu tespitler, çalışmada şairin şiirlerinden somut örneklerle tek tek açıklanmış ve Aysan'ın şiiri, toplumcu gerçekçi bir bakış açısıyla çözümlenmeye çalışılmıştır. Netice itibarıyla şairin biçimden taviz vermeden ideolojik şiirler yazdığı, toplum içindeki karşıtlıkları belirginleştirerek sosyalist ideolojiye hizmet ettiği, bireysel olgular üzerinden evrensel mesajlar türetmeye çalıştığı vb. değerlendirmelere ulaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Behçet Aysan, toplumcu gerçekçilik, Marksist estetik, şiir, ideoloji.

ABSTRACT

Socialist realism, which is accepted as the continuation of Marxism, is a movement whose principals were determined in 1934 and is considered as the reflection of

* Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bingöl/Türkiye. E-posta: ademgurbuz@bingol.edu.tr. ORCID: 0000-0001-6212-1500.

socialism thought in literature. The theory was born in Russia and has spread almost all over the world. Social realism looks at literature and art from an ideological perspective, and considers the work of art as a kind of tool to spread socialist ideology. It approaches the artist, who is the producer of the artwork, from this point of view; spreading the idea of socialism, focusing on the problems of the working class, focusing on the problems of the people, focusing on human love, establishing idealized worlds where the difference between infrastructure and superstructure disappears, etc. on matters regards it as responsible. In this context, socialist realism is basically an ideological theory, prioritizes content in the form-content dilemma and aims to be beneficial to the reader according to his own perspective. Socialist realism in Turkish literature is a theory that emerged in the 1930s and became widespread especially in the 1940s-1960s. This study aims to examine the socialist realist elements in the poems of Behçet Aysan, who was fed with the socialist poems of the 1940-1960 generation and who is one of the socialist realist poets of the 1980s generation. As a result of the study, the socialist realist elements in the poet's poems were determined as follows: Being hopeful for the future, focusing on the problems of the infrastructure, anti-war, prison, rebellion. These findings were explained one by one with concrete examples from the poet's poems in the study, and Aysan's poetry was tried to be analyzed from a socialist realistic perspective. As a result, it is seen that the poet wrote ideological poems without compromising the form, served the socialist ideology by clarifying the contradictions in the society, tried to derive universal messages from individual facts, etc. assessments have been reached.

Keywords: Behçet Aysan, socialist realism, Marxist aesthetics, poetry, ideology.

Giriş

Toplumcu gerçekçilik, Marksist estetiğin ikinci devresi ve devamı olarak kabul edilir. Marx ve Engels öncülüğünde gelişen akım; sanat eserini ekonomi, devrim, tarih, alt yapı, üst yapı, sınıf mücadelesi vb. kavramlar etrafında alımlar ve biçimden çok içeriği önceler. Kuram, 1934 yılında toplanan Birinci Sovyet Yazarlar Birliği Kongresi'yle birlikte "toplumcu gerçekçi" olarak niteleyebileceğimiz bir devreye girer. Toplumcu gerçekçilik, Sovyet Rusya'da doğar ve zamanla 20. yüzyılın temel kuramlarından biri hâline gelerek tüm dünyaya yayılır. Kuramın başlangıç noktası olarak kabul edilen 1934 yılındaki kongrede toplumcu gerçekçiliğin ölçütleri tartışılır ve çeşitli kararlar alınır. Alınan kararlara göre toplumcu gerçekçi edebiyat, şu şekilde kategorize edilebilir:

- a) Toplumcu gerçekçilik daha önceki eleştirel gerçeklikten farklı olarak pragmatik bir edebiyattır ve bir tezi vardır. b) Bu edebiyatta insanı belirleyen en temel öge kolektivizmdir: "Sosyalist bireysellik

ancak kolektif emek içinde gelişebilir.” c) Toplumcu gerçekçi edebiyatta iyimser bir bakış açısı egemendir: “Yaşam eylemdir ve yaratmaktır. Yeryüzünde yaşayan insanın ulaşmak isteyeceği en son erek yeryüzünde yaşamak mutluluğudur.” d) Bu edebiyat eğitsel bir işlevle yüklüdür: “Sosyalist bireyselliğin geliştirilmesi bu edebiyatın ana amacıdır.” (Kahraman, 2000: 50).

Buna göre toplumcu gerçekçilikte esas unsur; toplumu eğitmek, bilinçlendirmek ve yönlendirmektir. Toplumcu gerçekçiliğe göre iyi bir sanat eseri toplumu iyiye, güzele, faydalı olana sevk etmeli ve sosyalist ideolojiye hizmet etmelidir. İyi bir sanatçı ise sosyalizme gönül vermeli, toplumu sosyalizme yönlendirmeli, Marksist ideolojiye hizmet etmeli ve tıpkı bir “ruh mühendisi” (Kacıroğlu, 2016: 67) gibi sosyalist düzenin inşasında rol almalıdır. “Yazın’ın/sanatın görevi proletaryanın yaşamını yansıtmak, onun ülkülerini dile getirmek” (Oktaç, 1986: 72) olmalıdır. Bu bağlamda toplumcu gerçekçilik, temelde angaje bir edebiyatı savunur. Bununla birlikte toplumcu gerçekçi bir sanat eseri, gerçeklikten kopuk olamaz ve gerçekliği yansıtmalıdır. Fakat bu gerçeklik, devrimci gelişme içerisinde görülmeli, tarihî somutlukla ele alınmalı ve işçi sınıfının eğitimi/gelişimi göz önünde tutularak yansıtılmalıdır. Buna göre doğru bir gerçekçilik (toplumsal gerçekçilik), sadece var olanı/mevcut olanı yansıtmaz; aynı zamanda henüz mevcut olmayan ve belki de varlığı pek sezilmeyen yeni bir şeyin doğmakta olduğunu gösterir. Yeni bir toplumu ve yeni bir kültürü oluşturabilecek olan sınıfın doğuşunu yansıtır (Moran, 2007: 53-54). Bu bağlamda toplumcu gerçekçilik, hazır gerçeklik yerine idealize edilmiş veya olması gereken gerçekliğin peşindedir. İdeolojiktir ve sanatı amaca giden yolda bir tür araç olarak görür. Sanatı, ideal toplumun/dünyanın oluşturulması yolunda hizmet eden/fayda sağlayan bir obje olarak değerlendirir.

Sanatın faydacı ve eğitici yönünün ön plana çıkarılması, estetik ve edebiyat açısından yeni bir olgu değildir, Platon’dan beri sanat eserinin insanı iyiye/ahlaki olana sevk etmesi gerektiği savunulmuş ve güdümlü bir edebiyatın/estetikğin temelleri atılmıştır. Toplumcu gerçekçilik de temel prensip olarak güdümlü bir edebiyatın savunuculuğunu yapar; sanat yoluyla okuyucuların güdülenmesi, eğitilmesi, değiştirilmesi ve devrimin gerçekleştirilmesi hedeflenir. Çünkü “devrim, altyapı ile üstyapı arasındaki çatışmayı ortadan kaldıracak ve sentezi ortaya çıkaracaktır” (Gürbüz, 2020: 395). Böylece toplumsal çatışma ortadan kalkacak ve yaşanabilir/idealize bir dünya oluşacaktır. Bu bağlamda toplumcu gerçekçiliğin hedef kitlesi “insan ve toplum”dur. Amaç insanı ve toplumu eğitmek, idealize edilmiş ütopyik dünyalar

kurmak ve bu ütopyaların gerçekleşme ihtimaline olan inancı pekiştirmektir. Toplumcu gerçekçiler bunu hem idealize edilmiş dünyalar kurarak hem de reel dünyadaki karışıklıklardan, sömürülerden, adaletsizliklerden, haksızlıklardan yararlanarak somutlaştırır. Böylece toplumsal yapıdaki bozukluklara dikkat çekilmek suretiyle ideal dünyanın nasıl olması gerektiği ortaya konur. Aslında toplumcu gerçekliğin temel hedefi de budur: Verilenlerden hareketle okuyucuları verilmeyenlere sevk etmek, yanlışları göstermek suretiyle okuyucuları doğrulara yönlendirmek. Çünkü bir eserde “söylenenler değil, söylenmeyenlerdir ideolojiyi görünür kılan ve okurun (belki Marksist eleştirmenin yardımıyla) uyanmasına olanak tanıyan” (Moran, 2007: 67). Dolayısıyla toplumcu gerçekçi sanatçılar, toplumdaki yanlış uygulamalara dikkat çekerek ideal dünyanın nasıl olması gerektiğini okurlara işaret eder. Okuyucuya doldurması gereken boşluklar bırakarak onu kendi ideolojisine yönlendirir.

Sovyet Rusya’da ortaya çıkıp gelişen ve tüm dünyaya yayılan toplumcu gerçekçilik, Türkiye’de de tıpkı Rusya’da olduğu gibi Marksizm ve sosyalizmin bir devamı olarak görülür, “bu edebi hareketin ideolojik arka planı Marksist ideolojiyle” (Korkmaz ve Özcan, 2009: 266) şekillendirilir. Bu bağlamda Türk toplumundaki toplumcu gerçekçilik, sosyalizm akımıyla başlatılabilir ve II. Meşrutiyet Dönemi’ne dayandırılabilir. 1908’de Jön Türklerin ihtilali ve yeni anayasa, Türkiye’ye sosyalist partiyi getiren amillerden biri olur. İlk teşebbüs 1909 yılında Selanik’te Benaroi’nin başkanlığındaki bir grup tarafından meydana getirilir ve üyelerin ekserisi Rum, Yahudi ve Bulgarlardan oluşur. Selanik, bu dönemde İstanbul’a nazaran yeni teşekküllerin oluşması için çok daha elverişli bir konumdadır. Türk politika tarihinde rastlanılan ilk sosyalist siyasi teşekkül, Osmanlı Sosyalist Fırkası’dır. 1910 yılında kurulan fırkanın kurucusu ise Türkiye’deki sosyalist akımların gelişimine önyak olanların başında gelen İştirakçi Hilmi’dir (Tevetoğlu, 1967: 15-16). Bu dönemde Osmanlı Sosyalist Fırkası reisi Hilmi’nin çıkardığı *İştirak* dergisi (1908-1910) ve *İdrak* gazetesi (1919), sosyalist düşüncenin sözcülüğünü yapar. Batı kaynaklı yeni bir felsefe dili oluşturmayı amaçlayan Baha Tevfik, maddeci görüşe ağırlık veren *Felsefe* adlı bir dergi çıkarır. Bu yolda Fazıl Ahmed, Ahmed Nebil, Suphi Edhem gibi genç yazarlar Baha Tevfik’e yardımcı olurlar (Toprak, 1984: 25).

Meşrutiyet Dönemi’nde ilk yayınların yapılmaya başlandığı maddecilik (beraberinde Marksçılık), 1910 ile 1935 tarihleri arasında, hakkında çok fazla yazının, kitabın yayımlandığı akımlardan biri olur ve 1919’da *Kurtuluş* adlı bir dergi yayımlanır. Almanya’daki Türklerin öncülüğünde gelişen bu dergi Tür-

kiye'deki sosyalistleri bir araya getirir ve 1920'de İstanbul'un işgalinden sonra Damat Ferit Hükümeti tarafından yasaklanır (Güzel, 2008: 53-54). 1921 yılında çıkmaya başlayan *Aydınlık* dergisi ise Türkiye Komünist Partisi'nin yasal yayın organıdır. Nazım Hikmet, Şevket Süreyya, Vedat Nedim, Kerim Sadi gibi Cumhuriyet Dönemi fikir ve sanat hareketleri içinde yer alan genç yazarlar, bu dergi etrafında yazılar yayımlar. Derginin başyazarı Şefik Hüsnü, kurucuları arasında bulunduğu Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkasının genel sekreterliğini de üstlenir. Bu dönemler, Marksist kuramın yeterince anlaşılmadığı dönemlerdir. Toplumcu/sosyalist bir edebiyatın henüz terminolojisi bile kurulmamıştır. Bu bağlamda ilk tutarlı toplumcu gerçekçi önermeler, ancak 1950'li yıllarda görülmeye başlar (Gülendam, 2010: 216). Bu tarihten önceki yaklaşımlar, daha çok sosyalizmi, komünizmi ve Marksizm'i edebiyatta uyarlamaya çalışan romantik yaklaşımlardır. Toplumcu gerçekçiliğin 1934 yılında Sovyet Rusya'da belirlenen ilkeleri, henüz bir bütün olarak edebiyatımıza yansımamıştır. Çeşitli dergi ve gazetelerde sosyalizmi savunan yazılar yayımlanmakta; işçi sınıfının problemleri, savaş karşıtlığı/barış yanlılığı, fakir halkın dramı vb. dile getirilmekte; fakat bir ekol olarak toplumcu gerçekçiliğin ilkelerine ve uygulamalarına henüz rastlanamamaktadır.

Toplumcu şiir, Cumhuriyet Dönemi'nin başlangıcında bir nevi halkçılık olarak algılanır. Bu akım doğrultusunda eserler veren şairler, halk şiirinden yararlanarak ve halkın diliyle yazarak halkçılık yaptıklarını düşünür. “Şiiri kerpiçten örmek, tezek kokutmak veya mahpus damı görüntüsüyle harmanlamakla toplumcu ve sosyalist bir şiir yazılabileceği sanılır” (Gülendam, 2010: 274). Bu durum aslında bir yanılgıdır ve toplumcu gerçekçi felsefeyle uyuşmaz. O günkü sosyalist/komünist akıma mensup şairler, ilk dönem Cumhuriyet yönetimine karşıt bir tutum sergilemektedir; çünkü Cumhuriyet yönetimi, sosyalizmi ve komünizmi bir tür tehdit olarak görmektedir. Nitekim “Emperyalizme karşı yapılan mücadelenin” yanında yer aldığını savunan *Aydınlık* dergisi, 1 Mayıs 1923'te dağıttığı bildirilerde komünist bir hükümet kurma gayretinde olduklarını dile getirdiği için sakıncalı ilan edilir. Bu süreçte başta Nazım Hikmet olmak üzere sosyalist akımın birçok öncü ismi tutuklanır, Türkiye Komünist Partisi hakkında defalarca davalar açılır ve sosyalizme hayat hakkı tanınmaz. Çünkü “Cumhuriyet Türkiye'si, kendine özgü yeni bir ülke ve toplum yaratma politikaları tasarlamıştır... İktidar için birinci öncelik sanat eseri olmasından ziyade inkılâp eseri olmasıdır” (Özkan, 2020: 137). Toplumcu şairlerin yöneldiği halkın diliyle yazma ve halk şiirinden yararlanma yöntemi de bu bağlamda Cumhuriyet yönetiminin ilkeleriyle paralellik arz eden ve inkılaplara katkı sunan bir yöntemdir. Çünkü halkçılık

ilkesi, 1937’de çıkarılan bir kanunla Atatürk ilkeleri arasına eklenmiş ve Kemalist ideolojinin temel prensiplerinden biri olmuştur. Bu durumda, ilgili dönem toplumcu şairleri, halkçı söyleme yönelirken aslında farkında olmadan sisteme/devlete angaje olmuş ve karşıt oldukları Cumhuriyet ideolojisiyle paralel hareket etmiştir. Bu durum, toplumcu/sosyalist fikirlerin resmî söylem altında daha rahat bir şekilde dile getirilmesi ve bu yolla politik basıktan kurtulma çabası olarak da değerlendirilebilir. Çünkü toplumcu şairler, bu halkçı söylemleri sayesinde fikirlerini daha rahat bir şekilde dile getirme imkânı bulur.

Türkiye’de toplumcu şiirin kurulmasına önyak olan ve toplum nezdinde karşılık bulmasını sağlayan ilk ve en önemli şair, Nazım Hikmet’tir. Rus şair Mayakovski’den ve fütürizm akımından etkilenen Nazım Hikmet, 1920’li yıllardan itibaren çeşitli dergilerde yayımlanan şiirlerinde ezilen sınıfın yanında olur ve işçi sınıfının sesi olur. Bu söylem daha sonra savaş karşıtlığı/barış yanlılığı, geleceğe özlem, ümitvar oluş, başkaldırı vb. unsurlarla toplumcu gerçekçiliğin genel formlarına dönüşür, 1929 yılındaki ilk eseri *835 Satır* ile toplumcu gerçekçiliğin yolunu açar ve 1940 sonrasında gelişen toplumcu şairlere örneklik oluşturur. Yeni yetişen bu nesil, biçimden çok içeriği önceler ve Türkiye’de toplumcu gerçekçi ilk şiirlerin ortaya çıkmasını sağlar. Nazım Hikmet’in şiirleriyle filizlenen toplumcu şiir;ERCÜMENT Behzat Lav, Arif Damar, Attila İlhan, Ahmed Arif, Rıfat Ilgaz, Enver Gökçe gibi isimlerle birlikte zenginleşir ve böylece Türkiye’de toplumcu gerçekçi bir kuşak oluşur. Bu kuşağı Metin Eloğlu, Hasan İzzettin Dinamo, Ceyhun Atuf Kansu, Ataol Behramoğlu, Hasan Hüseyin Korkmazgil, Gülten Akin, Ahmet Telli, Veysel Çolak, Metin Altıok, Refik Durbaş, Afşar Timuçin, Hüseyin Yurttaş, Kemal Özer, Nihat Behram gibi isimler takip eder ve toplumcu gerçekçi şiir Türk edebiyatının bir gerçekliği hâline gelir. Makalede inceleme konusu yapılan Behçet Aysan, son dönem toplumcu gerçekçi şairlerindedir, 1940-60 kuşağı toplumcu şiirleriyle beslenmiş ve yazdığı şiirlerle 1980’li yıllardaki toplumcu gerçekçi şiirin gelişimine katkıda bulunmuştur.

Behçet Aysan, 1949 yılında Ankara’da doğmuş, çocukluğunu küçük bir memur ailesinde geçirmiş, 1970’li yıllarda ülkedeki toplumsal olaylarla yakından ilgilenmiş, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi öğrencisiyken öğrenci olaylarına katılmış, 12 Mart Dönemi’nde Ceza Kanunu’nun 141. maddesine aykırı eylemde bulunduğu iddiasıyla birçok sol tandanslı sanatçı gibi tutuklanmış ve yaklaşık üç ay cezaevinde yatmıştır. Yaşadığı bu tutukluluk yüzünden bedel ödemek zorunda kalan şair, okulundan atılmış ve bu süreçte büyük zorluklar yaşamıştır. Tutukluluk sonrası dönemde bir süre işsiz kalan

ve geçim sıkıntısı çeken Behçet Aysan, çıkarılan bir af sayesinde yıllar sonra okuluna dönmüş ve 1984 yılında mezun olmuştur. Sosyalist düşünceye sahip olan şair, yaşamının son dönemlerinde panel, sempozyum vb. etkinliklere katılmış ve bu etkinliklerde hayat, şiir, edebiyat içerikli konuşmalar yapmıştır. Şairin ölümü de yapılan bu etkinliklerden biri sırasında gerçekleşir. 2 Temmuz 1993 günü Sivas'ta düzenlenen Pir Sultan Abdal şenliklerine konuşmacı olarak katılan şair, tarih sayfalarına "Sivas Olayları", "Sivas Yangını", "Madımak Yangını", "Sivas Komplosu" vs. olarak geçecek olan olaylar sırasında çıkan yangında otuz yedi kişiyle birlikte yaşamını yitirir (Özsoy, 2013: 7-26).

Sanat yaşamına 1983 yılında çıkardığı *Karşı Gece* kitabıyla giriş yapan şair, akabinde 1984 yılında *Sesler ve Küller*, 1986'da *Eylül*, 1987'de *Deniz Feneri* şiir kitaplarını çıkarır. *Düello* kitabı, şairin ölümünden sonra bütün şiirlerinin bir araya getirilmesi suretiyle ortaya çıkar. *Üç Kardeştiler* kitabı ise çocuklar için yazılmış bir radyo oyunudur ve yine şairin ölümünden sonra yayımlanır. "*Türk Dili, Yusufçuk, Tan, Yazın, Yarın, Yeni Düşün, Sanat Rehberi, Broy ve Gösteri* dergilerinde yayımladığı şiir ve yazılarıyla" (Yalçın, 2010: 161) tanınır. Behçet Aysan, 1984 yılında Yaşar Nabi Nayır Şiir Ödülünü, 1986'da Ceyhun Atuf Kansu Şiir Ödülünü, 1987'de ise Abdi İpekçi Barış ve Dostluk Ödülünü alır. Ayrıca Türk Tabipler Birliği, şairi ölümsüzleştirmek adına 1995 yılından beri TTTB Behçet Aysan Şiir Ödülü programları düzenlemektedir.

1980 kuşağı toplumcu gerçekçi şairleri arasında yer alan Behçet Aysan, bir sanatçı olarak kendini topluma karşı sorumlu hisseden biridir. Çünkü ona göre duyarlı olan bir sanatçı, yanı başında olup biten problemlere karşı la-kayt kalamaz ve tarafını güçsüzden, ezilenden, zulüm görenden yana belirlemelidir. Ona göre idealist bir genç şair, dün olduğu gibi, bugün de şifalı otlar ve börtü böceği değil, yanı başında acı çeken ve yok sayılmaya, unutturulmaya çalışılan insanı anlatmalıdır (Aysan, 1983: 2). "Behçet Aysan'ın yazı ve şiirlerinde Neruda, Mayakovski, Atilla Jozsef sık sık anılır. Hatta söyleşilerinde sorulara, onların sözleriyle yanıt verir. Şiir geleneği denilince, gerçekçi ya da toplumcu şiir geleneği ile Anadolu'nun zengin kültürel şiir mozaiğini öne çıkarır. Kendi şiirinin temelinde bu zenginlikleri görür" (Ada 1995'den akt. Özsoy, 2013: 40). Şair, ideolojik bir şiirin peşindedir. Bununla birlikte şiirin biçim ve estetik boyutunu da ihmal etmez. Şiirlerinde özellikle toplumsal duyarlılıkla ilgili imgeler ön plana çıkar. Şairin kendine özgü kısa mısralardan oluşan bir üslubu; "kısa, kesik, kırık dizelerle, bir iç konuşma tonunda, tartımı öne çıkaran, şiirin çağrışım alanını iki-üç sözcükle birden

genişleten bir şiiri vardır” (Erbaş, 2006: 157). O, yüksek sesle bağırarak, okuyucuya hitap eden ve sloganlaşan bir şiirin peşinde değildir. Tam tersine “kendini ele vermeyen, anlatmak istediklerini bağırmayan, ama bir kez daha okutturan, üzerine düşündüren” (Akin, 2006: 201) bir şiirsel söyleyişe sahiptir. Kendisi de toplumcu gerçekçi çizgide şiirler kaleme alan Şükrü Erbaş, Aysan’ın bu yönünü şu sözlerle dile getirir:

Behçet Aysan, hayata karşı ideolojik ve etik duruşuyla, şiirinin izleklerini oluşturan konularıyla bizim toplumcu şiir damarımıza bağlı; yarattığı biçemle, dize ve ses yapısıyla şiirimizi inceliklerle donatmış bir şairdir. O, yüksek sesli toplumcu şiire ve hep bir eylem hâlinde yaşanan toplumsal olaylara, bağırmayan, kısık, dingin bir iç sesi, bireyin yaşamından damıtılmış bir iç sesi getirmiştir (Erbaş, 2006: 157).

Görüldüğü gibi şair, toplumsal yığınlara değil de bireye hitap eder ve bireyin problemlerinden hareketle toplumsal problemlere ışık tutar. Onun şiirinde “bireysel sorunlar, toplumsal sorunlarla iç içedir, her bireysel acı, toplumsal bozukluklardan, her toplumsal kanama da bireysel birikimlerden kaynaklanır” (Haşal, 2006: 200). Timuroğlu’nun ifadesiyle o, “insani olanı yansıtır, ama bu ilişki toplumsal yaşam biçiminin yansımasıdır” (Timuroğlu, 2006: 147), “toplumu sarıp sarmalayan, toprağı bireysel olan bir şiir” (Cengiz, 2006: 162) tarzına sahiptir. Aysan’ın kendi ifadesiyle şiir, “toplumsal koşulların belirlediği bireyin” (Kansu, 2006: 184) hikâyesini işler.

Bu çalışma, toplumcu gerçekçi çizgide yer alan ve bu doğrultuda şiirler yayımlayan Behçet Aysan’ın şiirlerindeki toplumcu öğeleri irdelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada doküman analizi yöntemiyle şairin tüm şiirleri incelenmiş ve toplumcu gerçekçi temalar doğrultusunda fişlenmiştir. Çalışma sonucunda Behçet Aysan şiirinde ön plana çıkan toplumcu gerçekçi öğeler, şu başlıklar altında toplanmıştır: Gelecekte ümitvar olma, alt yapının problemlerine odaklanma, savaş karşıtlığı, hapishane, başkaldırı ve isyan. Tespit edilen bulgular, yukarıdaki başlıklar çerçevesinde şu şekilde somutlaştırılabilir:

1. Gelecekte Ümitvar Olma

Toplumcu gerçekçilik; temelde umut, direniş ve yaşama sevinci üzerine kurulmuş bir akımdır. Mensuplarına veya hitap ettiği kitleye ümit aşılama çabası ve onları gelecekte inşa edilecek yeni bir dünyanın varlığına inandırmayı hedefler. Böylece “şimdiki hâl”de mutsuz olan, sömürülen, fakir düşen insanlar; bir nevi rüya veya hayalle mutlu kılınır ve geleceğe dair güdülenir.

Toplumcu gerçekçiliğin üzerinde durduğu temel kavramlar arasında “alt yapı” ve “üst yapı” kavramları gelir. Üst yapı, sömüren egemen düşüncüyü; alt yapı ise sömürülen ve hakları gasp edilen sınıfı anlatır. Toplumcu gerçekçilik, alt yapının yanında duran ve alt yapı ile üst yapı arasındaki sınıf farkını ortadan kaldırmayı hedefleyen bir akımdır. Hedef, “toplumdaki sınıf çatışmasını öne çıkararak ideal kahramanlar yaratmak ve nihayetinde işçi sınıfının zaferini ilan edecek olan sosyalist bir dünyanın romantik imgelerini üretmektir” (Tural, 2019: 160). Bu bağlamda toplumcu gerçekçi sanatçı, alt yapıyı harekete geçirmeye ve güdülemeye çalışır, onlara gelecekte inşa edilecek idealize bir dünyayı müjdelir. Alt yapı veya okuyucu kitlesi de vadedilen bu idealize dünyaya ulaşmak için devrim yolunda mücadele eder, hayata tutunur ve alt yapı ile üst yapı arasındaki farkın ortadan kalkacağı günün özlemiyse yaşar.

Toplumcu şiir, mensuplarını ümitsizliğe ve karamsarlığa sevk eden bir şiir anlayışına sahip değildir. Tam tersine idealize edilen dünyalara ulaşmanın çok yakın olduğu mesajı verilir. Örneğin Türk toplumunda toplumcu gerçekçi şiirin oluşumunun öncülerinden olan Nazım Hikmet, “Nikbinlik” şiirinde bu düşüncüyü şu mısralarla dile getirir: “Güzel günler göreceğiz çocuklar / güneşli günler / göre- / ceğiz...” (Nazım Hikmet, 2008: 206). Şair, bu mısralarla hem geleceğe dair umudunu ortaya koyar hem de istikbal temsil eden çocukları güdülemeye çalışır. Bir diğer toplumcu gerçekçi şair Ahmed Arif ise “Anadolu” şiirinde gelecek kuşaktan büyük bir beklenti içerisinde olduğunu ve idealize edilen dünyaya ancak gelecek kuşak vasıtasıyla ulaşabileceğini anlatır. Bu bağlamda şair, “Bir umudum sende / Anlıyor musun?” (Ahmed Arif, 2011: 82) mısralarıyla gelecek kuşağa seslenir ve umudunu hiçbir zaman yitirmeyeceğini dile getirir. Böylece gelecek nesil, hem sosyalist ideolojiyi hâkim kılma noktasında güdülenir hem de sorumluluk bilinci kazanır.

Behçet Aysan da tıpkı diğer toplumcu gerçekçi şairler gibi gelecekte ümitvardır, karamsarlık ve kederi işlerken bile bu durumun geçici olduğuna inanır ve düşleri kurulan günlere bir gün mutlaka kavuşulacağı mesajını verir. Bu bağlamda şair, 1984 Yaşar Nabi Nayır Şiir ödülünü alan *Sesler ve Küller* adlı şiir kitabının ilk şiirini tıpkı Nazım Hikmet gibi beklenen/özlenen güzel günlere adar:

yüz yıldır ülkemizde güzel bir gelecek için
seslere ve küllere, zincirlere ve ölümlere
bütün acılara (Aysan, 2013: 73).

Şair, yukarıdaki mısralarda güzel bir gelecek ve idealize edilmiş bir dünyanın inşa edilmesi için yıllardır büyük fedakârlıklara katlanıldığını anlatır. Bu uğurda zincirlere (hapis yatmaya), ölümlere ve türlü acılara maruz kalmıştır. Fakat yine de “güzel bir gelecek kurma” idealinden vazgeçilmemiş ve bu umut, nesilden nesile aktarılmıştır. Bu bağlamda istikbale dair umut içerisinde olma ve bu umudu besleme fikri, diğer toplumcu gerçekçi şairlerde olduğu gibi Aysan’ın şiirlerinde de ön plana çıkar.

Toplumcu gerçekçiliğin idealize ettiği ve sınıfsal çatışmanın ortadan kalktığı ütopyik dünya, çoğunlukla istikbalde elde edileceği düşünülen bir dünyadır. Ütopik/idealize dünyaya, ancak yarınları temsil eden çocuklar vasıtasıyla ulaşılabilecektir. Bu bağlamda şiirlerinde belli bir tezi savunan şairler, çoğunlukla gelecek nesli temsil eden çocuklara büyük önem verir. Behçet Aysan’ın şiirlerinde de bu durum dikkat çekicidir. Örneğin şairin geleceğe dair duyduğu umut, “Ateş Deresi” şiirinde çocuklar üzerinden şu şekilde ortaya konur:

ya çocuklar, dünyanın en güzel
çocukları
yırtık lastikler
ayaklarında
okula gidiyorlar, çantalarında
göçlerin tarihi ve yoksulluğun
coğrafyası
taşıdıkları.
tarihi değiştirecek olan çocuklar
dünyanın en güzel çocukları (Aysan, 2013: 113).

Şiire göre tarihi yani istikbali değiştirecek olanlar, çocuklardır. Umut, çocuklardadır. Bu çocuklar fakirlik de çekse, gariban da olsa büyüyecek ve tarihi değiştirerek idealize edilen dünyayı gerçekliğe kavuşturacaktır. Bu bağlamda şiirde gelecek kuşağa olan inanç vurgulanır ve bu yolla umudun taze tutulması sağlanır. Şairin “Yarın Diye Bir Şey Var” şiirinde ise baştan sona kadar geleceğe duyulan umut ve özlem dile getirilir. Yarınlarda ülkedeki fırtınalar dinecek, barış ve kardeşlik yayılacak, çocuklar tok yatacak, âşıklar el ele tutuşacak, dostlar omuz omuza verecek... kısacası idealize edilmiş bir dünya oluşacaktır:

ne dikenli teller olacak
ne tanklar tüfekler
ne tüberküloz kalacak

ne lösemi
ne işsizlik
ne banka
ne borsa
süt gibi duru ve ak
ekmek gibi sıcak
 bizim de
 bizim de

günlerimiz olacak (Aysan, 2013: 153-154).

Görüldüğü gibi şair, “şimdiki hâl”de elde edilemeyen her şeye gelecekte ulaşılabileceğini düşünmektedir. Dertler bitecek, yüzler gülecek ve hayaller gerçek olacaktır. Bu bağlamda şair, geleceğe umutla bakmakta ve okuyucularının umudunu diri tutmaya çalışmaktadır. Örnekleri arttırmak mümkündür. Behçet Aysan, şiirlerinde hayatın gerçekleri olan hüznün, keder, sömürü, haksızlık vb. unsurlardan bahsetse de “insanların umutsuzluğa yenilmemesini, acının altında ezilmemesini” (Doğan, 2006a: 200) daha fazla önceler. Çünkü toplumcu gerçekçilik; karamsarlık yerine iyimserliği, umutsuzluk yerine umudu, durağanlık yerine hareketliliği, edilgenlik yerine etkenliği, kabulleniş yerine başkaldırıyı vazeden bir akımdır. Behçet Aysan da şiirlerini bu doğrultuda kaleme alır ve şiirini ideolojisinin hizmetine sunar.

2. Alt Yapının Problemlerine Odaklanma

Toplumcu gerçekçiliğin ortaya çıkış gerekçelerinden bir diğeri de “ekonomi”dir. Marksizm ve toplumcu gerçekçilik, karşılaştığı olguları ekonomik sebeplerle açıklamaya çalışan kuramlardır. Buna göre toplumda var olan sınıf mücadelesinin altında yatan temel etken, ekonomik eşitsizliktir. Toplumun erk sahibi egemen güçleri, ülke insanının emeğini sömürerek zenginleşmekte; alt yapıyı temsil eden işçiler ve emekçi sınıf ise yaşamını zor şartlar altında sürdürmektedir. Bu durumda toplumcu gerçekçi bir sanatçı, egemen güçlerin yanında olmak yerine zayıf, güçsüz, fakir halkın yanında yer almalı; onlarla hemhâl olmalı ve onların derdini dile getirmelidir. Bu bağlamda toplumcu gerçekçilik, bir tür halkçılık olarak da değerlendirilebilir. Marksizm, bu durumu “sanatta yanlılık ilkesi” (Marx vd., 1990: 21) ile açıklar. İyi edebiyatı, burjuva törelerine/basınına/kariyerine hizmet etmeyen; sosyalist proletarya sınıfa hizmet eden bir edebiyat olarak tanımlar (Marx vd., 1990: 236). Marksizm’in devamı olan toplumcu gerçekçilikte de esas olan toplumun alt tabakasını temsil eden kişilerle beraber hareket etmek, onların problemlerini dile getirmek ve alt yapı ile üst yapı arasındaki

sınıf mücadelesini ortadan kaldırmaktır. İyi bir sanatçı, eserini bu amaç doğrultusunda kullanmalı ve eseri yoluyla emekçi/fakir halka hizmet etmelidir.

Halkın diliyle şiir yazma ve halkın problemlerine ayna tutma isteği, yukarıda da bahsedildiği gibi toplumcu gerçekçiliğin temel hedeflerindedir. Örneğin Türkiye’de toplumcu gerçekçiliğin kurucularından Nazım Hikmet’in şiirleri, işçi sınıfının dertlerini dile getiren ve onlara umut aşılayan mısralarla doludur. Şairin “Memleketimden İnsan Manzaraları” şiirindeki İşçi Kerim, bu bağlamda iyi bir örnektir. İşçi Kerim, on üç yaşında bir çocuktur. Evin geçimini sağlamaktadır; çünkü anne ve babası işsizdir. Nazım Hikmet, proletarya sınıfının günlük yaşamını Kerim ve ailesi üzerinden ortaya koyduktan sonra karamsarlığa düşmez ve şu mısralarla her şeye rağmen umudu diri tutmaya çalışır: “on üç yaşındaki işçi Kerim / yirminci yüzyılın en umutlu adamı / uyudu kucağında anasının...” (Nazım Hikmet, 2008: 1274). Bir diğer örnek ise toplumcu gerçekçi şairlerden Ercüment Behzat Lav’dan verilebilir. Lav, şiirinde bir yorganı bile olmayan Gani’nin hikâyesini anlatır ve bu şiir üzerinden zengin-fakir karşıtlığına dikkat çeker: “On kuruş kazanır Gani / beşini yer / bir yorgan kiralar, beşiyile... / Meyva bahçelerinde geçirir gecelerini / kazanamadığı günlerin” (Lav, 2005: 297). Örnekleri arttırmak mümkündür. Toplumcu gerçekçi şairler, şiirlerinde işçi sınıfına ve fakir halka özel bir önem verir, bu durumu bir tür sanatçı sorumluluğu olarak görür.

Behçet Aysan, toplumcu gerçekçi şairlerin genel karakteristiğine uygun olarak şiirlerinde işçilere, fakirlere, zayıf halk kitlelerine özellikle dikkat çeker ve bu kitlelerin sıradan günlük yaşamına realist bir bakış açısıyla yaklaşır. Şair, birçok şiirinde kendisiyle halkı bütünleştirir ve bu kitleye “halkım, sevgilim” (Aysan, 2013: 76) diye hitap eder. Ülke toprağına kutsiyet atfeder; çünkü bu toprak parçası, yoksul ülke halkının barınağı/sığınağı konumundadır. Vatan toprağı, Behçet Aysan’ın şiirinde bir egemenlik göstergesi veya yönetim şekli olarak değil, yoksul halkın sığınağı olduğu için kutsal ve yücedir. Bu yüzden ülke toprakları, şairin gözünde yücelir ve ekmek, sevgili, yol gösterici bir deniz feneri hükmüne kavuşur:

gezinirdim kadife çiçekli teninin
enleminde boylamında yoksul ülkemin.

ekmeğimsin, sevgilim, deniz fenerim
dağılınca gece mor bir kâğıda (Aysan, 2013: 15).

Behçet Aysan’ın şiirlerinde toplumsal duyarlılıklar, bireysel kimlikler üzerinden ortaya konur. Şair, bireysel kederleri, sevinçleri, umutları işlerken

toplumun geneline yönelik mesajlar verir. Bu bağlamda Aysan'ın şiirlerinde işçi sınıfı ve fakir halk, çoğu kez bireysel yönleriyle ete kemiğe bürünür. Örneğin “Gecede Ateş Böcekleri” (Aysan, 2013: 33) şiirinde eşeğiyle odun yüklemeye giden bir Yörük kadın işlenir. Şair, şiirde Yörük kadınla hemhâl olur ve dünyayı onun bakış açısıyla görür. “Güvercinleri Sevindirir” (Aysan, 2013: 43) şiirinde darı satan ve güvercinleri doyuran “Kör İlyas”ın kıvancı anlatılır. “Ateşçi” şiiri (Aysan, 2013: 44) madende çalışan bir çocuk işçinin yaşadığı zorlukları dile getirir. “Beyaz Geceler” şiirinde aç kurtların saldırısına uğrayan “gencecik hat bakıcısının” (Aysan, 2013: 108) dramı anlatılır. “Yanık Ağıt” (Aysan, 2013: 142) şiirinde hat bakımı esnasında elektriğe kapılan beş işçi için ağıt yakılır ve ardından fakir-zengin karşıtlığı vurgulanır. “Çiçekçi Kız” şiirinde ise bir çiçek satıcısının sattığı çiçekler ile ülkenin gerçekleri, toplumcu gerçekçi bir ideolojiyle bütünleştirilerek anlatılır:

haydi
çiçeklerim var
bunlar küpe çiçeği
 boynu bükük
ülkem
gibi
bunlar mor
 beyaz
kartopu
çiçekleri
karayazılı
erguvan
üzerlerine bulaşmış
abilerimin kanı (Aysan, 2013: 114).

Görüldüğü gibi şair bireysel hikâyeler üzerinden hem işçi sınıfının ve fakir halkın çektiği sıkıntıları dile getirir hem de ülkedeki adaletsizliklere, savaşlara, gençlerin ölümüne karşı ideolojik bir duruş sergiler. Behçet Aysan, bazı şiirlerindeyse toplumdaki fakir/zengin karşıtlığına ve işçi sınıfının yaşadığı zorluklara genel bir çerçeve çizmeyi tercih eder. Örneğin “Dörtlük” (Aysan, 2013: 53) şiirinde gecekondu ve varoşlarda yaşamamanın zorluklarına dikkat çeker. “Ateş Deresi” şiirinde işsizliğin ve fakirliğin yaygınlığından dem vurur: “on bin işsiz yaşıyor burda / yozgatlı, erzurumlu, sivaslı / on bin dul, on bin yoksul ve aç” (Aysan, 2013: 112). “Dışarıda Kar” şiirinde zenginlerin yaşam standartları tasvir edilir ve toplum içinde var olan ekonomik uçurma dikkat çekilir: “dışarda kar yağıyor / ve dağ lokantasına / gidiyor / zengin

kasabalılar” (Aysan, 2013: 116). “Sesler ve Küller” şiirindeyse fakir halkın yaşama telaşı ve ayakta kalma mücadelesi vurgulanır:

iner şafağın alacasında
karıncalar ordusu
şehre
kenar
mahallelerden
yürüyerek
ve trenlerle
su satan çocuklarıyla
kapılarında vagonların
çamaşırıcı kadınlarıyla
iner
şehre
sincan’dan
iner mamak’tan (Aysan, 2013: 77).

Görüldüğü gibi şair, fakir halkın yaşamındaki zorlukları realist bir gözlemle aktarmakta, fakirliği ve yaşamın zorluğunu hayatın bir gerçeği olarak dile getirmektedir. Behçet Aysan’ın şiirlerinde hüznle sevinç, ölümle doğum, siyahla beyaz birlikte görülür. Çünkü bu karşıtlıklar toplumun gerçekleridir; yaşam, acısıyla tatlısıyla bir bütündür. Toplumcu gerçekçiliğin hedefi de yaşamsal gerçekliği toplumsal bir duyarlılıkla dile getirmektir. Behçet Aysan’ın şiirlerinde de bu duruma dikkat çekilir; işçi sınıfının, fakir halkın yaşamı farklı yönleriyle bütün çıplaklığıyla dile getirilir. Örneğin “İlk Kar” şiirinde gelin alayı, grev halayı ve kolu kopmuş olan bir işçi art arda zikredilir. Böylece acıyla sevincin olağan olduğu ve karşıtlıkların birlikte var olduğu bir gerçekliğe dikkat çekilir:

yağdı ilk kar
önce bir gelin alayına
bir grev halayına sonra
gözyaşına
ve acıyla
yalnız başına tornada
kesik bir kola
yağdı cami avlusunda
üşümüş sokuluşlarla dolanan çocuklara (Aysan, 2013: 37).

Görüldüğü gibi şair, toplumdaki karşıtlıkları ve ekonomik uçurumları herhangi bir dramatizasyona veya ajitasyona başvurmaksızın tüm çıplaklığıyla resmeder. Toplumsal yaşamdaki zıtlıkları belirginleştirir ve bu yolla hem halkla bütünleşerek şiirini halka adanmış olur hem de karşıtlıkları gün yüzüne çıkararak toplumu sosyalizmin önerdiği devrime hazırlar. Çünkü devrim, toplum içindeki sınıf mücadelesini ortadan kaldırarak sınıfsız bir topluma ulaşmayı hedefler. Şair de yaşamın karşıtlıklarını belirginleştirerek toplumdaki zengin-fakir sınıf farkını daha net bir şekilde ortaya koyar ve okuyucuyu sınıfsız bir toplumun olduğu idealize edilmiş bir dünyaya sevk eder.

3. Savaş Karşıtlığı

Toplumcu gerçekçiliğin temel ilkelerinden biri, savaşa karşı olmaktır. Çünkü toplumcu şiire göre savaş, “ileri kapitalist toplumların yıkıcı ve insanlık dışı gizil güçlerini meydana çıkaran barbarlığın çarpıcı bir örneği” (Duménil vd., 2011: 25) konumundadır. Tarih boyunca yapılan savaşlarda yüzbinlerce insan ölmüş ve kazançlı çıkanlar, egemen güçler olmuştur. Toplumcu gerçekçiliğin savaş karşıtı bir duruş sergilemesi, savaşın emperyalizm ve faşizme hizmet ettiği düşüncesinden ileri gelir. Onlara göre egemen güçler, güç sahibi olabilmek adına birbirlerini sömürmeye çalışırken halk ve askerler ezilmektedir. Son tahlilde toplumcu gerçekçilikte savaşın halkın yararına olmadığı kanaati hâkimdir. Bu yüzden toplumcu gerçekçi sanatçı, savaş karşıtı bir duruş sergilemeli ve halkın huzur içinde yaşadığı sınıfsız bir topluma hizmet etmelidir.

Türk toplumundaki savaş karşıtı şiirlerde “savaşın anlamsızlığı, maddi ve manevi ağır bedelleri, savaştırılan bireylerin kendi iradelerinin dışında geliştiği ve onların yaşamında telafisiz kayıplardan başka bir sonuç yaratmadığı, özellikle çocuklar için giderilemez mağduriyetlere ve travmatik etkilere yol açtığı gibi noktalar öne çıkarılarak kardeşlik ve barışın egemen olduğu bir dünya özlemi” (Kul, 2015: 347) dile getirilir. Örneğin Türkiye’deki toplumcu şiirin gelişiminin öncüsü olan Nazım Hikmet, “Kız Çocuğu” isimli şiirinde Hiroşima’ya atılan atom bombasının küçük bir kız çocuğu üzerindeki etkisini dramatize eder ve şiirin sonunda şu mısralarla savaş karşıtı mesajlar verir: “Çalıyorum kapınızı / teyze, amca, bir imza ver / Çocuklar öldürülmesin / şeker de yiyebilsinler” (Nazım Hikmet, 2008: 1581). Bir diğer toplumcu gerçekçi şair olan Rifat Ilgaz, “Çocuklar İçin” şiirinde tüm insanları kardeş olarak görür ve savaşı insanların birbirinin kökünü kurutmaları olarak değerlendirerek şu şekilde eleştirir: “Zorumuz ne insan kardeşlerim / Amacınız kökümüzü kurutmaksa / Yetmiyor mu tayfunlar, taşkınlar / Bunca aç, bunca

sayrı, kırım, kıyım / Sayısız işkence kurbanları... / En kötüsü / Güngünden başımıza inen bu gökyüzü!” (İlgaz, 2004: 322). Örnekleri arttırmak mümkündür. Savaş karşıtlığı, toplumcu gerçekçi sanatçıların ittifakla işledikleri temalardandır. Bu tür şiirlerde savaş karşıtlığına soyunularak insan sevgisi ön plana çıkarılır ve hümanist bir duruş sergilenir.

Toplumcu gerçekçi şairlerin savaş karşıtı söylemine Behçet Aysan'ın şiirinde de rastlamak mümkündür. Behçet Aysan, şiirlerinde savaşın olmadığı, toplum içinde sınıf farklarının görülmediği, herkesin huzur içinde ömrünü tükettiği bir dünyanın hayalini kurar. Hayal edilen bu dünya, aslında şairin ayakları yere basan bir gerçeklik içerisinde olduğunu da gösterir. Çünkü şairin arzuladığı dünya, aslında zaten olması gereken dünyadır. Bu bağlamda şair, “Unutulmayan” şiirinde dünyayı olması gerektiği hâliyle düşler, karnın/ölümün olmadığı ve çocukların korkusuzca oyunlar oynayabildiği bir dünyanın özlemine çeker:

bense, yulaf kokan
dağlı ellerinde
dolaşmak gibi kolaydır
sanırdım yaşamak ve sana kansız
bir gökyüzü

getirirdim

getirebilsem ah,

-avlusunda çocukların
korkmadan oynadığı-

lalelerle

donanmış simli bir gökyüzü (Aysan, 2013: 12).

Behçet Aysan, şiirlerinde savaşın olmadığı ve barışın hüküm sürdüğü bir dünya düşler. Bu düş, aslında toplumcu gerçekçiliğin “gelecekte ümitvar olma” anlayışının bir tezahürüdür. Toplumcu gerçekçilikte idealize edilen dünyanın gelecek kuşaklarca inşa edileceği inancı yaygındır. Aysan'ın şiirlerinde de bu durum göze çarpar ve “Yarın Diye Bir Şey Var” şiirinde gelecekte inşa edilecek olan dünyada savaş yerine barış ve kardeşliğin hüküm süreceği belirtilir:

bilirim yarın diye bir şey var
çeliğin su katılmamış yanı
irmakların geçilecek, fırtınaların
dinecek

bir yanı var

ömrümüzün
belki bir gün gelecek
selam verip
selam alacak

barışa kardeşliğe (Aysan, 2013: 153).

Şairin idealize ettiği dünyada barış ve kardeşlik hüküm sürmekte ve tüm insanlar huzur içinde yaşamaktadır. Bununla birlikte savaş, herkes için olumsuz özellikler taşımayabilir, bazı insanlar tarafından kazanç kapısı olarak görülebilir. Toplumdaki çok küçük bir zümreyi temsil eden bu kişiler, insanların ölmesinden ve kan akmasından haz duyan/menfaat sağlayan kişilerdir. Şair, “Çoban Ateşleri” şiirinde bu türden bir silah tüccarını hedef alır ve onu çocukların kafatasından kan ve altın içen vahşi bir yaratığa benzetir:

bir silah tüccarı, eritilmiş
altın içiyordu ve kan
kesik çocuk başından
yapılmış kupasından (Aysan, 2013: 102).

Savaş karşıtlığı, Aysan’ın şiirlerinde bazen bireysel hikâyelerle eleştirilir. Örneğin şair, “Kanlı Zambak” şiirinde on sekiz yaşında öldürülen bir gencin hayatına ışık tutar. Hukuk fakültesi öğrencisi olan bu genç, henüz sevgilisini bir kez bile öpememiştir ve vurulduğunda elinde okul kitapları vardır. Şair, savaşı veya toplum içindeki çatışmayı, bu gencin ölümünün üzerinden ortaya koyar. Bu gencin bir annesinin, sevgilisinin, hayallerinin olduğunu vurgular ve bu yolla bir kişinin ölümünün bile kabullenilmemesi gerektiğine dikkat çeker. Örneğin şair, bu genci büyüten annenin emeklerini şu mısralarla dile getirir:

bir damla gözyaşından
doğurmuştu anası onu
bir avuç sevinçle
büyüttü
bir avuç hüznle
nice zorluklar
nice ayrılıklar
ve saçlarına beyazlar
düşürerek (Aysan, 2013: 88).

Görüldüğü gibi Behçet Aysan, şiirde genel bir savaş veya çatışma ortamı kurmak yerine, bir kişinin vurulmasının o kişi ve onun yakın çevresi için olan anlamına dikkat çeker. “Ateş düştüğü yeri yakar” atasözünde olduğu

gibi ölümün bir kişi/hane üzerindeki tesirini gösterir ve bu yolla ölümün olmadığı, barışın hüküm sürdüğü idealize bir dünyaya işaret eder. Bireysel hikâyeler üzerinden tüm topluma uyarlanabilecek olan mesajlar verir.

4. Hapishane

Hapishane teması, toplumcu gerçekçi şiirlerde yoğun olarak işlenen temalardandır. Toplumcu gerçekçi anlayışa göre hapishane, egemen güçlerin kendilerine karşı duranları cezalandırmak ve onları bu duruşlarından caydırmak için başvurdukları bir yöntemdir; üst sınıfın alt sınıfı terbiye etme metotlarından biridir. Ülke tarihleri, egemen güçlere karşı çıktığı için hapse atılan siyasetçi, edebiyatçı, sanatçılarla doludur. Toplumcu gerçekçi sanatçılar da zaman zaman bundan nasibini almış ve çeşitli sebeplerle tutuklanmıştır. Bununla birlikte egemen güçlerin sopası konumundaki hapishane, zaman zaman ters bir tepkinin oluşmasına neden olmuş ve hapse giren kişilerin daha da kahramanlaşması/popülerleşmesi sağlanmıştır. Bu durumda hapishane, insanları fiziksel olarak sıkın/sınırlayan; fakat onları güdüleyen, kahramanlaştıran, militanlaştıran ve ideolojilerine daha da bağımlı kılan bir işlev üstlenmiş olur.

Toplumcu gerçekçi şairler arasında hapishane teması yoğun bir ilgi görür. Şairler bu yollarla hem hapse atılmanın bir hukuk ihlali olduğu mesajını vererek sistemi eleştirir ve mağduriyetlerini dile getirir hem de hapishanenin kendilerini yıldırmadığı mesajını vererek egemen güçlere meydan okur. Bu bağlamda bazı “şair ve şiirlerde hapishanede bir umut-direnış yükselirken, bazılarında tam bir duygusal çöküş görülmektedir” (Narlı, 2010: 465). Örneğin Nazım Hikmet, “Bir Cezaevinde, Tecritteki Adamın Mektupları” adlı şiirinde hapishanede bir pazar günü ilk defa avluya çıkarılışını anlatır: “Bugün pazar / Bugün beni ilk defa güneşe çıkardılar”. Ardından şiirini “Bah-tıyarım” (Nazım Hikmet, 2008: 668) dizesiyle sonlandırır. Böylece her şeye rağmen umudunu kaybetmediğini belirtir. Sabahattin Ali’nin “Aldırma Gönül Aldırma” şiiri de benzer duygular içerisinde kaleme alınmıştır Sinop Cezaevinde hükümlü bulunduğu sırada bu şiiri kaleme alan şair, her şeye rağmen ümitvardır ve kendisini şu mısralarla teselli eder: “Kurşun ata ata biter / Yollar gide gide biter / Ceza yata yata biter / Aldırma gönül, aldırma” (Sabahattin Ali, 2001: 30). Örnekleri arttırmak mümkündür. Toplumcu şairlerin neredeyse tamamında hapishaneye göndermelerde bulunulur veya hapishane teması işlenir.

Behçet Aysan, çevresindeki olaylardan uzak kalmayan, öğrenci eylemlerine katılan, 12 Mart Dönemi’nde tutuklanan ve yaklaşık üç ay cezaevinde

yattıktan sonra serbest bırakılan bir sanatçıdır. Şair, hapishaneye düştüğü için okulundan da atılmış ve ancak yıllar sonra çıkarılan bir af sayesinde okuluna geri dönebilmiştir. Bu bağlamda o, hapishaneyi bizzat deneyimlemiş şairlerdendir ve şiirlerinde de bu olguya yer verir. Örneğin “Dokuz Köyden Kovulanın Şiiri”nde hapishane günlerine değinir, tutuklu olduğu süreçte sevdiği kişilere duyduğu özlemi dile getirir. Şiire göre Aysan, hapishane şartlarında sabun kokusuna bile hasrettir, sevdiklerinden izler taşıyan her şey onun gözünde kıymetlidir. Hapishaneye birçok şeyin girmesi yasaktır, çiçek de yasaklı unsurlar arasındadır ve bir kitap arasında kurumuş ve denetim sırasında gözden kaçarak şaire kadar ulaşmış olan bir papatyaya, şaire büyük mutluluk verir:

görüş günlerini beklerdim, sabun kokulu
bir çift çamaşırı, bir mektubu, bir kitabı
okurken karşılaşıncı kurumuş bir papatyayla
nasılsa görülmemiş ve aşmış tel örgüleri (Aysan, 2013: 141).

Şair, başka bir şiirinde ise cezaevine canlı olarak girmeyi başaran bir çiçeğin buna ancak iki gün tahammül edebildiğini anlatır:

sonra satıldı çiçekçi sergisinde
gitti merkez tutukevi hücre sine
iki gün solmadan kalabildi ancak
konuldu bir romanın en güzel yerine (Aysan, 2013: 39).

Dalından koparılmış bir çiçeğin solması, çiçeğin tabiatının gereğidir. Fakat yazar, çiçeğin solması ile cezaevi arasında ilgi kurar ve böylece hapishanenin gülü bile soldurduğu mesajını verir. Bununla birlikte mahpuslar, hayattan ve romantizmden tamamen kopmamıştır. Cezaevinde de olsalar estetik güzellikten ve hazdan yoksun değildirler. Bu bağlamda solan gül, mahkûmlar tarafından estetik bir obje olarak bir kitabın arasında kurutulmaya bırakılır ve ölümsüzleştirilir. Böylece cezaevinin aslında tutukluları sadece fiziksel olarak sınırladığı, zihinsel olarak engelleyemediği mesajı verilir.

Umudu diri tutmak ve dışardakilere moral vermek, hapishaneyi işleyen şairlerin ortak vurguları arasındadır. Şairler bu yolla hapse düşmenin dünyanın sonu olmadığı, her şeye rağmen hayatın ve ideallerin devam ettiği mesajını verir. Behçet Aysan, “Albümdeki Resim” şiirinde cezaevinin bu yönünü ön plana çıkarır. Şair, tel örgüler arkasında çekilmiş ve artık solmaya yüz tutmuş hapishane resimlerini anlatır. Resimde üç arkadaş beraberdir, bu

arkadaşlardan biri gülümsemektedir ve bu sırada üzerlerinden özgürlüğü temsil eden turnalar geçmektedir:

onuncu koğuşun merdiveni
gülümsüyor muharrem, ortada ben
turnalar geçiyor
üzerimizden (Aysan, 2013: 106).

Yukarıdaki mısralar, hapis yatmayı eklemek yemek veya su içmek gibi sıradan bir olgu olarak göstermekte, hapsi/cezayı basitleştirmekte ve sıradanlaştırmaktadır. Şüphesiz şair her zaman hapishaneye karşı aynı tonda direnç gösteremez, zaman zaman kendini yalnız ve çaresiz de hisseder. Örneğin “116. Koğuş” adlı şiir, cezaevindeki insanların kendilerini nasıl tecrit altında hissettiklerini ve yalnızlaştığını işler. Şair, şiir boyunca “dışarı” olarak tarif ettiği özgürlük ile “içeri” olarak tarif ettiği tutsaklığı karşılaştırır. Dışarıda “sesin ve sözün geçmediği şarkılar” söylenmektedir, mavi gözlü bir kadınla küçük bir çocuk (belki de şairin eşi ve çocuğu) özgür gökyüzü altında dolaşmaktadır. İçeride (hapishanede) ise ölüm gibi bir yalnızlık hüküm sürmektedir:

dışarda solgun, sarı kavak ağaçları
ve gece
içerde
ölüm gibi yalnızlığım (Aysan, 2013: 51).

Somut örneklerde de görüldüğü gibi şair, şiirlerinde zaman zaman hapishaneye karşı dirençli durabilirken zaman zamansa bir tür yenilgiye uğrayarak ümitsizliğe kapılır. Bununla birlikte o, hapishaneyi deneyimlemiş olmasına rağmen bu durumu dramatize etmeyen, yaşadıklarından nemalanmak istemeyen bir şairdir. Bu yüzden hapis yatışını şiirlerinde yüksek sesle dile getirmez, yaşadığı sıkıntıları abartmaz, şiirlerinde cezaevine düşmüş herhangi bir mahkûm hükmündedir. Mehmet Doğan'ın ifadesiyle o, beş gün tutuklu kalıp şiirlerinde yıllarca bunun rantını yiyen şişirme kişiliklerin aksine, aylar süren hapsiğini birinci kişi ağzıyla ancak birkaç yerde üç beş dizeyle anlatan bir şairdir (Doğan, 2006b: 139). Bu bağlamda şiirlerinde hapishaneye yer verir; fakat hapishanenin ajitasyonunu yapmaz, hapis yatmayı çok büyük bir olgu olarak göstermek yerine sıradan bir durummuş gibi gösterir. “Birinde ortaokul öğrencisi, ötekindeyse tutuklu bir genç olarak kaldığı Selimiye kışlasını, ‘Aynı’ adlı şiirde bir tek dizeyle anar: Yaşayıp yıllar sonra aynı koğuşta tutuklu olarak” (Doğan, 2006b: 139-140). Bu bağlamda şair hem realist bir tutum takınarak hapishanenin insan üzerindeki olumsuz tesirle-

rinden bahseder hem de hapishaneye karşı direnç göstererek okuyucularına ve dışarıdakilere umut aşılar. Hapishanede kalmayı hayatın herhangi bir rutini gibi gösterebilmeyi başarır.

5. Başkaldırı ve İsyan

Toplumcu gerçekçi şiirlerde ön plana çıkan bir başka unsur, başkaldırı ve isyan kültürüdür. Toplumcu şiirlerde Marksizm'den gelen bir felsefeyle devrim ve başkaldırı duygusu diri tutulur. Marksizm'in hedefleri arasında "devrimci işçi edebiyatı aracılığıyla proleter sınıf bilincini geliştirmek, devrimci işçi edebiyatının kuramını oluşturmak, burjuva edebiyatını eleştiri süzgecinden geçirirken her edebiyatın bir sınıf edebiyatı olduğunu göstermek, bütün devrimci işçi yazarları ve sınıf duruşuna sahip yazarları bir araya getirmek" (Lukacs, 2004: 10) yer alır. Marks, "ünlü 11. Tez'de 'dünyanın yorumlanması' değil, 'değiştirilmesi' gereğini" (Timur, 2011: 25) savunur. Bu bağlamda Marksist felsefede kurulu düzene isyan etmek ve yeni bir sosyalist düzen inşa etmek de hedeflenir.

Marksizm'in takipçisi ve devam olan toplumcu gerçekçilikte, idealize edilen dünyaya direniş ruhunun diri tutulmasıyla ulaşılabileceği inancı vardır. Toplumda bir sınıf mücadelesi hüküm sürmektedir ve toplumcu gerçekçiliğin hedefi, alt sınıf ile üst sınıf arasındaki farkın ortadan kalktığı idealize bir dünyaya ulaşmaktır. Bu idealize dünya ise ancak kurulu düzenin değişmesiyle oluşturulabilecektir. Bu bağlamda toplumcu gerçekçi sanatçılar, şiirlerinde idealize edilmiş bir dünyanın özlemine dile getirir, bu dünyaya ulaşmak için çeşitli fedakârlıklara katlanılması gerektiğini dillendirir ve okuyuculara bir nevi direniş/eylem ruhu aşılama çabası yapar.

Toplumcu gerçekçi şiirin Türk şiirindeki ilk temsilcisi olarak görülen Nazım Hikmet'in şiiri bu bağlamda iyi bir örnektir. Onun şiiri okuyuculara umut aşılayan ve idealize edilen dünyanın uzakta olmadığını haber veren bir şiirdir. Örneğin şair, "Zafere Dair" şiirinde zafere veya idealize edilen dünyaya ulaşılacağına olan inancını şu mısralarla dile getirir ve okuyucuları bir nevi harekete geçirmeye çalışır: "Ve zafer / artık hiçbir şeyi affetmeyecek kadar / tırnakla sökülüp / koparılacaktır" (Nazım Hikmet, 2008: 717). Yine şair resmî tarihin bir isyankâr olarak nitelediği Şeyh Bedrettin'i bir halk kahramanı olarak tanıtır ve onun eylemini *Şeyh Bedreddin Destanı* adlı kitabında destanlaştırır. Dolayısıyla okuyucularına başkaldırı ve eylem ruhu aşılar. Ahmed Arif'in "Anadolu" şiiri de bu bağlamda iyi bir örnektir. Şair şiirde gelecek kuşağa seslenir ve onu her platformda eyleme davet eder: "Öyle yıkma kendini / Öyle mahzun, öyle garip / Nerede olursan ol / İçerde, dışarda, derste,

sırada / Yürü üstüne – üstüne / Tükür yüzüne cellâdın / Fırsatçının, fesatçının, hayının” (Ahmed Arif, 2011: 81). Örnekleri arttırmak mümkündür. Toplumcu gerçekçi şiirde düzen değiştirme, karşı durma, vazgeçmeme, direniş gösterme vb. temalar yaygın bir şekilde işlenir.

Behçet Aysan, şiirlerinde dik bir duruş sergileyen; fakat sloganik üsluba kaymayan bir şairdir. Yüksek sesle bağırmayan, okuyucularını direkt olarak isyana sevk etmeyen; bununla birlikte direniş göstermeyi kanıksatan, başkaldırıcı hayatın her alanına taşıyan ve yaygınlaştıran bir üsluba sahiptir. Örneğin şair, “Çiçekçi Kız” şiirinde bir kız çocuğuyla empati kurar ve onu idealize eder. Aysan’ın idealize ettiği bu kız, toplumdaki yozlaşmaların, haksızlıkların, çatışmaların farkındadır ve saçlarına papatyalar takarak tehlikeli şarkılar söyler (Aysan, 2013: 115). Şair, çiçekçi kızı idealize ederek aslında onun isyankâr yönlerini de idealize etmiş olur ve bu yolla okuyucuya örneklik teşkil edecek bir kahraman türetir. Aysan, bir başka şiirinde ise silah sesleri arasında afiş asan çocuklara ve yaşanan aşklara dikkat çeker (Aysan, 2013: 59). Yasaklara karşı gelmeyi sıradanlaştırır, çatışma ortamında yaşanan aşklara dikkat çekerek silahı ve ölümü basite indirger. Böylece silahın, gücün, iktidarın insanı ancak fiziksel olarak sınırlayabileceği, bireyin aklını ve kalbini prangalayamayacağı mesajı ortaya çıkar. Şair, bu duyguları bir başka şiirinde şu mısralarla ortaya koyar:

süngüler aşkı yasaklayamaz
uzansam tutabilirim ellerini
süngüler
düşleri yasaklayamaz
bir dahaki duruşmada
giy
gelinliğini
düşlerde olsun
ilk
gecemiz (Aysan, 2013: 186).

Görüldüğü gibi şair, süngülerin hükmünün kalbe ve düşlere geçemeyeceğini dillendirmekte ve “süngüler” ifadesi üzerinden egemen güçlere, kurulu düzene meydan okumaktadır. Şair, başka bir şiirinde ise “kuğulardır ölüme giderken birlikte / şarkı söyleyen” (Aysan, 2013: 221) mısralarını dile getirir ve hayatın sonu hükmündeki ölümü bile hafife alır, ölüme bile meydan okunabileceğine işaret eder.

Behçet Aysan, şiirlerinde zaman zaman baskıyı, zulmü, hapishaneyi sıradanlaştırır ve bu yolla okuyucularına direniş ruhu aşlamaya çalışır. Egemen güçlerin aslında o kadar da güçlü olmadığı, insan üzerinde sadece fiziksel bir baskı oluşturdukları; fakat insanın ruhuna zarar veremedikleri mesajını verir. Çünkü kişi, haksızlığa uğradığında veya zulüm gördüğünde sinmek yerine daha da radikalleşebilir. Behçet Aysan, şiirinde bu duyguyu oluşturmaya çalışır, baskıların onları yıldırmadığı mesajını verir. Sisteme başkaldıran, ülkedeki uygulamaları protesto eden ve yılmayan kişileri yüceltir. Örneğin “Beyaz Başörtülü Kadınlar” şiirinde Arjantin üzerinden Türk topluma mesaj verir, egemen güçlere meydan okuyan kadınları yüceltir. Şiirdeki beyaz başörtülü kadınlar, çocukları kaybolan/kaybedilen annelerdir. Kaybolan çocuklardan biri de Jose Antonio’dur ve şair, şiirde kendisini “Jose Antonio” olarak tanıtır: “jose antonio benim” (Aysan, 2013: 175). Tıpkı Behçet Aysan’ın gerçek yaşamında olduğu gibi tıp fakültesi öğrencisi olan Jose Antonio, gözaltına alınarak bir toplama kampına götürülür, burada işkenceler görür ve ardından ondan bir daha haber alınamaz. Jose Antonio da kayıplar arasına karışmıştır. Şair, şiirin sonunda “beyaz başörtülü kadınların” devlet yönetimine başkaldırısını ve protestolarını anlatır. Kadınlar, korkusuzca haklarını aramak ve evlatlarını geri istemektedir:

yürüyorlar alana doğru
binlerce beyaz başörtülü kadın
ve binlerce yitik fotoğrafı
genç yaşlı kız erkek
binlerce desparecidos¹.
analar ve anılar
eşler kardeşler çocuklar
geri istiyoruz onları
geri istiyoruz onları...
ve işte jose antonio’nun annesi
elinde oğlunun kocaman bir resmi
geri istiyoruz onları
-jose antonio benim (Aysan, 2013: 175).

Görüldüğü gibi şair, Arjantin’deki hak arayışı/başkaldırı üzerinden Türk toplumuna mesaj vermekte ve Türk toplumunu da hak arayışına sevk etmeye çalışmaktadır. Çünkü şair, kendisini de bir tür kayıp/mağdur olarak görmekte ve Arjantinli kayıp genç Jose Antonio ile kendisini aynileştirmektedir.

¹ Arjantin’de kayıplara verilen ad.

Örnekleri arttırmak mümkündür. Behçet Aysan, şiirlerinde baskıya boyun eğmeyen, direniş gösteren, protestolar yapan, tehlikeli şarkılar söyleyen, toplumdaki sınıf farkını sorgulayan bireyler türetir ve bu yolla okuyucu kitlesini direnişe/eyleme sevk etmeye çalışır. Bununla birlikte o, çok radikal bir tutum içerisinde değildir, rejim/devlet değiştirme vb. fikirler ortaya atmaz. Haksızlıklara/adaletsizliklere karşı başkaldıran veya egemen güçlerin iktidarı ve baskısı karşısında dik duran/lakayt kalan tipler üretir. Böylece egemen güçlerin otoritesini sarsar ve onların gücünün de bir sınırı olduğunu ortaya koyar.

Sonuç

Bu çalışmada, toplumcu gerçekçi çizgide şiirler kaleme alan ve 1980 kuşağı sanatçılarından olan Behçet Aysan'ın şiirleri irdelenmiş ve çalışma sonucunda şairin şiirlerindeki toplumcu gerçekçi unsurlar; “gelecekte ümitvar olma, alt yapının problemlerine odaklanma, savaş karşıtlığı, hapsedilme, başkaldırı ve isyan” şeklinde tespit edilmiştir. Geleceğe dair umut içerisinde olma, sanata ideolojik olarak yaklaşan bütün akımların ortak noktasıdır. Sanata ideolojik işlev yükleyen sanatçılar, içinde bulunulan zamanda elde edemedikleri her şeyin gelecekte elde edilebileceğini düşünür, idealize edilen ütopyik dünyaya mutlaka bir gün varılacağını savunur ve bu yolla okuyucu kitlesini güdüler. Behçet Aysan'da da bu düşünce hâkimdir. Şair, şiirlerinde alt yapı ile üst yapı arasındaki farkın ortadan kalktığı, adaletin hüküm sürdüğü, çocukların mutlu olduğu, savaşın olmadığı/barışın hüküm sürdüğü bir dünyayı düşler. Bu yolla hem toplumdaki yanlış uygulamalara (adaletsizliklere, savaşa, kul hakkına, ekonomik eşitsizliklere) dikkat çeker hem de idealize edilen ütopyik dünyada bu tür olumsuzlukların olmayacağını müjdelir. Böylece okuyucu kitlesi, şairin ideolojik düşüncesine yaklaşmış olur.

Alt yapının problemlerine odaklanma, yine toplumcu gerçekçi şairlerin karakteristik özelliklerindedir. Behçet Aysan, şiirlerinde yoksul halkı, işçi sınıfını, köylüleri vb. işler ve şiirlerinde kendisiyle halk arasında büyük bağlar kurar, halkına “sevgilim” diye hitap eder ve halkla bütünleşmekten büyük mutluluk duyar. Şair, şiirlerinde çoğunlukla alt tabakadaki insanların bireysel problemlerini işler ve bu bireysellikler üzerinden evrensel mesajlar üretir. Bir kömür işçisinin, çiçekçi kızın, Yörük kadının, üniversite öğrencisinin bireysel problemlerini işler; fakat bu bireysel problemler, alt tabakaya mensup insanların genel problemleridir: Fakirlik, haksızlığa uğrama, gelir adaletsizliği gibi. Aysan, şiirlerinde zaman zaman alt yapı ile üst yapıyı, siyahla beyazı, zenginle fakiri yan yana gösterir. Böylece toplumdaki karşıtlıkları ve hak-

sızlıkları belirginleştirerek okuyucu kitlesini sosyalist ideolojiye ve devrime yönlendirir.

Behçet Aysan şiirinde savaş karşıtlığı ve barışa duyulan özlem de yoğun bir şekilde işlenen toplumcu gerçekçi unsurlardandır. Şair, şiirlerinde bir yandan savaşın doğurduğu olumsuz sonuçlara dikkat çekerken öbür yandan savaşın olmadığı ve barışın hüküm sürdüğü idealize edilmiş bir dünyanın hayallerini kurar. Ona göre savaş, egemen güçlerin bir eylemidir, kapitalist ve faşist sistemin doğal bir sonucudur. Savaştan etkilenenlerse alt yapıya mensup gariban halktır. Bu bağlamda savaş, emperyalist güçlerin kendilerine güç devşirmek için başvurdukları bir yöntemdir ve şair, duyduğu sorumluluğun bir gereği olarak şiirlerinde savaş karşıtı bir tutum takınır. Aysan'ın idealize ettiği dünyada savaşa yer yoktur, barış hüküm sürmektedir, çocuklar korkmadan oyunlar oynamaktadır.

Toplumcu gerçekçi anlayışta hapishane, egemen güçlere hizmet eden bir objedir, yönetim karşıtlarının cezalandırıldığı yerdir. Bu cezalandırma, insanları sınırlayan ve karamsarlığa iten bir olay olarak görülebileceği gibi; karşıt düşünceye sahip olanları ön plana çıkaran, liderleştiren, kahramanlaştıran bir işlev de görür. Çünkü ideolojik düşüncelerden dolayı hapse girme ve bu yolla cezalandırılma, kişiyi hem mağdur kılar hem de sivirtir. Behçet Aysan'ın şiirlerinde hapishanenin her iki işlevine de rastlanır. Aysan, hapishaneyi işlediği kimi şiirlerinde hüznü, kederli ve yalnızdır. Kimi şiirlerinde ise dört duvara meydan okuyan, hapishanenin insanın kalbini ve ruhunu sınırlayamayacağını dile getiren, kendisini bekleyenlere ve ideolojik paydaşlarına güç veren bir tutum takınır.

Behçet Aysan şiirinde dikkat çeken bir diğer toplumcu gerçekçi unsur, başkaldırı ve isyan duygusudur. Aysan, şiirlerinde egemen güçlere meydan okuyan, baskıya boyun eğmeyen, yasak eylemlerde bulunan kişileri işler ve yüceltir. Bu yolla egemen güçlerin o kadar da güçlü olmadığı, istendiği takdirde “karşıt” bir duruş sergilenebileceği ortaya konur. Şair bu tür şiirlerinde karşıtlıklardan, toplum içindeki yolsuzluklardan, adaletsizliklerden vb. şikâyetçi olur ve bu yozlaşmaları kabullenmeyen/karşıt duruş sergileyen kişileri işler. Böylece okuyuculara başkaldırı, yeni bir düzen inşa etme, haksızlıklara engel olma vb. duygular aşılar.

Netice itibarıyla 1980 kuşağı toplumcu gerçekçi şairleri arasında yer alan Behçet Aysan, şiirlerinde toplumcu gerçekçi unsurları yoğun bir şekilde kullanır, şiirlerine ideolojisini yansıtır ve ideolojik şiirler yazar. İçeriği önceler; fakat biçim ve estetik kaygıdan da vazgeçmez. Toplumcu gerçekçi öğeleri

işlerken sloganlaşan, bağırın, haykıran bir şiire yönelmez. Bunun yerine hayatın gerçeklerine karşı realist bir tutum takınan, olayları dramatize etmek yerine sadece resmeden/fotoğraflayan bir anlayışı benimser. Okuyucuya direkt olarak mesajlar vermek yerine toplum içindeki karşıtlıkları, haksızlıkları, yolsuzlukları belirginleştirir; böylece okuyucuyu kendi ideolojik çizgisine taşır ve toplumcu gerçekçi düşünceye sevk eder.

Kaynakça

- Ahmed Arif (2011). *Hasretinden Prangalar Eskittim*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Akın, Korkut (2006). “Sözlerde”. *Deniz Feneri Behçet Aysan Kitabı*. Haz. Eren Aysan, Salih Bolat. Ankara: Um:ag Yayınları, 201-202.
- Aysan, Behçet (1983). “Nötron Edebiyatı”. *Yaşam İçin Şiir*, 7: 1-2.
- Aysan, Behçet (2013). *Düello*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları.
- Cengiz, Metin (2006). “Behçet Aysan Üzerine Düşünceler”. *Deniz Feneri Behçet Aysan Kitabı*. Haz. Eren Aysan, Salih Bolat. Ankara: Um:ag Yayınları, 162-164.
- Doğan, Mehmet H. (2006a). “Sözlerde”. *Deniz Feneri Behçet Aysan Kitabı*. Haz. Eren Aysan, Salih Bolat. Ankara: Um:ag Yayınları, 199-200.
- Doğan, Mehmet H. (2006b). “Usul Sesli Çığlık”. *Deniz Feneri Behçet Aysan Kitabı*. Haz. Eren Aysan, Salih Bolat. Ankara: Um:ag Yayınları, 136-140.
- Duménil, Gérard vd. (2011). *Marksizm’in 100 Kavramı*. Çev. Orhan Gözde. İstanbul: Yordam Kitap.
- Erbaş, Şükrü (2006). “Bütün Hayatları Bilme İsteği”. *Deniz Feneri Behçet Aysan Kitabı*. Haz. Eren Aysan, Salih Bolat. Ankara: Um:ag Yayınları, 157-159.
- Gülendam, Ramazan (2010). “Siyaseti Şiirde Yaşamak: Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Sosyalist Şiir”. *Turkish Studies*, 5(2): 213-280.
- Gürbüz, Adem (2020). “Ahmet Arif’in “Anadolu” Şiirinin Marksist Estetiğe Göre Çözümlemesi”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(19): 383-401.
- Güzel, Cemal (2008). “Türkiye’de Maddecilik ve Maddecilik Karşıtı Görüşler”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.8. İstanbul: İletişim Yayınları, 49-67.
- Haşal, Hilmi (2006). “Sözlerde”. *Deniz Feneri Behçet Aysan Kitabı*. Haz. Eren Aysan, Salih Bolat. Ankara: Um:ag Yayınları, 200.

- Ilgaz, Rifat (2004). *Bütün Şiirleri*. İstanbul: Çınar Yayınları.
- Kacıroğlu, Murat (2016). “Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında (1923–1940) Toplumcu–Gerçekçi Edebiyat Tartışmaları”. *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(2): 27–71.
- Kahraman, Hasan Bülent (2000). *Türk Şiiri: Modernizm, Şiir*. İstanbul: Buke Yayınları.
- Kansu, Işık (2006). “İstiyorum ki, Bağırmadan Söylensin Şiir”. *Deniz Feneri Behçet Aysan Kitabı*. Haz. Eren Aysan, Salih Bolat. Ankara: Um:ag Yayınları, 183–184.
- Korkmaz, Ramazan ve Özcan, Tarık (2009). “Cumhuriyet Dönemi Türk Şiiri”. *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ed. Ramazan Korkmaz. Ankara: Grafiker Yayınları, 237–340.
- Kul, Erdoğan (2015). “Modern Türk Şiirinde Savaş Karşıtlığı”. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, 48: 327–348.
- Lav, Ercüment Behzat (2005). *Bütün Eserleri*. Haz. Doğan Hızlan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lukacs, Georg (2004). *Marksist İmgelem*. Haz. Ali Şimşek vd. İstanbul: Yenihayat Yayıncılık.
- Marx, Karl vd. (1990). *Sanat ve Edebiyat*. Çev. Aziz Çalışlar. Ankara: Ekim Yayınları.
- Moran, Berna (2007). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Narlı, Mehmet (2010). “Hapishane Şiirleri”. *Hapishane Kitabı*. Ed. Emine Gürsoy Naskali ve Hilal Oytun Altun. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 453–473.
- Nazım Hikmet (2008). *Bütün Şiirleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Oktay, Ahmet (1986). *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları*. İstanbul: Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları.
- Özkan, Seçkin (2020). “İktidar ve Sanat Bağlamında ‘Porda’ Şiiri Örneği”. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 47: 131–147.
- Özsoy, Gökhan Ömür (2013). *Behçet Aysan (Hayatı–Eserleri–Sanatı)*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sabahattin Ali (2001). *Bütün Şiirleri*. Haz. Attila Özkırımlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tevetoğlu, Fethi (1967). *Türkiye’de Sosyalist ve Komünist Faaliyetler (1910–1960)*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.

Timur, Taner (2011). *Marksizm, İnsan ve Toplum*. İstanbul: Yordam Kitap.

Timuroğlu, Vecihi (2006). “İnsani Olan Her Şeyin Şairi”. *Deniz Feneri Behçet Aysan Kitabı*. Haz. Eren Aysan, Salih Bolat. Ankara: Um:ag Yayınları, 144-148.

Toprak, Zafer (1984). “Fikir Dergiciliğinin Yüz Yılı”. *Türkiye’de Dergiler Ansiklopediler (1849-1983)*. İstanbul: Gelişim Yayınları, 13-54.

Tural, Secaattin (2019). “Toplumcu Edebiyat Bağlamında Eleştirel Gerçekçiliğin Türk Edebiyatına Uygulan (ama) ması”. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 15: 160-166.

Yalçın, Murat (2010). *Tanzimat’tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi. C.1*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



KIRIM TATAR ÇOCUK EDEBİYATINDAN BİR İSİM: ASAN ÇERGEYEV

A Crimean Tatar Author at Children's Literature: Asan Çergeyev

Seher MAŞKARAOĞLU*

ÖZ

Kırım Tatar çocuk edebiyatının önde gelen temsilcilerinden Asan Çergeyev (1879-1946) Kırım'ın Or ilinde Açıkeç köyünde varlıklı bir ailede dünyaya gelmiştir. Akmescit Öğretmen Okulu'nu bitirdikten sonra Kırım'da uzun yıllar öğretmenlik yapan Çergeyev, 1944'te bütün Kırimlılar ile birlikte sürgüne gönderilmiş ve 1946'da Özbekistan'ın Andican kentinde ölmüştür. Çocuk psikolojisini incelemiş ve çocukların eğitimi konusunda değerli eserler vermiş bir eğitimci olan Çergeyev'in şiirlerinde Rus edebiyatının ve Kırım Tatar halk edebiyatının kuvvetli tesiri görülür. Öğretmen okulunda öğrenciyken "Kart Bokçacı", "Çeşme" adlarındaki şiirlerini yazmıştır. Canköy'de öğretmen iken 1909 yılında "Eşit, Mevta Ne Sevleyur" şiirini yayımlamıştır, aynı yıl Akmescit'te "Takdir" şiirini yazmıştır. 1924'te yazdığı "Çıracak Ömer" şiiri *Yeşil Ada* gazetesinde çıkmıştır. 1924-1935 yılları arasında *Yıl Dönümü* piyesini, *Tilki ve Koyan* isimli derlemelerini ve *Ayvanlar Ne Ayta?* isimli çocuk şiirleri kitabını yazmıştır. Bu yazıda Kırım Tatar çocuk edebiyatı hakkında kısa bilgi verilmiş, çocuk edebiyatının gelişiminde ve olgunlaşmasında büyük katkısı bulunan yazarlardan Asan Çergeyev ve edebî faaliyetleri tanıtılmaya çalışılmış, Asan Çergeyev'in *Ayvanlar Ne Ayta?* isimli çocuk şiirleri kitabından örnekler okuyucuya sunulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Kırım Tatar edebiyatı, çocuk edebiyatı, çocuk edebiyatı şairleri, Asan Çergeyev, *Ayvanlar Ne Ayta*.

ABSTRACT

Asan Çergeyev (1879-1946), one of the leading representatives of Crimean Tatar children's literature was born in a wealthy family in the village of Achikech in province of Crimea. After graduating from Akmescit Teacher's School, Çergeyev who was a teacher in Crimea for many years was exiled with all the Crimean people in 1944 and died in Andijan, Uzbekistan in 1946. A strong influence of Russian literature and Crimean Tatar folk literature can be observed in the poems of Çergeyev. He was an educator who studied child psychology and gave substantial works on the education of children. While he was a student at the teacher's school, he wrote his poems called "Kart Bokçacı" and "Çeşme". While he was a teacher in Canköy, "Eşit,

* Dr. Öğr. Üyesi. Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kilis/Türkiye. E-posta: seher.maskaraoglu@kilis.edu.tr. ORCID: 0000-0003-2448-724X.

Mevta Ne Sevleyur” was published in 1909. He wrote down the poem “Takdir” in Akmescit in the same year. The poem “Çıracak Ömer” he wrote in 1924, was published in *Yeşil Ada* newspaper. Between 1924-1935, he wrote the play *Yıl Dönümü*, his compilations *Tilki ve Koyan* and a book of children’s poems called *Ayvanlar Ne Ayta?* In this article, knowledge acquired through Crimean Tatar children’s literature will be elaborated and Asan Çergeyev, one of the authors who contributed greatly to the development and fully considered children’s literature, and his literary activities are laid out in this study. Asan Çergeyev’s *Ayvanlar Ne Ayta?* from children’s poems are presented to the readers.

Keywords: Crimean Tatar literature, children’s literature, children literature poets, Asan Çergeyev, *Ayvanlar Ne Ayta*.

Giriş

Gelişme çağındaki çocukların duygu ve düşünce dünyasına, anlama ve kavrama becerilerine seslenen çocuk edebiyatı; “usta yazarlar tarafından özellikle çocuklar için yazılmış olan ve üstün sanat nitelikleri taşıyan eserlere verilen genel ad” olarak tanımlanmaktadır (Oğuzkan, 2013: 3; Şimşek, 2014: 15). Çocukların nitelikli bir birey olarak yetişmesini amaçlayan çocuk edebiyatının ana dil öğretiminde, çocuklara dilin kurallarının ve doğru kullanımının kazandırılmasında çok önemli bir yeri vardır. Bugün yok olma tehlikesi altındaki diller arasında yer alan Kırım Tatar Türkçesinin genç kuşaklara öğretilmesinde çocuk edebiyatı büyük önem taşımaktadır.

Kırım Tatar çocuk edebiyatının temelini halk edebiyatı ürünleri oluşturur. Halk edebiyatı örneklerine mensup olan masal, destan, efsane, lâtife, mani, ninni, tapmaca, tekerleme, sayışmaca ve türküler çocuk edebiyatına da malzeme olmuştur. “Edige”, “Çora Batır”, “Kozukurpeç”, “Narkamış” destanları; halk rivayeti “Ötmekke Ürmet”; hicvi latifeler “Ahmet Akay Latifeleri”, “Ahmet Akayın Akıllı Tayagı”; “Altın Alma” masalı; bayram-seyran türküleri “Navrez”, “Sarı Eçki” oyunlu türkü bunlardan bazılarıdır (Celilova, 2015: 6-7).

Kırım’ın Ruslar tarafından işgal edildiği 1783’ten sonra yaşanan sıkıntılı günler ve baskılar bu bölgedeki sözlü ve yazılı edebiyatın büyük ölçüde yok olmasına yol açmıştır. Bu dönemde Kırım’ın Tatar nüfusunun çoğunluğunun Türkiye’ye kitleler hâlinde göç etmesi de edebiyatta bir çöküş döneminin yaşanmasına sebep olmuştur:

Orta asırlarda verimli bir dönem geçiren Kırım Tatar edebiyatı Kırım’ı Ruslar aldıktan sonra, 19. yüzyılın birinci çeyreğine gelindiğinde git gide zayıflar. Bunu şu durum da onaylar ki, biz Halim

Geray Sultan ile şairler Orlı Seit Halil ve İsmetiy'den, Eşmirza Kart ve Abibulla Kerem gibi ozanlardan başka, bu döneme ait hiçbir bilinen isme, bir edebî bilgiye sahip değiliz. Toplumsal hayat tamamen İmparatoriçe Yekaterina'nın zorbalık ruhuyla aşıl原因an Müslüman din adamlarının eline geçtikten sonra, Kırım'da esasen dini-mistik edebiyat hüküm sürer. Dünyevi ilerici edebiyatın gelişmesi ise uzak dönemlere kadar neredeyse tamamen durdurulur, kalem sahiplerinin ağız kapatılır. Bunun üstüne de halkın sürekli olarak göçe zorlanması neticesinde medeni gelişme, sanat eserleri yüz yıldan fazla mecburi durgunluğa mahkûm edilir (Fazıl ve Nagayev, 2001: 157).

Kırım Tatarları arasında modern edebiyatın ve uyanış devrinin İsmail Gaspıralı'nın ilk eserlerini yayımlamasıyla başladığını belirtmek gerekir. 1883 tarihinde Bahçesaray'da çıkan *Tercüman* gazetesi etrafında toplanan şair, düşünür ve yazarlar, pek çok eser yazıp çeviriler yapmışlar; Rus ve Şark edebiyatı klasiklerini Kırımlılara tanıtmışlardır (Yüksel, 1998: 269).

Gaspıralı, zamanla *Tercüman* gazetesinin yanında eğitim, kadın ve çocuklar için özel süreli yayınlar çıkarmıştır. İlk önce *Tercüman*'da 1898'de düzenli bir şekilde, çocuklar için resimli *Mektep* adlı ilaveyi yayımlamıştır. 1906'dan 1910'a kadar *Tercüman*'ın yanında, kızı Şefika Hanım tarafından idare edilen; aile, kadın, çocuk, terbiye konularının işlendiği, bu türde Rusya Türklerinin ilk dergisi olan, sekiz sayfalık, resimli *Âlem-i Nisvan*'ı on beş günde bir yayımlamaya başlamıştır. Yine 1906 yılında, *Tercüman* gazetesine ilave olarak çocuklar için *Âlem-i Sübyan* adlı 15 günde bir çıkan bir dergi de neşretmiştir. *Âlem-i Sübyan* "çocuklar dünyası" anlamına gelmektedir. Dört sayfa çıkan dergi 1915 yılına kadar muntazam yayımlanmıştır. Bu dergide, fıkralar, masallar, bilmeceler ve hem öğretmenler hem de çocuklar için nasihatler yer almıştır (Akpınar, 2008: 35-36; Celilova, 2017: 26; Devlet, 1999: 191; Yüksel, 1998: 272).

1905'ten sonra Rusya'da ortaya çıkan serbest ortamın etkisiyle çoğunluğu Rus-Tatar öğretmen okulu mezunu olan "Genç Tatarlar" grubundan bazı milliyetçi öğretmenler çocuklara hitap edecek *Uçkun* adını verdikleri bir dizi risaleler çıkarmışlardır. Öğretmenlerin kendi yazdığı ya da Rusçadan tercüme ettiği bu risaleler *Tercüman* matbaasında basılmıştır. Risalelerde kullanılan dil "Orta Yolak" ağız da denilen Bahçesaray ağızıdır. Ancak yalnızca beş veya altı risalenin neşrinden sonra *Uçkun* dizisi yasaklanmıştır (Celilova, 2017: 27; Kırımlı, 2010: 113-114).

1917 Devrimi Kırım Türklerinin siyasî ve sosyal hayatlarında yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu dönemde Kırımlı aydınlar, şair ve yazarlar Kırım’da kurulan Sovyet hâkimiyetini benimseyerek halkın yeni yaşam biçimine uyum sağlamalarına yardımcı olmuşlar ve eserlerinde sosyalizmin getirdiği değişiklikleri işleyerek halka sunmuşlardır. Bu dönemde edebî eser verenler, inkılaptan önce de Kırım’da faal olarak çalışan Asan Çergeyev, Memet Nuzet, Abdulla Lâtifzâde, Umer İpçi, Bekir Çobanzâde, Yakup Şakirali gibi yazarlarla Abdureim Altanlı, Ziyadin Cavtobeli, Cafer Gaffar, İlyas Tarhan, İrgat Kadir, Mamut Nedim, Eşref Şemizâde, Kerim Camanaklı, Gafar Bulganaklı gibi gençlerdir (Yüksel, 1998: 277-278).

1920-1930’lu yıllarda çocuk edebiyatı da sosyalizmin etkisinde kalmıştır. Bu yıllarda çocuk edebiyatına hizmet eden Asan Çergeyev, Usein Şamil Toktargazi, Memet Nuzet, Yakup Şakirali, Cemil Kence, Umer İpçi, Cafer Gafar, Abdureim Altanlı ve Amdi Giraybay gibi yazar ve şairler Kırım Tatar millî çocuk edebiyatının kurucuları olmuştur. Bu devrin çocuklar için verilen eserleri arasında Amdi Giraybay’ın *Küçük İkayeçikler* (1927), Abdülhakim Hilmi Altaylı’nın *Kurtçu Bedirçik* (1928), Asan Çergeyev’in *Ayvanlar Ne Ayta?* (1928), *Balalar ve Kardaşlar* (1934), Cafer Gafar’ın *Gort-Gort Turuldr: Balalar Hikâyesi* (1934), Zeynep Abbasova’nın “Kar Yaga”, “Kardan Kişi”, “Tayamız”, “Uç Kuşçığım”, “Künaylan”, “Papadiye”, “Dömana”, “Balkurtçık” şiirleri; Abdullah Dermenci’nin *Tahir ve Murat (iyilik ve kötülük hakkında)*, Ziyadin Cavtobeli’nin *Bahıtlı Buvin Yırları* (1937) isimli çocuk şiirleri kitabını ve 1927 senesinde Cemil Kence tarafından çocuklar için yayımlanan *Bala Şiirleri* dergisinde Cemil Kence’nin “Turnalar Köçeler”, “Çoçami Torgay”, “Kargalar Avlana”, “Gece Kuşu”, “Talaşuvnın Sonı”, “Çanaman Tayalar”, “Ne İçün Şay Aşıka”, “Dülger Aletleri Şay Ayta” gibi eserleri sayılabilir. Asan Çergeyev, Memet Nuzet ve Cemil Kence devrin en parlak çocuk edebiyatı şairleri olarak görülmektedir (Abibullayeva, 2017: 92-93, Celilova, 2015: 6; Useinov, 2005: 9-10; Yüksel, 1998: 284).

1928-1942 seneleri arasında Rus çocuk şiirleri ve hikâyelerinin çevirileri oldukça yaygındır. 1928 yılında Maksim Gorki’nin *Çelkaş* adlı hikâyesi Ömer İpçi tarafından, *İzergil Kocakarsı* adlı hikâyesi Cafer Gaffar tarafından; 1929 yılında yine Gorki’nin *Arhip Dede ve Lyonka* adlı hikâyesi Ş. Vahitov tarafından, Anton Çehov’un *Kaştanika Köpeği* adlı hikâyesi Abdullah Dermenci tarafından; 1936 senesi Rus şairi A. Barto’nun *Ormanda Yıldızçıklar, Aglavuk Kızçık* ve K. Çukovskiy’in *Artır* eserleri, İlyas Bahşiş tarafından Kırım Tatar Türkçesine tercüme edilmiştir. 1937 yılında A. S. Puşkin’in manzum masalı *Balıkçı ve Balıkçık* Osman Amit tarafından Kırım Tatar Türkçesine tercüme

edilmiştir. 1940 yılında ise A. Çehov'un *İkâyeler* isimli eseri Abdullah Dermenci tarafından, V. Mayakovski'nin *Kim Olsam?* isimli eseri Eşref Şemizade tarafından, yine V. Mayakovski'nin *Yahşı Ne ve Yaman Nedir?* isimli eseri İlyas Bahşiş tarafından Kırım Tatar Türkçesine tercüme edilmiştir. Bunların dışında, dünya çocuk edebiyatının en yaygın eserleri de Kırım Tatar Türkçesine tercüme edilmiştir: Kipling R. *Rikki-Tikki Tavi* (1935), Seton-Tompson *Ayuv balası Conni* (1929) ve diğerleri (Abibullayeva, 2017: 93; Celilova, 2015: 7).

1944 sürgününde zarar gören Kırım Tatar çocuk edebiyatında Kırım Tatarların ana vatana dönmeleriyle yeniden canlanma başlamıştır. Çocuklarda estetik duygu uyandırma, vatana sevgi aşılama, doğaya özenle bakmayı öğretmeye çalışan birçok şiir, destan, masal yaratılmıştır. Şairler halk sanatının örnekleri esasında eserler meydana getirmişlerdir. Abdureim Altanlı 1976 senesinde *Eki Yalan ve Bir Akikat* adlı kitabında birçok şiirsel dille yazılmış masalı yayımlamıştır. Enver Selamet'in halk masalı esasında yaratılan *Altın Balta* masal-şiiri okuma kitabına çevrilmiştir (Fazıl ve Nagayev, 2001: 518).

Çocuk edebiyatı türünde çalışanlardan Seyran Useinov *Men Anamnen Laf Etem* (1998, 2015), *Okuñız Balalar* (1998), *Resimli Elifbe* (2011), *Közlerim Neler Köre* (2011), *Rakamlar ve Şekiller* (2002, 2015); Nuzet Umerov *Ak Altın Masalı* (1981), *Amet ve Kiramet* (1997), *Altın Urlık* (2000, 2006), *Çal Horaz* komedisi (1988), *Menim Dostum Ruslan* (2000), *Babalarga ve Babalarga* (2013) *Ak Altın Masalı* (1981) kitaplarını, *Balalar, Sizge Ne Öğrettiler?* (1969), *Eski Ştolnyanın Sırı* (1962) uzun öykülerini; Ervin Umerov *Koktal Yolu* (1972), *Er Daim Küneş Olsın* (1970), *Közlerinnin Yarığı* (1976); Emil Amit *Uçurumlu Yol* (1971), *Kırmızı Sarık* (1976) adlı hikâye kitaplarını; Eşref İbraim *Vay, Vay, Vay!* (1970), *Kök Kuşağı* (1980); Ziyadin Cavtobeli *Ayrılmaz Dostlarım* (1986); Emine Usein *Altın Küneş* (2009), *Ayvanat Alemi* (2001); Alyana Osmanova *Tap Bakayım* (2013) adlı şiir kitaplarını yayımlarlar. 1986 yılında Asan Çergeyev'in *Ayvanlar Ne Ayta?* kitabı üç dilde basılmıştır. İsa Abduraman, Cafer Kurtseitov, Vasfiye Kıpçakova ve daha pek çok isim çocuklar için eser vermiştir. Yazdığı masalarda, efsanelerde, şiirlerde çocuklara yenilik verecek, onların fikirlerini zenginleştirecek, eğitimine olumlu etki edecek meseleleri gözetken çocuk şairi Bilal Mambet'in 1996 senesinde çocuklar için efsanelerden, tekerlemelerden, bilmecelerden ibaret *Koz Efsanesi* adlı kitabı çıkmıştır (Abibullayeva, 2017: 92; Fazıl ve Nagayev, 2001: 518-520).

Asan Çerğeyev

Kırım Tatar çocuk edebiyatının önde gelen temsilcilerinden olan eğitimci Asan Çerğeyev (1879-1946) Kırım'ın Or ilinde Açıkeç köyünde varlıklı bir ailede dünyaya gelmiştir. Mirza tabakasından olan şair çok küçük yaşlardan itibaren okumaya heveslidir. Köy okulunu bitirdikten sonra, 1892 senesinde Akmescit'e gidip "Tatarskaya Şkola"ya yani öğretmen okuluna girmiştir. 1899 senesi öğrenimini tamamlamasının ardından kendi köyüne dönüp öğretmenlik yapmıştır. 1906 yılında Perekop ilçesi belediye meclisi üyesi olmuştur. 1908 yılında Akmescit'e taşınmış ve burada hocalık yapmıştır (Fazıl ve Nagayev, 2001: 207; Kerim, 2018: 82).

Asan Çerğeyev'in edebî faaliyeti henüz öğretmen okulundayken başlamıştır. Şairin öğrencilik yıllarının Kırım Tatar halkının toplumsal hayatında din adamları, toprak ağaları ve mirzalar tarafından ilericiliğe, maarifçiliğe karşı amansız mücadelenin verildiği bir devirde geçtiğini belirtmek gerekir. Çerğeyev, öğretmen okulunu bitirdiği 1899 yılında, "Kart Bağçacı" ve "Çeşme" adlı ilk şiirlerini yazmıştır. Bundan sonra, edebiyatı derinden öğrenmeyle meşgul olmuş, sanat faaliyetini çok genişletmiştir. Çok geçmeden elde ettiği tecrübesi ve 1905 senesi inkılap hareketlerinin tesiri altında ilk büyük eserini "Eşit, Mevta Ne Sevleyur" şiirini yazmıştır. Ancak çarlık rejimi zulmü altında ezilen emektar halkın zor durumunu beyan ettiği, inkılap hareketleri gidişatında geniş kitlenin uyanıp canlanmaya başladığını temsili suretlerle tasvir ettiği bu eserini bastırmak için çok uğraşmış ve nihayet 1909 senesi Canköy'deki Abkin'in Basmahanesinde Kiril alfabesi ile "Belgisiz" imzasıyla bastırmıştır. Çar memurları eserin müellifinin Asan Çerğeyev olduğunu anlayarak onu yakalayıp hapse atmıştır. 1911 yılında Rusya'da Romanov hanedanının tahta geçişinin 300. yıl dönümü münasebetiyle çıkarılan genel af kanunundan yararlanıp serbest bırakılmıştır (Fazıl ve Nagayev, 2001: 208; Ülküsal, 1980: 266).

Şairin *Eşit, Mevta Ne Sevleyur* adlı eserinde, okuyucuya dirilip kabrinden çıkan bir ölü örneğinde Müslüman Kırım halkının acı veren durumu gösterilmektedir. Eserde canlanan Ömer adlı kahraman Kırım Tatar köylerini dolaşırken yerli halkın yabancılar arasında kalıp milli çizgileri yitirmelerine üzülür. Gördüğü olaylar karşısında büyük şaşkınlık ve üzüntü yaşayan adam bu dünyadan ümidini kesip yattığı kabrine dönmeye karar verir (Kirimov, 2017: 82). Edgar Allan Poe'nun derin uykusundan uyanan Mısır mumyasını konu alan *Bir Mumya ile Küçük Bir Hasbihal* adlı eserinden etkilenen Çerğeyev, şiirinde geçmişten günümüze geçmek için uyku gibi ilginç bir yöntemi kullanır ve şiirine şu satırlarla başlar:

Yuklay idim, aksurup uyandım
Ben bir tatlı yukudan
Açtım közüm, inan ötüm
Patlayazdı korkudan.

Ay üstümde, kündüz gibi
İde yerin ak-yaruk
Ey, ya Rabbim, ne yerdemen?!
Aldum-artum kayaluk (Kirimov, 2017: 84).

Sade bir dil, hece ölçüsü ile yazılmış ve halk şiirini andıran bu eserde başkahraman köylü Ömer'in görevi soydaşlarını yakınlaşan tehlikeden korumaktır. Ömer Efendi, kendi yurdunda köle gibidir. Dedelerinin doğduğu köyü, evi soruşturan Tatar'ın ne kadar şaşılacak, akla sığmayacak olaylar yaşadığını aşağıdaki şu satırlar göstermektedir:

Eles oldu köze bina,
Sandım-murza sarayı.
Sürüp kelsem, ne bakayım-
İçinde kazak alayı.

Düştüm düşman kapkanuna,
Kaldum, sandım kabaatke.
Kuvdılar beni, dediler: Poşyol,
Tatarske lapatke!¹ (Kirimov, 2017: 88).

Asan Çerğeyev'in bilinen ikinci şiiri *Takdir* 1909 senesi yazılmış, 1917 senesi Akmescit'te ayrı kitap şeklinde basılmıştır. Bu iki şiir arasındaki bağ; ikisinin sonunda da gamlı kuşun elemli sesinin işitilmesidir. "Eşit, Mevta Ne Sevleyur"un sonunda, "Alla rahmet eylesin dep, dürbesinde bağırdı / Gün doggancek baş ucunda o fakırın ağladı.", "Takdir"nin sonunda ise, "Azat olup uçkan kuşçık konar başına mezar taşın / Alla rahmet eylesin dep, yırlar anda, töker yaşın." (Fazıl ve Nağayev, 2001: 209) dizeleri bulunur. Şairin bu eserinde, köyde yaşayan birinin şehre gidip para ve zenginlik uğruna kızı Esmâ'yı oradaki bir zengine vermek için nişan kesip parasını aldığına tanık oluyoruz. Bunu işiten Esmâ'nın üzüntüsünü ve çaresizliğini görüyoruz:

¹ "Yok ol, Tatar küreği!" anlamında bir Rus bedduasıdır. Aynı hitaba, M. Gorki'nin *Kojemaka Matvey'in Hayatı*, V. Şişkov'un *Uğryum Nehri*, P. Znamenskiy'in *Kazan Tatarları* gibi Rus yazarlarının eserlerinde de rastlanılmaktadır. "Tatar küreği" lakabı, zorla İslam dininden Hristiyanlığa döndürülen, ırgatlığa mecbur bırakılan İdil-Ural Tatarlarına verilmektedir (Kirimov 2017: 89).

Ey, yarabbim! Sen yarattın, onlar gibi biz de insan.
Cümle fırsatı verdin erge, biz garipte keçmez lisan.
Açıl, isar, ögümden tez, yerge batsın ak taşları!
Bizge bunu yaptı takdir, belasin bersin köz yaşları (Fazıl ve Nagayev, 2001: 209).

Ümitsiz halde kalan garip Esmâ hayatın acımasızlığıyla, uğradığı haksızlıkla savaşacak başka yol olmadığından, bu derdine derman bulamayacağına anlayıp kendi canına kıymaya karar verir:

İstesen ver bin raat, istemesen koy azapka,
Sevmey varsam eger bayga, olacak çok karsamba.
İstemem, versin ak belasin, varmam erge iç zaten,
Ey, yarabbim, al tez canım, halkka etmey mutıy sen!

der ve zehir içip dünyadan göçer (Fazıl ve Nagayev, 2001: 210).

Halk yaratıcılığından ustalıkla faydalanarak yazılan bu eserinde Asan Çergeyev geçmişte hak hukuktan mahrum kalan kadınların vaziyetini aydınlatır. O dönemin koşullarını tasvirler. Bu eseriyle şair kadınlığı esaretten kurtarmak için verilen medeni mücadeleye, onların toplumsal bilincini geliştirmeye ciddi katkıda bulunur. İleride binlerce kadının kaderini kendi ellerine almayı başarmalarında Asan Çergeyev'in *Takdir*'i de büyük rol oynamıştır. Eserin kıymeti ve Kırım Tatar edebiyat tarihinde işgal ettiği yeri de, işte bundan gelir (Fazıl ve Nagayev, 2001: 209-210).

Asan Çergeyev'in üçüncü büyük eseri *Acı İslâm Molla*'dır. Bu şiirde yazar, basit ilahi emirleri unutmış olan din adamlarının açgözlülük ve alçaklıklarını *Acı İslâm Molla* ve *Hislet*i Ana karakterleri üzerinden eleştirir. "Münafık mollalar" Kırım Tatar toplumunda 19. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılın başlarına kadar görülmektedir. Bu süre zarfında, mollaların birçoğu gerçek din adamı görünümünü kaybetmiş, sınırsız güce sahip olarak konumlarını kötüye kullanmış, insanların yaşamını zorlaştırmışlardır. Şiirin başında *Acı İslâm Molla* düzenli olarak ibadet eden, görevlerini yerine getiren, herkesin sevdiği, saydığı, şeriat ve hayatın kanunlarını çok iyi bilen eğitilmiş bir insandır. Ancak şiirin ilerleyen bölümlerinde onun fani dünya malına doymayan açgözlü kişiliği tasvir edilir (Memetova, 2020: 156-158).

Asan Çergeyev'in otuza yakın piyes ve şiiri, 15 manzumesi bulunmaktadır. Yukarıda söz edilen şiirlerinden başka, 1924 senesinde *Yeşil Ada* dergisinde çıkan "Çırac Ömer" adlı eseri, 1928 senesinde renkli resimlerle çıkarılan ve çocuklar için şiirlerden oluşan *Ayvanlar Ne Ayta?*, *Tilki* ve *Koyan* kitapları, *Yıl Dönümü* adlı çocuklar piyesi, yine 1924 yılında *Yeni Dünya* gaze-

tesinde basılan “Ocalarga” adlı şiiri ve 1930’lu yıllarda Sovyet kamplarında bulunduğu zaman yemek için kullandığı alüminyum kazan üzerine iğne ile oyarak yazdığı “Akay” adlı şiiri ünlüdür. Ayrıca 1914 yılında İ. Muftizade’nin Rusça yazılmış *Kırım Musulmanlarının Askeriy Hizmeti* kitabını Kırım Tatar Türkçesine çevirip bastırıştır (Fazıl ve Nagayev, 2001: 211; Kerim, 2018: 83-95).

Asan Çergeyev Kırım Tatar çocuk edebiyatının gelişmesine değerli katkılar sunmuş şairlerdendir. Onun yukarıda anılan eserleri çocuk şairi olarak da ustalığını gösterir. Çergeyev, ateşli sosyo-politik konuları işleyen yazar, şair olmakla birlikte, aynı zamanda çocuk psikolojisini iyi bilen tecrübeli hocadır. 1920 ve 1930’lu yıllarda onun kısa, ancak manalı ve ilginç dört satırlık şiirlerini ezberlemeyen öğrenci yoktur (Fazıl ve Nagayev, 2001: 211).

Sürgünden sonraki dönemde Asan Çergeyev’in eserleri *Lenin Bayrağı*’nda, “Acı İslam Molla” şiiri 1971 yılında basılan *Edebiyat Hrestomatiyası*’nda, yine “Acı İslam Molla” ile “Takdir” şiirleri 1976 yılında basılan *Saadet İçün* adlı kitapta yayımlanmıştır. 1986 senesi onun *Ayvanlar Ne Ayta?* başlığı altında birleştirilen şiirler toplamı ünlü ressam Zarema Trasinova’nın çizdiği renkli resimlerle üç dilde (Kırım Tatarcası, Özbekçe ve Rusça) 75.000 nüsha ile basılmıştır. Böylece şairin bu eserleriyle Kırım Tatar çocuklarıyla birlikte hem Özbek hem Rus çocukları da tanışmışlardır. Pek çok evde çocukların:

Saba ketip togaydan
Çeçek başı otlayman.
Balaçıklar içer dep,
Kop-koyu süt toplayman.

Sakalçığım up-uzun,
Oşayman koyga özüm.
Tiyme, çoban, sen maga,
Tırmaşayım kırlarga.

şeklinde şirin tatlı söyleyişle böyle şiirlerini ezberden okudukları işitilmiştir (Fazıl ve Nagayev, 2001: 212).

Asan Çergeyev’in şiirlerinde ölüm ve yalnızlık, yaşlılık ve çaresizlik, kafes ve kuş motifleri önemli yer tutar. Esir kamplarında bulunduğu sırada alüminyum kazan üzerine iğne ile oyarak yazdığı “Akay” adlı şiirinde de bu motifleri açıkça görmek mümkündür:

Kartayganda, men garip yangız kaldım
Şu ecelsiz ölümü boynuma saldım.

Ah, desem, “Ah” der kimsem yok, ölsem-cılar,
Açık kalgan közümi kimler cumar...
Kavuşmagan, dünyadan “ah” dep keter
Sıratlarga ödelgen ölümden beter... (Kirimov, 2017: 87-88).

Asan Çergeyev toplumun sorunlarına duyarlı, ince duygulu, yetenek sahibi bir halk şairi olarak Kırım Tatar edebiyatı tarihinde silinmez iz bırakmıştır. İnceliğe, olağanüstü güzelliğe sahip devrinin güncel meselelerini ortaya koyan ölümsüz eserleri onun klasik bir yazar olarak görülmesini sağlamıştır. Rus edebiyatının ve Kırım Tatar halk edebiyatının etkisinde kalan Çergeyev’in eserlerinde Kırım’ın hem Bahçesaray (Orta Yolak) hem Çöl (Kuzey) ağızlarının sentezini yaparak canlı bir dil meydana getirdiği görülmektedir.

Asan Çergeyev 1923 yılında Arfiye Cemilevaga ile evlenmiştir, dört çocuk babasıdır. 1931-1933 yıllarında Stalin rejimi tarafından hapse atılmıştır. 1944 yılında ailesiyle Ural’a, “Staraya Lyalya” isimli bölgeye sürgün edilmiştir. 1946 senesi Özbekistan’a kardeşlerine giderken yolda hastalanmıştır. Andican şehrine gelip orada 23 Mart 1946 tarihinde vefat etmiştir (Kerim, 2018: 82).

Sonuç

Asan Çergeyev, Kırım Tatar edebiyatı tarihinde 1905-1917 yılları arasındaki uyanış devrinin temellerini atan klasik şairlerindedir. Onun yazdığı üç büyük şiirin her biri de kendi devrinin en güncel mevzularını yüksek sanat değeri ve incelikle, sade ve zengin dille tasvir etmiş eserlerdir. “Eşit, Mevta Ne Sevleyur” şiirinde Çergeyev, Kırım Tatarlarının sıkıntıları ve bunun sebepleri üzerinde durmuştur, Kırım Tatarlara uygulanan siyaseti tenkit etmiştir. Yüksek vatandaşlık bilinci ve cesaretine sahip olan yazar, “Takdir” şiirinde Kırım Tatar kadınlarının kötü kaderi ile alakalı sosyal konuları kaleme almıştır. “Acı İslâm Molla” şiirinde ise, uyanış dönemindeki diğer Kırım Tatar şairlerinde de yer alan bir konuyu, basit ilahi emirleri unutmuş olan din adamlarının açgözlülük ve alçaklıklarını eleştirmiştir. Çergeyev şiirlerinde çeşitli temalara başvurmuş, döneminin toplumsal sorunlarına da duyarsız kalmamıştır. Eserlerinde ince duygularla beraber keskin hiciv de görülmektedir. Şairin şiirlerinde özellikle ölüm ve yalnızlık, yaşlılık ve çaresizlik, kafes ve kuş motifleri önemli yer tutmaktadır. Bu motiflerin kendi hayatının da yansıması olduklarını söyleyebiliriz. Şiirlerinde Rus edebiyatının ve Kırım Tatar halk edebiyatının etkisi görülen şair, Kırım Tatar edebî dilinin temeli olan Bahçesaray (Orta Yolak) ağız ve Kuzey ağız da denilen Çöl ağızını kullanmıştır.

Kırım'da uzun yıllar öğretmenlik yapan Çergeyev aynı zamanda Kırım Tatar çocuk edebiyatının da kurucuları arasında sayılmaktadır. Çocuk psikolojisini çok iyi bilen şair, yazdığı çocuk şiirlerinde de ustalığını göstermiştir. Ekte içinden örnek şiirler vereceğimiz *Ayvanlar Ne Ayta?* başlıklı kitabı çocuklar arasında çok sevilmiş ve üç dile çevrilmiştir. Çergeyev'in Kırım Tatar edebiyatı tarihinde iz bırakan eserleri halk arasında yaşamaya ve genç kuşakların eğitimine hizmet etmeye devam etmektedir.

Kaynakça

- Abibullayeva, Enise (2017). "Çağdaş Kırım Tatar Çocuk Edebiyatı ve Onun Okul Öncesi Eğitim Merkezinde Öğrenilmesi". *Kardeş Kalemler Dergisi*, 121: 92-96.
- Akpınar, Yavuz (2008). *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri 2, Fikrî Eserleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Celilova, Leniyara (2015). "Türk Halk Edebiyatında Çocuk Eserleri Kısımının Türleri". *Science and Education a New Dimension, Pedagogy and Psychology*, III-23(46): 6-8.
- Celilova, Leniyara (2017). *Kırım Tatar Millî Matbuat Tarihi*. İstanbul: Akademi Titiz Yayınları.
- Çergeyev, Hasan (1968). "Hayvanlar Ne Ayta?". *Emel Dergisi*, 45: 17-19.
- Devlet, Nadir (1999). *Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Fazıl, Riza ve Nagayev, Safter (2001). *Kırım Tatar Edebiyatının Tarihi, Kısa Bir Nazar*. Simferopol: Kırım Devlet Okuv-Pedagojika Neşriyatı.
- Kerim, İsmail Asanoğlu (2018). "Cenkten Evvelki KırımTatar Edebiyatı ve Matbuatında Rastkelgen Tahallüsler ve Oların Açıklamaları". *Krimskoe İstoriçeskoe Obozrenie No: 1*. Kazan: Krımskiy Nauçnyy Tsentr İnstituta İstorii İm. Ş. Marcani Akademii Nauk Respubliki Tatarstan.
- Kırımlı, Hakan (2010). *Kırım Tatarlarında Millî Kimlik ve Millî Hareketler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kirimov, Tair Nuridinoviç (2017). *KırımTatar Edebiyatı ve Matbuatının Ananeleri (I. Kurultay Devri)*. Akmescit: Kırım Mühendislik ve Pedagoji Üniversitesi KırımTatar Filolojisi, Tarihi ve Medeniyeti İlmîy Araştırma İnstitutu.
- Memetova, Lilâ Ayderovna (2020). "Anticlerical Motives in Asan Chergeev's Poem 'Adzhy İslam Molla'". *Russian Linguistic Bulletin*, 3(23): 155-160.

Oğuzkan, Ferhan (2013). *Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Anı Yayıncılık.

Şimşek, Tacettin (2014). “Çocuk Edebiyatı Tarihine Ön Söz”. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi Çocuk ve İlk Gençlik Edebiyatı Özel Sayısı*, 756: 15-58.

Useinov, Timur Bekiroviç (2005). “Cemil Kence: Ömürü ve Yaratıcılığı”. *Raz-mışleniya o Poezii Krımskogo Hanstva (Sbornik Statey)*. Simferopol: Ocak.

Ülküsal, Müstecib (1980). *Kırım Türk-Tatarları*. İstanbul: Baha Matbaası.

Yüksel, Zühâl (1998). “Kırım Türkleri Edebiyatı”. *Türk Dünyası El Kitabı, C.4*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 259-303.

Ek. Ayvanlar Ne Ayta Kitabından Örnekler

Koy Çobanlarman çöllerde Gece künden gezemen. Süt, may, et, cün, sizlerge Karap turmay beremen.	Koyun Çobanlarla kırlarda Gece gündüz gezerim. Süt, yağ, et, yün, sizlere Durup dinlenmeden veririm.
İt Karaldıda cüremen, Kırsız kelse köremen. Tögerekni dolaşıp Bütün gece üremen.	Köpek Bahçede yürürüm, Hırsız gelse görürüm. Etrafı dolaşıp Bütün gece havlarım.
Mışık Ballar körse süyüne, Çağırılar üyüne. Sıçanlarını tutaman, Dakkasında cutaman.	Kedi Çocuklar görse sevinir, Çağırılar evine. Fareleri tutarım, Dakikasında yutarım.
Tavşan Tavda, çölde yaşayman. Havuç, hıyar aşayman. Avcıların körgende, Titremeğe başlayman.	Tavşan Dağda, kırdada yaşarım. Havuç, hıyar yerim. Avcıların gördüğüm zaman, Titremeye başlarım.
Kirpi Urbam benim teğenek. Bu teğenek ne kerek? Cumarlanıp catkanda, “Tiyeme maga sen!” demek.	Kirpi Giysim benim diken. Bu dikene ne gerek? Kıvrılıp yatınca, “Değme bana sen!” demek.

<p>Ayu Zincirleyler moynımını, Oynatalar sopalap. Kördünüz mü balalar, Çapkanımını topallap?</p> <p>Arslan Ökürgende davışım Tavnı, çölnü cangırta. Pek kuvvetli pancam bar, Urgan cerin dagıta.</p> <p>Tavuk Katkaklayman azbarda, Tobanların katında. Sizlerge ballar, cımırta Berecekmen yarın da.</p> <p>Balçıbın İşim bardır kerçekten, Bal toplayman çeçekten. Karap turmay işliymen, Tiysen yaman tişliymen.</p> <p>Kımırka Çalışamız bütün caz, Artel bolup yaşaymız. Cerge aşayt toturup, Kışta rahat aşaymız. (Çergeyev, 1968: 17-19).</p>	<p>Ayı Zincirlerler boynumu, Oynatırlar sopalayarak. Gördünüz mü çocuklar, Hızla koştduğumu topallayarak?</p> <p>Arslan Kükreyince sesim Dağı, kırı çınlatır. Pek kuvvetli pençem var, Vurduğu yeri dağıtır.</p> <p>Tavuk Gıdıklarım avluda, Samanların yanında. Sizlere çocuklar, yumurta Vereceğim yarın da.</p> <p>Arı İşim vardır gerçekten, Bal toplarım çiçekten. Durup dinlenmeden çalışırım, Dokunsan fena sokarım.</p> <p>Karınca Çalışırız bütün yaz, Birlik olup yaşarız. Yere erzak doldurup Kışta rahat yeriz.</p>
--	---

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.



ALEVİ-BEKTAŞİ YOLUNDA İKRAR KAVRAMININ KURAMSAL ÇERÇEVESİ

The Theoretical Framework of the Concept of Confession on the Alevi-Bektashi Path

Ali Rıza ÖZDEMİR*

Öz

Alevilik ve Bektaşilik çalışmaları genel bir eğilim olarak başka İslam zümrelerinin kavramları üzerinden yapılmıştır. Alevi-Bektaşî terminolojisine hâkim olunmadan yapılan bu çalışmalar, büyük hatalara neden olmuştur. Kavramları yerli yerine oturtamayan çalışmaların yarattığı bilgi kirliliği, vahim boyutlara ulaşmıştır. Alevi-Bektaşî yolunun merkezi kavramlarından biri ikrardır. Alevilik ve Bektaşilik çalışmalarında ikrar kavramının genellikle erkân (ritüel) anlamı dikkate alınmıştır. Kavramın kuramsal çerçevesi hakkında ise çok az şey söylenmiştir. Bu çalışmanın temel konusu, ikrar kavramının kuramsal çerçevesini çizmektir. Çalışmamızda kullandığımız kaynaklar, Aleviliğin ve Bektaşiliğin yazılı kaynaklarıdır. Alevi-Bektaşî ariflerinin eserleri başta olmak üzere kolektif belleğin taşıyıcısı olan *Erkânâme* ve *Buyruklar* bu kaynaklar arasında yer alır. İkrar kavramı etrafında kaleme alınan güncel çalışmaları da çalışmanın kaynakları arasında saymak gerekir. Bu çalışma iki ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlık, ikrar kelimesinin sözlük ve terim anlamını içermektedir. Alevi-Bektaşî yolunda ikrar, hem cins isim olarak hem de terim olarak birbirini tamamlayan anlamlar taşır. Çalışmanın ikinci başlığı ise Alevi Bektaşî yolunda ikrar teriminin kuramsal çerçevesine ayrılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Alevilik, Bektaşilik, ikrar, iman, Elest Bezmi.

ABSTRACT

The study of Alevism and Bektashism, as a general trend, was carried out on the concepts of other Islamic groups. These studies, which were carried out without mastering the Alevi-Bektashi terminology, caused major errors. The information pollution caused by studies that cannot put concepts in their proper place has reached grave dimensions. One of the central concepts of the Alevi-Bektashi path is confession. In the studies of Alevism and Bektashism, the erkân (ritual) meaning of the concept of confession was usually taken into account. Very little has been said about the theoretical framework of the concept. The main topic of this study is to outline the theoretical framework of the concept of confession. The sources we use

* Bilim uzmanı, öğretmen. Milli Eğitim Bakanlığı, Balıkesir/Türkiye. E-posta: etnojenez@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-9046-3169.

in our study are the written sources of Alevism and Bektashism. Among these sources are the *Erkannames* and *Buyruks*, which are the carriers of collective memory, especially the works of the Alevi-Bektashi arifs. It is also necessary to count the current works written around the concept of decency among the sources of the study. This study consists of two main headings. The first title contains the dictionary and term meaning of the word confession. In the Alevi-Bektashi way, confession has complementary meanings both as a genus name and as a term. The second title of the study is devoted to the theoretical framework of the term confession in the Alevi Bektashi way.

Keywords: Alevism, Bektashism, confession, faith, Elest Bezmi.

Giriş

Alevi-Bektaşî yolunun öne çıkan kavramlarından biri “ikrar” kavramıdır. Esasen ikrar, yolun merkezine oturmuş son derece önemli bir kavramdır. Çünkü Alevi veya Bektaşî olmak için öncelikle ikrar vermek gereklidir. İkrar vermeyen kişinin Alevi veya Bektaşî sayılması mümkün değildir.

Alevi-Bektaşî toplulukları hakkında yapılan çalışmalarda ikrar kavramı genellikle ritüel (erkân) boyutunda ele alınmış (Ulusoy, 1986; Yaman, 2001; Noyan, 2002: 53-104; Doğan, 2001: 251-267; Sarıkaya, 2011: 681-703; Türk ve Çapar, 2012: 17-42; Dedekargınoğlu, 2012; Tur, 2012; Bozdoğan, 2013: 196-198; Kayhan Kılıç, 2014: 35-54; Akyol, 2017: 129-132; Aday, 2018: 217-231; Tepecik, 2019: 39-78; Yolcu, 2019: 481-486), ancak ikrar kavramının kuramsal çerçevesine değinilmemiştir. Alevilik ve Bektaşilik araştırmalarında sıklıkla kullanılan ikrar kavramının içeriğinin nasıl doldurulduğu konusunda, günümüze değin tatmin edici bir çalışma da yapılmış değildir. Bu çalışma, Alevilikte ikrar kavramının kuramsal çerçevesini çizmek ve bu kavram etrafında nasıl bir anlam dünyasının inşa edildiğini ortaya koymak için yapılmıştır. Doğal olarak çalışmamızın temel problemi, Alevi-Bektaşî yolunda ikrar kavramının içeriğini araştırmak ve kuramsal çerçevesinin sınırlarını çizmektir.

Çalışmanın dayandığı ana kaynaklar, Alevi-Bektaşîliğin iç metinleri olarak kabul edilen temel eserlerdir. Bunların başında yolu bugüne taşıyan Alevi-Bektaşî ariflerinin şiirleri ve risaleleri gelmektedir. Kızılbaş-Alevi topluluklarında kolektif belleği ifade eden *Buyruklar*, Babagan Bektaşîlerinde kolektif belleği temsil eden *Erkânâmeler* çalışmanın diğer ana kaynakları arasındadır. Konuyla ilgili yapılan güncel çalışmaları da, bu kalemden saymak gerekir. Çalışma iki başlıktan oluşmuştur. Birinci bölümde ikrar kavra-

mının ne anlama geldiği tartışılmış, ikinci başlıkta ise ikrar kavramının Alevi-Bektaşî bilgi evrenindeki özellikleri açıklanmıştır.

Bu çalışmada kullanılan Alevilik ve Bektaşîlik adlarının kapsadığı sosyal zümreleri ayrıca izah etmek gerekir. “Alevi-Kızılbaşlar” adı tek başına kullanıldığında Kızılbaşları ve aynı sosyal çevreye bağlı diğer alt zümreleri, “Bektaşî-Babaganlar” adı Bektaşî tarikatına bağlı Babagan şubelerini, “Bektaşî-Çelebiler” adı ise Hacı Bektaş Veli soyundan gelen Çelebileri ve onlara bağlı zümreleri ifade etmektedir. “Alevi” veya “Alevi-Bektaşî” kullanımı ise “Alevi ve Bektaşî” olarak adlandırılan bütün zümreleri kapsamaktadır. Çalışmanın seyri içerisinde bu zümreler tek çatı altında, gerek duyulan yerlerde ise ayrı ayrı ifade edilmiştir. Alıntı metinler içinde bazen açıklama yapmak ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu açıklamalar ise köşeli parantez [açıklama] içinde verilmiştir.

1. İkrar Ne Demektir?

Arapça bir kelime olan “ikrar”, Alevi-Bektaşî yolunda birkaç anlama gelir. Bunlardan biri sözlük, diğeri terim anlamıdır. Kelimenin sözlük anlamına uygun şekilde cins isim olarak ve terim anlamıyla kullanımı Alevi-Bektaşî yazılı kaynaklarında sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Denilebilir ki, eseri günümüze ulaşmış Alevi-Bektaşî erenlerinden ikrar kavramını bir şekilde anlamayanı yok denilecek kadar azdır. Özellikle üzerinde durulan ve vurgulanan ikrar, Alevi-Bektaşî yolunun temel terimlerinden biri olarak kabul edilebilir.

1.1. Sözlük Anlamıyla İkrar

“İkrar” Arapça sözlüklerde, “kabul etme, onaylama” (Tabatabai, 2012a: 477), “söyleme, bir şeyi bildirme, haber verme, yerine getirme, benimseme, onama, kabul, tasdik, hakkı itiraf etmek, karar vermek ve sabit kılmak, mukarrer kılmak” (Yeşilyurt ve Oral, 2012: 31-44) gibi anlamlara gelir. Türkçede de Arapça anlamına uygun şekilde cins isim olarak, “itiraf etme, saklamayıp söyleme, açıkça söyleme; doğrulama, kabul etme, tasdik etme; dil ile söyleme, ifade, beyan” (Komisyon, 2000: 1365) anlamlarını taşır.

Aleviliğin yazılı kaynaklarında “ikrar” kelimesinin sözlük anlamına atıflar bulmak mümkündür. Bu atıflarda özellikle Hz. Muhammed’in hadisleri merkezdedir. *Buyruk-İzmir*’de Hz. Muhammed’in bir hadisi aktarılır ve hakikatin “dil ile ikrar kalp ile tasdik edip inanıp iman getirmek” olduğu belirtilir (Aytekin, 1958: 9). Burada “dil ile ikrar” ifadesinde ikrar kelimesi cins anlamıyla kullanılmıştır. Benzer şekilde *Buyruk-Menakıb-ı Sultan Şeyh Safi* adlı eserde ikrar veren müminlerin üzerine düşen vaciplerden biri “dil ile ikrar”

(Taşğın, 2005: 445) olarak ifade edilir. *Buyruk -Şeyh Safi Buyruğu*'nda "Allah'ı dil ile ikrar eyleyin, gönül ile anın" (Saygı, 1996: 68) diyerek ikrar kelimesinin dil ile tasdik anlamı ön plana çıkarılır. Yemini'nin (16. yüzyıl), Hz. Muhammed'in dilinden söylediği "Resul-i hak dedi etmeyiniz inkâr / Ali'ye hem bana getiriniz ikrar" (Özmen, 1998b: 69) dizelerindeki ikrar getirmek, halk dilinde iman getirmek olarak kalıplaşan şهادet kelimesini anlatır. Kaygusuz Abdal, bir şiirinde ikrar kelimesinin cins isim anlamına atıfta bulunur ve kelimenin "tekrar" anlamına vurgu yapar: "Azâzil'dür [Şeytan] Hakk'a eylemez ikrar / Gerekse söyle ana bunca tekrar" (Şehzâde Alaâddin Gaybî, 2021: 1186).

1.2. Terim Anlamıyla İkrar

"İkrar" kelimesinin, sözlük anlamı dışında Alevi-Bektaşî yolunda bir de terim anlamı vardır. Genelde irfan/tasavvuf yolunda, özelde Alevi-Bektaşî yolunda ikrar terimi özgün bir anlamı karşılar. "İkrar vermek" şeklinde kalıplaşan ifade, söz vermek anlamındadır. Allah'a yaklaşmak için tasavvuf yoluna giren kişinin kendini şeyhe teslim edip ona söz vermesi demektir (Cebecioğlu, 2005: 303; Kaya, 2014: 417). İkrar vermek, Bektaşî-Babaganlıkta "nasip almak" şeklinde de ifadesini bulur. Kuralları belli olan bir törenden geçerek Bektaşî tarikatına girmeye ikrar vermek veya nasip almak denir (Soyyer, 2019: 324). Özetle, ikrar vermek mensup olunacak tarikatın kurallarına uymak, kendi özünü maddi ve manevi olarak eğitmek için söz vermek ve yemin etmektir (Doğan, 2001: 251).

İkrar vermek sadece dille verilen bir sözden ibaret değildir. Gönülden bir bağlılığı ve teslimiyeti de ifade eder. İkrar teriminin sadece dil ile tekrar olmadığı aynı zamanda gönülden, içten bir bağlılık olduğu *Kur'an-ı Kerim*'de geçmektedir. Ayette Allah'ın peygamberlerden "...Size kitap ve hikmet verirsem, sonra size beraberinizdekini doğrulayan bir elçi gelirse, kesin olarak ona iman edeceksiniz ve ona yardımcı olacaksınız" diye söz aldığı, "Bunu ikrar ettiniz ve bu hususta ahdimi aldınız mı?" diye sorduğu, Peygamberlerin ise "İkrar ettik" diyerek söz verdikleri ve Allah'ın da "Öyleyse şahit olun, ben de sizinle birlikte şahit olanlardanım" dediği bildirilmiştir (Al-i İmran/81). Ayetin hitap şekli peygamberler üzerinden onların ümmetlerinden de ikrar alındığını göstermektedir (Tabatabai, 2012a: 477). Hz. Ali'den rivayet edilen bazı buyruklarda, Allah'ın Hz. Adem'den itibaren gönderdiği bütün peygamberlerden ümmetlerine Hz. Muhammed'in gelişini haber vermeleri, onu müjdelemeleri ve tasdik etmeleri için kesin söz (ikrar) aldıkları ifade edilmiştir (Tabatabai, 2012a: 482-483).

Alevi-Bektaşî yolunda tarikata giren talip, Dört Kapı'da (Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat) ilerlemek ve kemale ermek için mürşidinin buyruklarına uyacağına özel bir törenle söz verir. Bu törene "ikrar erkânı", verilen söze "ikrar vermek", şeyhin ikrarı kabul etmesine de "ikrar almak" denir. Kul Veli bir şiirinde Dört Kapı'yı dört duvara benzetir ve dört duvarı kurmak için bir mürşide (kâmile) ikrar verilmesi ve ikrarda durulması gerektiğini söyler: "Varıp bir kâmile yoldaş olmağa / Ahd eyleyip ikrarında durmağa / Dört duvarın binasını kurmağa / Ararım üstadım bulayım deyî" (Yavuz, 2013: 322). İkrar vermeyi, söz vermek olarak açıklayan Kaygusuz Abdal, sözün bir olduğunu ve dönülmemesi gerektiğini pek veciz ifade eder: "Tanrı dahi bir, aşk dahi bir, söz dahi birdir / İkrarı sakın sen i gönül inkâra verme" (Şehzâde Alaâddin Gaybî, 2021: 391). İleride detaylı şekilde açıklanacağı üzere tarikata girişte, mürşide verilen bu ikrarın arka planında Allah'a, Hz. Muhammed'e ve Ehlibeyt'e verilen ikrar yatar. Yani bunlar olmadan mürşide verilen ikrarın bir anlamı olmaz.

Alevi-Bektaşî yolunda ikrar, ahitle yani söz vermekle, sözleşmekle eşitlenmiş bir terimdir. İkrar teriminin geçtiği yerlerde sıklıkla "ahit" terimine de yer verilmiş, bu iki terim aynı anlamda kullanılmıştır. Pir Sultan bir nefesinde "Ahd ile ikrar üstüne / Durur da var durmaz da var" (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 257; Özmen, 1998b: 241) diyerek ahit ile ikrar terimlerini aynı anlamda kullanır. Yani ikrar vermek, aynı zamanda kişinin öz nefsiyle ve mürşidiyle ahitleşmesidir. Yine Pir Sultan, ikrar ile ahit terimlerini yan yana kullandığı bir nefesinde, kişinin ikrarında durmasını ahidine sadık kalması olarak ifade eder: "Dostlar bizden muhabbeti kaldırdı / Hiçbir ikrarında ahdi bulunmaz" (Özmen, 1998b: 221). Kasım Dede (18. yüzyıl) ise ahit ile eşitlediği ikrar terimine çok özel bir anlam yükler. Çünkü ona göre kişi, can verse bile ikrarında durmalıdır. Tarikata da ancak böyle sağlam iradeli kişiler gelmelidir: "Ahd ü ikrar verip ikrarın bozar / Can verip ikrara duranlar gelsin" (Özmen, 1998c: 288). Malatyalı Sadık Baba (ö. 1873) da "ahit" ile "ikrar" kelimelerini yan yana kullanan ariflerdendir: "Bu Sadık, düştüm yar ile / Hem ahd ile ikrar ile" (Özmen, 1998c: 372).

İkrar ve ahidin yanına üçüncü bir terim daha sıklıkla karşımıza çıkar. Bu, Farsça "yemin" anlamına gelen "peyman" kelimesidir. Mesela Seyrani bir nefesinde "ikrar", "ahit" ve "peyman" kelimelerini yan yana kullanır: "Mürşidin Muhammed rehberin Ali / İkrarında ahd ü peymân ol da gel" (Yavuz, 2013: 320). Bu üç kavram Teslim Abdal'ın (17. yüzyıl) bir nefesinde yine yan yana gelmiştir: "Verdiğin ikrara doğru gelirsen / Aht ile peymandan rehber isterler" (Özmen, 1998c: 96). Elest Bezmi'nde verdiği ikrardan dönmemesi

gerektiğini kendi öz nefesine hatırlatan Edip Harabi, ikrar, ahit ve peyman kelimelerini eş anlamlı kullanır: “Böyle sen Bezm-i Ezelde ahd ü peyman eyledin / Ey Harabi dönme zinhar verdiğin ikrardan” (Üçüncü, 2012: 219).

Özetle Alevi-Bektaşî yolunda “tekrarlamak” anlamına gelen “ikrar” kelimesi özel bir içerikle donatılmış, Kur’an-ı Kerim ayetleri ve Ehlibeyt’in buyrukları esas alınarak temel terimlerden biri haline dönüştürülmüştür. Tarikat kapısından girişte belli ritüelleri olan bir törenle bir daha dönmeyeceğine dair verilen söz, ikrar vermek olarak kalıplaşmıştır.

2. İkrarın Özellikleri Nelerdir?

Alevi-Bektaşî yolunda ikrar terimini, birkaç cümleyle açıklamak yeterli değildir. Onu daha iyi kavramak ve kuramsal çerçevesini çizmek için onun sahip olduğu temel özellikleri mercek altına almak gerekir. Yazılı kaynaklarına bakarak Alevi-Bektaşî yolunda ikrar kavramının temel özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür: İlk ikrar Kalu Bela’da (Elest Bezmi) verilmiştir. İkrar Muhammed-Ali’ye ve Ehlibeyt’e verilir. İkrar dünya hayatında mürşide verilir. İkrar verecek kişi kimi özelliklere sahip olmalıdır. İkrar vermek belirli törenlerle olur. İkrar saf olmalıdır. İkrar imanın ispatıdır. Hedefe varmak için ikrarda sabitkadem olmak gerekir. İkrarında duran kimi sırlara sahip olur. İkrarın zıddı inkârdır. İkrardan dönülmez. İkrarından dönen lanetlenir.

2.1. İlk İkrar Kalu Bela’da (Elest Bezmi) Verilmiştir

Alevi-Bektaşî yolunda ikrar kavramının dikkat çeken ilk özelliği, ilk ikrarın Kalu Bela olarak da bilinen Elest Bezmi’nde Allah’a verilmiş olmasıdır. İslami literatürde “mîsâk”, “kâlû belâ”, “ahid”, “belâ ahdi”, “rûz-i elest”, “bezm-i ezel” ve “bezm-i elest” (Yavuz, 1992: 106-108) gibi isimlerle de bilinen Elest Bezmi, kaynağını Araf Suresinin 172 ve 173. ayetlerinden alır. Bu ayetlerde şöyle denilmektedir:

Hani Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden soylarını almış ve “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diyerek onları kendilerine şahit tutmuştu da onlar da, “Evet, şahidiz.” demişlerdi. Kıyamet günü, “Bizim bundan haberimiz yoktu.” demeyesiniz diye (Allah bunu böyle yaptı). Yahut “Vaktiyle atalarımız müşrik olmuşlardı. Biz onlardan sonra gelen nesillerdik. Bizi, eğri yola sapanların yaptıklarından dolayı mı mahvedeceksin?” demeyesiniz diye (Allah bunu böyle yaptı) (Tabatabai, 2012b: 430).

Yukarıda yer verdiğimiz bu iki ayet, Elest Bezmi’nde bütün insanların Allah’ın rabliğine ilişkin ikrarlarını hatırlatmaktadır. Ayette bildirildiğine göre, bütün insanlar kendi iradeleri olan farklı bireyler olarak birbirinden ayrılmış,

bir araya toplanmış, her birine kendi nefsi şahit tutulmuş ve Allah'ın rububiyeti konusunda herkesten ikrar alınmıştır. Bunun nedeni kıyamet gününde herhangi bir bahane ileri sürmemeleri içindir. İnsan, Elest Bezmi'nde Allah'a bir söz vermiştir ve Allah da bu sözün gereğini insandan isteyecektir (Tabatabai, 2012b: 430-454).

Elest Bezmi'nde verilen ikrarla ilgili Aleviliğin yazılı kaynaklarında çok sayıda kayıt bulunmaktadır. Çünkü Alevilik başta "ikrar" olmak üzere, "yol", "erkân", "sır" gibi birçok temel kavramını Elest Bezmi üzerine bina etmiştir. Elest Bezmi'nde yol ve erkân kurulmuş, ikrar verilmiş ve sır söylenmiştir.

Diyarbakırlı Ahu Baba (17. yüzyıl), "İkrar verdim dönmem Elest Bezmi'nden / Verdiğim ikrarı imandan aldım" (Ergun, 1960b: 31)¹ diyerek Elest Bezmi'nde verdiği ikrara kendi öz nefsi üzerinden atıfta bulunur. Esat Baba (ö. 1826) ikrar ile imanın nereden geldiğini açıkladığı bir nefesinde, "İkrar ile imandan haber sorarsan / İkrar iman Kalu Beli'den gelir" (Özmen, 1998d: 296) diyerek ikrarın kökenini Kalu Bela yani Elest Bezmi olarak gösterir. Genc Abdal (19. yüzyıl), "Elestü Bezm'inde ikrare geldim / Men imanım kalb evinde gizledim" (Oytan, 1956: 29) mısralarıyla Elest Bezmi'nde verdiği ikrarı hem dille hem de gönülle verdiğini ifade eder. Doğal olarak ikrarı sadece sözlük anlamıyla değil, terim anlamıyla kullanır.

Kalu Bela'da verilen ikrarın kadim ve ezel olduğu Alevi-Bektaşî arifleri tarafından sıklıkla dile getirilmiştir. Pir Sultan, "Düzel Pir Sultan'ım katara düzel / Biz de ikrar verdik kadim ü ezel" (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 136) diyerek Elest Bezmi'nde verilen ilk ikrarın kadim ve ezel olduğunu vurgulamıştır. Kendisi kadim ve ezel olan bu ikrarı vermiş, dünya hayatında da bu ikrarında sebat etmiştir. Usuli (16. yüzyıl), Elest Bezmi'nde verilen ikrarın ezeli olduğunu vurgulayan bir diğer şairdir: "İkrar ü aşkımız çün ezeldir / Müminin ikrarı Kalu Beli'dir" (Demir, 2016: 727).

Kul Hüseyin (16. yüzyıl) de ikrarını ezelden yani Elest Bezmi'nde verdiğini ilan eden arifler arasındadır: "Ta ezelden ahd-ü ikrar güderken / Serмест olup aşkın meyın tadarken" (Özmen, 1998b: 338). Kul Himmet (16. yüzyıl), "Ta Kalu Bela'dan sevdik seviştik / Bizimle ezeli yardı mahabbet / Üstad mezarında ikrar konuştuk / Mümine kadim ikrardır mahabbet" (Özmen, 1998b: 301) diyerek ikrarın kadim ve ezeli olduğunu ve bunun Elest Bezmi'nden beri sürdüğünü söylemektedir. Bolulu Âşık Dertli (1772-1845) ise "Hitab-ı Elest'de Bezm-i Ezel'de / Sadakatle ikrar verenlerdeniz" (Özmen,

¹ Aynı nefes Hatayi'ye de nispet edilmiştir. Bk. (Ergun, 1961: 57).

1998c: 360) dizeleriyle Elest Bezmi'nde verilen ikrarı sadakat motifiyle ön plana çıkarmaktadır.

2.2. İkrar Muhammed-Ali'ye ve Ehlibeyt'e Verilir

Alevi-Bektaşî yolunda ikrar, Allah'tan sonra Hz. Muhammed ile Hz. Ali'ye verilir. Metinlerden anlaşıldığı kadarıyla Aleviler ve Bektaşîler tarafından, Hz. Muhammed ile Hz. Ali'ye Elest Bezmi'nde ikrar verilmiştir. Dünya yaşamında ise bu ikrarda durulmuş, ikrarında sabitkadem olanlar menzile ulaşmıştır.

Elest Bezmi'nde ikrar önce Allah'a verilmiş, daha sonra herkes yaşayacağı zamana ve mekâna göre resullere, nebilere ve vasilere itaat bildirmiştir. Hz. Ali'den ulaşan kimi buyruklara göre, Elest Bezmi'nde Allah önce resulleri, sonra nebilerle vasileri belirlemiş ve insanlara onlara itaat etmelerini emretmiştir. Bütün insanlar bu emre itaat ederek söz vermiştir (Tabatabai, 2012b: 455). Bu bağlamda Aleviler de daha Elest Bezmi'nde resul olarak Hz. Muhammed'e, vasi olarak Hz. Ali özelinde On İki İmam'a ikrar vermiştir. *Buyruk-Menakıb-ı Sultan Şeyh Safi* adlı eserde, Hz. Ali'nin yukarıda yer verdiğimiz buyruğuna uygun olarak, Elest Bezmi'nden ikrar vererek mümin olan kişilerin, bu dünyada Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin yolundan gittiği söylenir (Taşğın, 2005: 444-445). *Buyruk-Şeyh Safi Buyruğu*'nda On Yedi Kemerbest'in Elest Bezmi'nde Allah'a ikrar verdiği, bu dünyada ise Hz. Muhammed'e ve onun evlatlarına "ahdü ikrar ve biat" kıldıkları ifade edilir (Saygı, 1996: 56).

Şah Hatayi (16. yüzyıl), Elest Bezmi'nde verdiği ikrarın hem Allah'a, hem Hz. Muhammed'e hem de Hz. Ali'ye olduğunu şu dizelerle dile getirir: "Şah Hatayi'm Hak-Muhammed-Ali'dir / Ta ikrarım vardır Kalu Bela'dan" (Yavuz, 2013: 178).² Noksani (18. yüzyıl), Hz. Muhammed'in aşkına yandığını ve Hz. Ali'nin yolunda Kalu Bela'dan can baştan geçtiğini söylemektedir: "Bir gerçek yüzünden bu derde düştüm / Muhammed aşkına yandım tutuştum / Ali'nin yolunda can baştan geçtim / İkrarımız Kalu-Beli'den meğer" (Özmen, 1998c: 239). Malatyalı Sadık Baba (ö. 1873) da, "Seyranımız Muhammed'den Ali'den / Kadim ikrarımız Kalu Beli'den" (Özmen, 1998c: 372) diyerek Hz. Muhammed ile Hz. Ali'ye verilen ikrarın kadim olduğunu ve bu ikrarın Elest Bezmi'nde verildiğini söyler. Pir Sultan'ın (16. yüzyıl), "Biatımız aldık biz de uludan / Mürvet kimden kaldı Hazret' Ali'den / Bizim ikrarımız Kalu Beli'den / Eldedir etekte bu ellerimiz" (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 135) dizeleri, Elest Bezmi'nde Hz. Ali'ye verdiği ikrarı hatırlatır. Bu inancı Münire Bacı

² Benzer bir şiir Pir Sultan'a isnat edilmiştir. Bk. (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 239).

(18-19. yüzyıl), “İkrarım Kalu Beli'den / Sultanım ulu Ali'dir” (Ergun, 1960b: 183; Özmen, 1998c: 303) dizeleriyle dile getirmiştir. İhlasi Baba (19. yüzyıl) da Münire Bacı ile benzer duygular içindedir: “İhlasi ümidin kesmez Ali'den / İkrar bendesidir Kalu Beli'den” (Demir, 2016: 327).

Kalu Bela yani Elest Bezmi vurgusu olmadan Hz. Muhammed, Hz. Ali, Ehlibeyt ve On İki İmam'a ikrar verildiği de Alevi-Bektaşî arifleri tarafından dile getirilmiştir. Böylece Elest Bezmi'nde verilen ikrarın, dünya hayatında da devam ettiği ifade edilmiştir.

Alevi-Bektaşî yolunda aynı nurdan yaratıldıklarına inanılan Hz. Muhammed ile Hz. Ali, sıklıkla Muhammed-Ali şeklinde ifade edilmiştir. *Buyruk-İzmir*'de ikrar veren herkesin (musahipler, pirlar, halifeler, talipler) ikrarını Muhammed-Ali yoluna verdiği söylenir (Aytekin, 1958: 32). *Buyruk-Bisati*'de pirların arif olduğu ve Muhammed Ali'ye ikrar verdiği ifade edilir (Bisati, 2013: 28). Şahiya (16. yüzyıl), bir nefesinde özü darda, yüzü yerde Muhammed-Ali'ye ikrar verdiğini söyleyerek tarikat kapısında verilen ikrara atıf yapar: “Özüm dârda yüzüm yerde durmuşum / Muhammed Ali'ye ikrar vermişim” (Burcuoğlu ve Özay, 1952: 26). Genc Abdal (19. yüzyıl), “Muhammed Ali'ye ikrar verdinse / Gördüğün ört, görmediğin söyleme” (Oytan, 1956a: 78) dizeleriyle Muhammed-Ali'ye ikrar veren kişilerde bulunması gereken birtakım ahlaki hasletleri ifade etmiştir. Kalbi de, “Muhammed Ali'ye vermişiz ikrar” (Yavuz, 2013: 304) diyerek Hz. Muhammed ile Hz. Ali'ye ikrar verdiğini söyler.

Tarikat kapısından girişte ikrar edilirken Hz. Muhammed'in mürşit, Hz. Ali'nin rehber olduğuna özellikle vurgu yapılır. *Erkânâme-Arnavutluk*'ta “Hak deyip bel bağladım ikrar verip erenlere / Mürşidim oldu Muhammed rehberimdir Murtaza” (Yalçın ve Yılmaz, 2003: 32) diyerek Hz. Muhammed'in mürşit, Hz. Ali'nin ise rehber konumunda olduğu ifade edilir. Esasen bu ifade, Babagan Bektaşîliğinin ikrar erkânında rehberin söylediği ve mürşidin talibe telkin ettiği temel bir ifadedir.

Bazı arifler ise ikrar vermeyi Hz. Ali'yle anmışlardır. Mesela Şah İsmail Hatayi (16. yüzyıl) ise Hz. Ali'nin hem dillere hem de gönüllere ikrar olduğunu söyleyerek, ikrarın iki yönüne vurgu yapar: “Evvel ü âhırda sensin dînini şerh eyleyen / Dillere gönüllere ikrârın sen yâ Ali” (Ergun, 1961: 150). Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nın meşhur postnişini ve Hasreti mahlasıyla nefesler söyleyen Hamdullah Çelebi (1767-1836), “Hasireti'm ikrar iman Ali'ye” (Özmen, 1998c: 204) mısraıyla Hz. Ali'ye ikrarını dile getirir. Noksani (18. yüzyıl), “İkrar verdik Şah-ı Merdan'a geldik” (Özmen, 1998c: 249) diyerek

Şah-ı Merdan lakabı üzerinden Hz. Ali'ye ikrarını ifade eder. Genc Abdal (19. yüzyıl) da benzer bir dizeyle Hz. Ali'ye verdiği ikrarını açıklar: “İkrarımız Şah-ı Merdan Ali'dir” (Ergun, 1961: 83).

İkrarın Ehlibeyt'e ve Al-i Resul'e verileceği yönündeki ifadeler bazı ariflerin nefeslerinde yer almıştır. Mesela İsmail (18. yüzyıl), arif olanların Ehlibeyt'e ikrar vermesi gerektiğini “Arif Ehlibeyt'e ikrar yetirdi” (Özmen, 1998c: 331) dizesiyle ifade eder. Kamiya (18-19. yüzyıl) ise ikrar vermeyi Ehlibeyt merkezli olarak pek veciz olarak açıklar: “Âl-i Resul'edir itikadımız / Çârdeh masuma istinâdımız / Ehl-i Beyt'e muhkem itimâdımız / Kâmiyâ İkrâr ü İmânımız var” (Yavuz, 2013: 357).

Aleviliğin yazılı kaynaklarında ikrarın On İki İmam'a verildiği de kayda geçmiştir. *Buyruk-Menâkıb-ı Şeyh Safi*'de (Taşğın, 2012: 117) ve *Buyruk-Menâkıb-ı Evliya*'da (Yıldırım, 2020: 333) sabah duasının ve namazının anlatıldığı kısımda On İki İmam'a ikrar edilmesi ve mürşide iradet getirilmesi istenir. Kul Hasan (17. yüzyıl), On İki İmam'dan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e, (Ergun, 1960b: 76; Ergun, 1961: 123), Teslim Abdal (17. yüzyıl) İmam Zeynel'Âbidin, İmam Muhammed Bâkır ve İmam Câfer Sâdık'a (Yavuz, 2013: 291), Turabi (19. yüzyıl) (Oytan, 1956a: 63), ve Seher Abdal (16. yüzyıl) (Yavuz, 2013: 266), İmam Muhammed Bâkır'a, Seyrani (19. yüzyıl), İmam Cafer Sâdık'a (Yavuz, 2013: 322), Resmiya (19. yüzyıl), İmam Muhammed Takî ve İmam Ali Nakî'ye (Yavuz, 2013: 343) ikrar verdiklerini açıkça ifade etmişlerdir. Görünen o ki ikrar, sadece ikrar erkânında verilen bir sözden ibaret değildir. Zaman zaman dile getirilmeli, tekrar edilmeli ve kişi kendi nefesine ikrarını anımsatmalıdır.

2.3. İkrar Dünya Hayatında Mürşide Verilir

Alevi-Bektaşî yolunda ikrar Allah'tan sonra Hz. Muhammed ile Hz. Ali'ye verilir. Metinlerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Muhammed ile Hz. Ali'ye verilen ikrar Elest Bezmi'nde olmuştur. Dünya yaşamında ise bu ikrarda durulmuş, ikrarında sabitkadem olanlar menzile ulaşmıştır.

Kişi, dünya hayatında tarikat kapısına girdiğinde ikrarını mürşide verir. Bu kişi Dört Kapı'sı tamam olan bir mürşit olmalıdır. İnsan-ı kâmil olmayan, kendi özünde Hakk'ı bulmayan kişi, mürşitlik yapamaz. Kaygusuz Abdal (14. yüzyıl) ilahi aşk yolunda ilerlemek isteyenlere üç şeyi şart koşar: mürşid-i kâmil, ikrâr-ı sâdik, kâbiliyyet-i latîf (Şehzâde Alaâddin Gaybî, 2021: 1061). İlhami (? yüzyıl), “Tarikat pirine ikrar vereli / Erenler cümleden âlâ göründü” (Oytan, 1956a: 121) diyerek tarikat kapısında ikrarın pire yani mürşide verildiğini söyler. Matlubi (19. yüzyıl?), Bektaşîleri anlattığı bir nefesinde “İkrar

verdin bir pire / Dil salmayız her yere / Bendeyiz ulu ere / Biz Bektaşî gülleri-
yiz” (Oytan, 1956b: 112) diyerek Bektaşîlerin tarikata girişte ikrarını pire ver-
diğini Hacı Bektaş Veli özelinde anlatır. Ancak bu pir yani mürşit, birtakım
özelliklere sahip olmalıdır: “Pirimiz uludan ulu / Ol kurdu erkânı, yolu / Mu-
hammed Ali’nin kulu / Biz Bektaşî gülleri-yiz” (Oytan, 1956b: 112). Bu özellik-
lerden en dikkat çeken “Muhammed Ali’nin kulu” olmasıdır. Çünkü pir veya
mürşit ikrarı kendi adına değil Muhammed Ali adına almaktadır. Nitekim
mürşit ikrar alırken talibe kimi nasihatlerde bulunur ve şu soruları sorar:
“Erenler meydanında, pir huzurunda, mürşidine teslim-i rizada oldun mu?
Yalan söyleme. Haram yeme. Zina ve livata etme. Elinle koymadığın şeyi
alma. Gözünle her gördüğünü söyleme. Bildiğini bilme. İşittiğini söyleme.
Gelme gelme. Dönme, dönme. Gelenin başı, dönenin malı. Böylece (Allah,
Muhammed, Ali) On İki İmam, Hanedan-ı Ehlibeyt’e iman ü ikrar ettin mi?”
(Oytan, 1956a: 179).

İkrar verilecek mürşidin özellikleri arasında Dört Kapı’yı tamamlaması,
insan-ı kâmil olması, bir mürşitten el/icazet alması şarttır. Alevi-Kızılbaş
toplulukları ile Bektaşî-Çelebiler ikrar verilecek mürşidin Evlad-ı Resul yani
Hz. Hüseyin üzerinden Hz. Muhammed’in soyundan gelmesini zaruri gör-
müştür. Hatta başta *Buyruk* metinleri olmak üzere birçok yerde Evlad-ı Resul
olmayanların mürşitlik yapmasına ve yola talip olanların bu gibi kişileri
mürşit edinmesine şiddetle muhalefet edilmiştir. Mesela *Buyruk-İzmir* nü-
hasında Evlad-ı Resul olmayanların mürşitlik yapması ve ikrar alması çok
sert ifadelerle eleştirilmiştir (Aytekin, 1958: 13). Bektaşî-Babaganlar ise
mürşit olmak için Evlad-ı Resul olmayı şart görmezler. Onlara göre Dört Ka-
pı’yı tamamlayan, insan-ı kâmil olan ve bir mürşitten el/icazet alan herkes
ikrar alabilir.

2.4. İkrar Verecek Kişi Kimi Özelliklere Sahip Olmalıdır

Alevi-Bektaşî yolunda her kişiden ikrar alınmaz, er kişiden ikrar alınır.
Doğal olarak ikrar verecek kişilerin bazı sıfatlara sahip olması beklenir. İkrar
verip tarikat kapısından girmek isteyen taliplilerin öncelikle şeriatının ta-
mam olması gerekir. Yani şeriat kapısında öngörülen hususları yerine getir-
mesi ve bu hususlarda süreklilik sağlaması lazımdır. Çünkü şeriatı tamam
olmayan kişi tarikata kabul edilmez (Özdemir, 2020a: 260-261). Şeriatını
tamamladıktan sonra da kişi tarikata hemen alınmaz; biraz bekletilir, takip
edilir, tanınmaya çalışılır. Eğer uygun görülürse ancak bundan sonra tarikat
kapısına kabul edilir. Esasen Alevi-Bektaşî yolu, herkesi tarikata çağırmaz,
bu anlamda yayılmacı amaçlar gütmeyiz. O nedenle tarikat kapısından alı-
nacıklar önce bekletilir. Zaman içinde uyum sağlayıp sağlamayacağına

bakılır, daha sonra uygun görülürse kabul edilir. Tarikata girmek için talip olanlara, “Gelme gelme, dönme dönme. Gelenin malı, dönenin canı” (Topuzkanamış, 2010: 431). “Bu yol ateşten gömlek, demirden leblebi, kılıçtan keskin köprüdür” (Oytan, 1956a: 174) diye sert ve keskin uyarılarda bulunulur.

Şeriatını tamamlayan kişi cahil olmaz. İnancıyla ve imanıyla ilgili asgari bilgiye sahiptir. Zaten şeriat kapısının makamlarından biri de “ilim öğrenmektir” (Özdemir, 2020b: 721). Malatyalı Sadık Baba, “Cahil ikrar verir ah-dinde durmaz” (Özmen, 1998c: 407) diyerek cahil kişiden ikrar alınmayacağını çünkü cahil kişinin ikrarında durmayacağını söyler. Yani ikrar veren kişi, yaptığı işle, düştüğü yolla ilgili bilgiye sahip olmalıdır. Bu da ancak tahkiki imanla mümkün olabilir. İmanını araştırarak ve öğrenerek gönüllerine nakşedenler, tahkiki imana sahip kişilerdir (Özdemir, 2021: 10). Pir Sultan (16. yüzyıl), “Tahkik derviş ikrarından döner mi?” (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 105) diyerek tahkiki imana sahip olanların verdiği ikrardan dönmeyeceğini söyler. O nedenle ikrar verecek kişinin imanı tahkiki olmalıdır.

Sadece bilmek yetmez, tarikat kapısına alınacak talip bir takım ahlaki özelliklerle de donanmış olmalıdır. Mürşidin ikrarda verdiği nasihatler, bu ahlaki özelliklerin bir kısmını ifade etmektedir:

Yalan söyleme. Haram yeme. Gıybet etme, arkadan dedi-kodu yapma. Şehvetperest olma. Eline-diline-beline sahip ol. Kin ve kibir tutma. Kimseye haset etme. Garaz, buğuz, inat etme. Gördüğünü ört, görmediğini söyleme. Elinle koymadığını alma. Elinin ermediği yere el uzatma. Sözüünün geçmediği yere söz söyleme. İbretle bak, hilm (yumuşaklık) ile söyle. Küçüğüne izzet, büyüğüne hürmet ve hizmet eyle. On İki İmam, On Dört Masum'u bir nur bil. Bunları hak olarak tanı. Her yerde ve kendi özünde Hakk'ı hazır bil. Erenlerin sırlarına eriş. Gerçek mürşit Muhammed Mustafa'yı, gerçek rehber Ali el-Murteza'yı bil. Özünü bu yolda böylece tut (Yaman, 2001: 296).³

2.5. İkrar Vermek Belirli Törenlerle Olur

Alevi-Bektaşî yolunda ikrar vermek, sadece söz vermekten ibaret değildir. Belli ritüellerle yerine getirilen bir töreni de kapsar. Babagan Bektaşîliğinde ayn'ül cem veya ikrar erkânı (Noyan, 2002), Bektaşî-Çelebilerle Kızılbaş-Alevilikte ise musahiplik cemi veya erkânı adı verilen bu tören, kişinin

³ Benzer ifadelerin yer aldığı bir erkânâme için bk. (Bal, 2009: 323-324).

tarikât kapısından girişini ifade eder. Çelebi-Bektaşî topluluklarıyla Kızılbaş-Alevî topluluklarından bazılarında kişiler doğuştan itibaren yol içinde sayıldıklarından ayrıca bir ikrar erkânı kurulmaz. Sadece 10-12 yaşına gelen çocuklar aileleriyle birlikte bağlı oldukları ocağın dedesine giderek dua alırlar ve böylece yola girerler (Dedekargınoğlu, 2016: 94-95). Sonradan Alevî veya Bektaşî olanlar için ayrıca ikrar erkânı kurulur, Alevî anne-babadan gelenler ise musahiplik erkânında ikrar verir (Ulusoy, 1986: 261). Kızılbaş-Alevî topluluklarından bir kısmında evlenmeyen veya musahibi olmayan kişiler için ayrıca ikrar erkânı kurulur.

Kızılbaş-Alevî topluluklarında yapılan musahiplik erkânıyla Elest Bezmi'nde verilen ikrar, erenler meydanında yenilenir (Yaman, 2001: 14-15; Dedekargınoğlu, 2016: 95). Yani musahiplik erkânı da aslında bir ikrar erkânıdır. Musahiplik, yola ve erkâna girip irşat olmak için evli olan iki çiftin mürşit huzurunda ikrar vererek özel bir törenle yol kardeşi olmalarına denir (Tur, 2012: 639).⁴ Mürşidin huzurunda musahip olan canlar, hayat boyunca devam edecek olan yol kardeşliği/yoldaşlık için birbirine ikrar verirler. Ahret kardeşi olurlar. Musahip olmadan önce, olurken ve olduktan sonra kişilerin uyması gereken özel kurallar vardır ve ikrar veren kişilerin bu kurallara sıkı sıkıya uyması beklenir (Dedekargınoğlu, 2016: 91-112). Musahiplikte verilen ikrar önce Allah'a, sonra Hz. Muhammed'e, Ehlibeyt'e, mürşide ve nihayet musahiplere verilir. Böylece insanın ilahi ve dünyevi ilişkileri düzene girer ve tam doğruluk içinde bir yaşam hedeflenir.

Babagan Bektaşiliğinde ise, ikrar verecek kişinin evli olma şartı aranmaz. Tarikata girmek isteyen ve kabul edilen kişi rehberinin gözetiminde birtakım hazırlıklar yapar ve daha sonra mürşidin bulunduğu meydana gelerek belli kurallara göre ikrar verir (Noyan, 2002; Teber, 2008: 97). İkrar erkânında Caferî fihhına göre abdest alınıp iki rekât namaz kılınır (Noyan, 2012). "Abdesti alınmış namazı kılınmış" ifadesi, özel olarak ikrar erkânında alınan abdesti ve kılınan namazı yani ikrar vermeyi ifade eder.

2.6. İkrar Saf Olmalıdır

Alevî-Bektaşî erenleri ikrarın saf olması konusunda özellikle ısrarcı olmuşlardır. İkrarın saf olması demek, sadece dille değil kalple, gönülle ve içtenlikle ikrar yani söz verilmesi anlamına gelir. Kaygusuz Abdal (14. yüzyıl), "Hemân ikrârını sâf eyliye sâf / Hakk'a teslîm ola eylemiye lâf" (Şehzâde Alaâddin Gaybî, 2021: 1090) mısralarıyla ikrarın kalple yani gö-

⁴ Kızılbaş-Alevî topluluklarındaki musahiplik erkânı için ayrıca bk. (Yaman, 2001: 243-247; Tur, 2012: 639-666).

nülnden verilmesi gerektiğini ifade eder. Şah İsmail Hatayı (16. yüzyıl) ise Hz. Ali'nin hem dillere hem de gönüllere ikrar olduğunu söyleyerek, ikrarın iki yönüne yani saf ikrara vurgu yapar: “Evvel ü âhırda sensin dînini şerh eyleyen / Dillere gönüllere ikrârsın sen yâ Ali” (Ergun, 1961: 150).

Kızılbaş-Alevi topluluklarının kolektif belleğini ifade eden metinlerden *Buyruk-Menakıb-ı Evliya*'da “Bir kişinin ikrarı saf ve itikadı dürüst olmasa, ol kişinin imanı dahi dürüst olmaz” (Yıldırım, 2020: 329) denilerek ikrarın saf olmasıyla iman ve itikadın dürüst olması arasında bağlantı kurulur. Kişi, hem kendisine hem de diğer yoldaşlarına karşı dürüst olmalıdır. *Buyruk-Menâkıb-ı Şeyh Safî*'de (Taşğın, 2012: 122) ve *Buyruk-Menakıb-ı Evliya*'da (Yıldırım, 2020: 336) bildirildiğine göre bir talip, başka bir talibe içten bir muhabbet göstermezse, lokmasını yol kardeşinden saklarsa saf imana eremez. İkrarı saf olmayan yani dili ile ikrar verip gönlü ile ikrar vermeyen, davranışlarında bu özellikleri göstermeyen kişiler münafık sınıfına girer. Münafıklar ikiyüzlü, iki dinli, iki gönüllü olur (Taşğın, 2012: 126; Yıldırım, 2020: 340). Yine *Buyruk-Menakıb-ı Evliya*'da ikrarın saf olması, el ve gönül vermek şeklinde izah edilir. El verip gönül vermeyenler münafık olarak adlandırılır (Yıldırım, 2020: 345). *Buyruk-Şeyh Safî Buyruğu*'nda mürebbisine ve musahibine el verip gönül vermeyenlerin sözünün de, özünün de doğru olmadığı, ikrarının saf olmadığı ifade edilir. Böyle kişiler münafıktır ve bu kişilerin yüzü karadır (Saygı, 1996: 56). *Buyruk-Şeyh Safî Buyruğu*'nda yapılan münafık tanımı da benzer şekildedir. Münafık, evliyaya diliyle ikrar iman getirip canı gönülünden inanmayan kişidir ve böyle bir kişi kâfirden daha sakıncalıdır (Saygı, 1996: 26). Yine *Buyruk-Şeyh Safî Buyruğu*'nda ikrarında durmayarak Hak-Muhammed-Ali yolundan dönenlerin münkir ve münafık olacağı ifade edilir (Saygı, 1996: 56).

Erkânâme-Arnavutluk'ta, ikrarların saf, imanların has, erkânların tamam, meydanların pak, hizmetlerin makbul olması için dua edilir (Yalçın ve Yılmaz, 2003: 44). *Erkânâme-Şeyh Baba Cafer-i Sadık*'da ikrar erkânında müridin talibe verdiği nasihatlerden biri de ikrarını saf eylemesi olarak ön plana çıkar (Gümüşoğlu ve Yıldırım, 2006: 71). Özetle, ikrarın saf olması sadece dille değil, samimi ve içten bir inanişle, bu inanişin gereklerini yerine getirerek kendini gösterir. İçtenliği olmayan ve davranışlara yansımayan ikrar, saf değildir ve saf olmayan ikrarın bir değeri yoktur.

2.7. İkrar İmanın İspatıdır

Alevi-Bektaşî arifleri, ikrar ile iman terimlerini zaman zaman yan yana kullanmıştır. Metinlerden anlaşıldığına göre iman etmenin ön koşulu ikrar

vermektir. İkrarı olmayanın imanı da olmaz. Esasen Müslümanlıkla yani İslam olmakla müminlik yani iman sahibi olmak farklı kategorilerdir. Ayetlerden, Hz. Muhammed ve Ehlibeyt'ten ulaşan buyruklara göre İslam olmak dille ikrarı, mümin olmak gönülle ikrarı esas alır (Özdemir, 2021: 86-88). O nedenle ikrar veren ve ikrarının gereklerini yerine getiren kişi, Müslümanlıktan daha üst bir kategori olan müminlik mertebesine ulaşır. Yani ikrar veren, iman alır. Kul Himmet (16. yüzyıl), “Biz de beli dedik nice uluya / İman aldık ikrar verdik veliye / Necef deryasında İmam Ali'ye / Bu deryaya yüzler sürdün mü turnam” (Özmen, 1998b: 328) dizelerinde ikrar verenin iman aldığını söyler. Pinhan Abdal (? yüzyıl) da bir nefesinde “İkrar verip iman aldığım zaman / Kemend ile bağladığın beli bul” (Özmen, 1998e: 702) diyerek ikrar verenin iman aldığına vurgu yapar. Esasen Alevi ve Bektaşilerin kendilerini Müslümanlıktan daha çok müminlikle ifade etmesi, tarikat kapısında gönülden verilen ikrarla ilgilidir.

Kaygusuz Abdal (14. yüzyıl), “İmânın aslı ikrârdur” (Şehzâde Alaâddin Gaybî, 2021: 1069) diyerek iman sürecinin ikrarla başladığını söyler. Pir Sultan (16. yüzyıl), “İkrar nerde ise iman ordadır” mısrasıyla ikrar-iman ilişkisine dikkat çeker (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 263). Caferoğlu (17. yüzyıl) bir nefesinde, “İkrarsızda iman olmaz / Nutkunun eridir insan” (Ergun, 1960b: 33) diyerek ikrarı imanın ön şartı sayar. Hasreti mahlasıyla nefesler söyleyen Hamdullah Çelebi (1767-1836), “İkrar olmayanda iman mı vardır?” (Özmen, 1998c: 204) diye sorar. Çünkü iman ancak ikrarla mümkündür. *Buyruk-Bisatî*'de Hz. Muhammed'in “İkrar imandandır” hadisine atıfta bulunarak ikrarı olmayanın imanının olmayacağı söylenir (Bisati, 2013: 32).

Hatayi (16. yüzyıl) iman ve ikrar kavramlarını yan yana kullandığı bir nefesinde tarikat kapısına atıfta bulunur: “Tuttuğumuz iman ikrar kapısı / Bir pirin eteğin tuttum ezelden” (Ergun, 1961: 63; Özmen, 1998b: 157). Şah Hatayi (16. yüzyıl), bir nefesinde “Kapudan çıkınca köşe gözetme / İçin karartıp da dışın düzetme / Şah Hatayi ötesini uzatma / Mümin isen bir ikrarda durarsen” (Ergun, 1961: 64; Özmen, 1998b: 155) diyerek ancak müminlerin ikrarında durduğunu söyler. Kalbi (18. yüzyıl) bir yerde “Ehl-i iman olan güder ikrarın / İkrarından dönmez bilir pazarın” (Ergun, 1960b: 153) dizeleriyle ikrarını güden yani ikrarında sabitkadem olanların iman sahibi olduğunu söyler.

Pir Sultan Abdal (16. yüzyıl), müminlerin kalbinde şek ve şüphe olmadığını gözlerde duman olmasına benzeterek, bunun ikrarla mümkün olacağını söyler: “Eğer ikrar ile yoldan gidersen / Müminin gözünde duman gerekmez / Hak için sil süpür gönlün evini / Yükün gevher eyle saman gerekmez”

(Özmen, 1998b: 225). Seyrani (19. yüzyıl), ikrar veren kişinin müşşidinin emrine itaat etmesi ve haram-helal sınırlarına uyması gerektiğine dikkat çeker: “Verdiğin ikrara dururum dersin / Müşşidin emrine itaat eyle / Haram, helal demez bulduğun yersen / Müminlik davasının feragat eyle” (Oytan, 1956b: 111). *Buyruk-Menakıb-ı Evliya*’da iman sahiplerinin yani müminlerin birçok nişanesi sayılır. Bunların ilki ikrarında dürüst olmasıdır. Yani sadece dille değil gönülle de ikrar vermesidir.⁵ *Buyruk-Menâkıb-ı Şeyh Safi*’de bir kişinin iman sahibi olması, “ikrarı sadık ve itikadı dürüst” olmasına bağlanır (Taşğın, 2012: 113). *Buyruk-Şeyh Safi Buyruğu*’nda ikrar, iki farklı eylemin birliğini ifade eder. Bunlar dil ile söylemek ve gönül ile tasdik etmektir (Saygı, 1996: 56). Yani iman, ikrarı da içine alan bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Özetle, iman süreci ikrar vermekle başlar, bu bakımdan ikrar imanın temelidir. İkrar olmadan iman olmaz. İkrarında sabitkadem olan kişi, iman sahibi olur ve mümin sıfatını elde eder. Böylece ikrarın olduğu yerde iman, iman olduğu yerde ikrar olur.

2.8. Hedefe Varmak İçin İkrarda Sabitkadem Olmak Gerekir

Alevi-Bektaşî yolunda ikrar veren ve manevi makamları talep eden talip, sabretmeli ve ikrarında sabitkadem olmalıdır. Çünkü bu menzillere varmak meşakkatlidir ve kısa sürede buralara ulaşmak mümkün değildir. O nedenle kişi ikrarında durmalı ve hedeflerinden asla vazgeçmemelidir. Kul Mustafa (17. yüzyıl), “Deli gönül şu ağıyardan farırsa / İkrar verip ikrarında durursa / Eğer senin meylin Hakk’a varırsa / Çağırınca yetişir çare ne minnet” (Ergun, 1960b: 85) diyerek ikrarında duranların Hakk’a varacağını söyler. Yetimi (16. yüzyıl), Bektaşîleri anlattığı bir şiirinde Bektaşîlerin ahdinde ve ikrarında sabitkadem olduğuna vurgu yapar. Çünkü onların Hz. Ali’si ve Hacı Bektaş Veli’si vardır: “Ahdine sabitkadem ikrarı var Bektaşî’nin / Hayder-i Şir-i Huda Kerrar-ı var Bektaşî’nin / Hacı Bektaş-ı Veli Hünkârı var Bektaşî’nin” (Özmen, 1998b: 519). Hasreti (1767-1836) ise, sözü alanlar için

⁵ Müminlerin özellikleri şöyle sıralanmıştır: 1. İkrarında dürüst olur. Yani sadece sözle değil gönülden ikrar verir ve davranışlarıyla bunu gösterir. 2. Doğru hareket eder ve doğru konuşur. Yani yalan konuşmaz ve gıybet yapmaz. Dost gönlünü ağrıtmaz. 3. Ehli hal olur, ehli kal olmaz. Yani olgunluğunu ve dürüstlüğünü sözle değil, davranışlarıyla gösterir. 4. Dili ve hareketleri temiz olur, ağızından boş söz çıkmaz. 5. Boş ve kötü sözlere, başkalarının fısıltıyla konuştuklarına kulak kabartmaz. 6. Gözüyle gördüğünü eteğiyle örter. 7. Eliyle koymadığını almaz. 8. Kimseye zarar vermez. Kendi için istediğini herkes için ister. 9. Allah’tan korkar, kuldan utanır. 10. Bütün yaratılmışlara aynı gözle bakar. 11. Hırslı halimi nefsi selimdir. 11. Elinden gelen işi yapar. 12. Halktan gelen cefalara sabreder. 14) Allah’tan gelen belaları ganimet bilir. Daima şükür halinde olur. 13. Kimseye şikâyet yüzünü göstermez. 14. Asla vesveseye kapılmaz. 15. Allah’ın anmaktan gafil olmaz. Bk. (Yıldırım, 2020: 461-462).

söyler. Ona göre ikrar verip iman ikrar kapısını bulanlar ve ikrarında sabitkadem olanlar Hakk'ın cemalini görenlerdir: “Hasreti'm benim sözüm alana / Yakın olma küfür ile yalana / İman ikrar kapısını bulana / İkrarında sabitkadem ol da gör” (Özmen, 1998c: 209). Derviş Mehemed (17. yüzyıl) de, ikrarda sebat edilmesini isteyenler arasındadır. Çünkü ona göre, “İkrar ehli olan ikrarın bulur / Ali'yi sevenler çığıra gelir” (Ergun, 1960b: 46). Edip Harabi, kendi nefesine nasihatle bulunarak ikrarında sabitkadem olmasını söyler: “Ey Harabi verdiğin ikrarda dur dönme hiç” (Üçüncü, 2012: 259).

Buyruk -Menakıb -ı Evliya'da ikrarının eri olan ve güttüğü davanın hakkını veren talibi över; çünkü “davaya mana, aşığa nişan gerektir” (Yıldırım, 2020: 341). *Buyruk -Şeyh Safi Buyruğu'nda* talip olan kişinin ikrarında sabitkadem olmasına ve rızasız iş yapmamasına özellikle vurgu yapılır (Saygı, 1996: 77). *Erkânâme-1875'te* yola girenlere verilen nasihatlerde kişinin ikrarından dönmemesi şiddetle tavsiye edilir. İkrarında sabitkadem olanlara Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin tasarrufunun vasıtasız şekilde ulaşacağı ve bu kişilerin sırlar âlemi ile vahdet âlemine mazhar olacağı müjdelendir (Topuzkanamış, 2010: 431). Esasen her işte başarılı olmanın sırrı, sürekliliktir. İkrarında sabitkadem olmak da, kişiyi hedefe ulaştıran ve kişiyi velayet mertebesine eriştiren temel unsurlardan biridir.

2.9. İkrarında Duran Kimi Sırlara Sahip Olur

İkrar veren kişi, iman sahibi olup imanı artıkça ve kemal yolunda ilerledikçe bazı manevi sırları keşfetmeye başlar. Bu sırlar önemlidir ve kimseye açılmamalıdır. Hal ehli olan bu sırları bilir ve yaşar. Mirati (19. yüzyıl), “Seçmedik yârimiz aşıyımızdan / Kimse vâkif değil esrarımızdan / Dönmedik Mirati ikrarımızdan / Hacı Bektaş, Pir Sultan'a bağlıyız” (Burcuoğlu ve Özay, 1952: 49) diyerek ikrarından dönmeyerek maneviyat yolunda istikrarlı şekilde ilerleyen kişilerin, kimsenin bilmediği sırlara sahip olduğunu söyler. Şiri (18. yüzyıl), “İkrar verdik cümle düzüldük yola / Sırrı faş etmedik asla bir kula” (Ergun, 1960b: 119) dizeleriyle ikrar vererek çıktığı yolda edindiği sırları kimseye açıklamadığını ifade eder. Bu ifadeler aslında yola çıkan yeni talipler için de bir kılavuzdur, bir yol rehberidir.

Yunus Emre (13-14. yüzyıl), bir nefesinde “Pinhan edenler kend'özün / Onlar görürler Hakk yüzün / Görmek dilersen bil sözün / İkrar eden gelsin beri” (Özmen, 1998a: 105) diyerek ikrar verenlerin ve kendi özünü bilenlerin Hakk'ı gönül gözüyle gördüğünü ifade eder. Genc Abdal (19. yüzyıl), “Evliya, enbiya onlara âşik / Verdiler ikrarı oldular tanık” (Oytan, 1956a: 27) der. Tanık olunan sırdır; sadece hakikat yolunda ilerleyenlerin elde ettiği manevi

mertebelerdir. Muhtemelen ariflerin söz konusu ettiği en büyük sır da bu tanıklıktır, yani kişinin gönül gözüyle Allah'ı görmesi, kendi özünde Hakk'ta bulması, Hakk'a vasil olmasıdır.

Şah İsmail Hatayi (16. yüzyıl), ikrar ehlinin kimi remizlere yani sembolere ve simgelere hâkim olduğunu, onların batınını bildiğini ifade eder: “Özüdür her işe her kare mimar / Bu remzi anlagıl ey ehl-i ikrar” (Ergun, 1961: 204). Şah İsmail'in burada “ey ehl-i ikrar” diye belli bir zümreye hitap etmesi son derece önemlidir. Bu sesleniş, kimi remizlerin anlamını ancak ikrar ehlinin bildiğine işaretler.

İkrar verip iman alan, sırlara kavuşan insan aşk ehlidir ve aşk şerbetinden kana kana içmiştir. Kaldı ki, tarikat kapısında ikrar verip bu yola girenlerin aslı ateştir. Bunlar ateş gibi gece gündüz yanar yakılırlar. Aşkın ateşiyle kendini bu dünyada yakan ahret ateşinden kurtulurlar. Çünkü Hacı Bektaş Veli'nin tabiriyle “bir kere yanan bir daha yanmaz” (Hacı Bektaş Veli, 2010: 493-495). Hatayi (16. yüzyıl), bir nefesinde ikrar verdiğini, aşkın şarabından kana kana içtiğini ve yana yana kül olduğunu söyler: “İkrar verildi bir cana / Aşkın şerbetinden kana / Men kül oldum yana yana / Mürvet hey erenler mürvet” (Ergun, 1961: 121).

Sırlara sahip olanlar kişiler, sıradan kişiler değildir; özel ve ulu kişilerdir. Şah Hatayi (16. yüzyıl), bir nefesinde “Yola beli diyen can ulu olur / ... / Verdiğin ikrara durabilirsen” (Ergun, 1961: 65) diyerek verdiği ikrarda durup yolda sabitkadem olan canların ulu yani manevi âlemde üstün kişiler olduğunu açıklar. Sır sahibi olan bu ulu kişiler, Alevi-Bektaşî yolunda “gerçek” olarak da anılır. Şah Hatayi (16. yüzyıl), bir nefesinde gerçek olmanın, ikrarında durmakla mümkün olduğunu söyler: “Ay Ali'dir gün Muhammed bilene / Gerçek isen ikrarına dur imdi” (Ergun, 1961: 54). Yine Şah Hatayi (16. yüzyıl), “Gerçek imiş serseriye gelmeyen / Er odur ki ikrarından dönmeyen / Kalbinde gönlünde riya saymayan / İkilik gömleğin giyen gelmesin” (Ergun, 1961: 67; Özmen, 1998a: 140) dizelerinde mısralarında bir “gerçek” kişinin temel özelliklerini sayar. Bu kişi ikrarından dönmeyen ve gönülden inanan kişidir. Şükrüya (? yüzyıl) sırrın ele yani yabancıya verilmemesi ve sadece “gerçek” kişilerle paylaşılması gerektiğini pek veciz ifade eder: “Şükrüya sen beni dinle / Sakın, sırrın verme ile / Hû diyelim biz gerçeğe / İkrarımız gerçek bizim” (Oytan, 1956a: 164).

Hatayi (16. yüzyıl), bir yerde ikrar verip bir “gerçek”ten el akan kişinin, arif olduğunu ve birçok sırda sahip olduğunu söyler. Bu sırlardan ilki vahdete yetmektir yani vahdet düşüncesinin mahiyetini yaşayarak kavramaktır. İkin-

cisi “lahmike lahmi” sırrına ermesidir. Yani Gadir-i Hum’da Hz. Ali için “Eti etimdendir” diyen Hz. Muhammed ile Hz. Ali’nin bir gömlekte baş göstermesidir. Bir diğer sır ise küfürün içindeki imandır. Hakikat kapısında evliya olan insanın başka insanların küfür içindeki gönlündeki imanını (Özdemir, 2020a: 276-277) bulup yeşertmesidir: “İkrar verip bir gerçekten el tutup / Arif ol burhana vahdete yetüp / Lahmike lahm olup birliğe yetüp / Bir olur küfür ile imanın kardaş” (Özmen, 1998b: 163). *Buyruk-Menakıb-ı Evliya*’da “küfür içindeki iman” konusunda kimi bilgiler verilmiştir. Buna göre yola girerse, bir müşride el verip etek tutarsa, can-ı gönülden ikrar verirse, Hakk’a talip olursa, pirinin ve mürebbisinin sözünü tutup onlara muhalefet etmezse, kendi vücuduna yol bulursa, nefsini tanırca o kişi kendi özünde Hakk’ı bulmuş olur. İşte böyle bir kişinin küfrü iman olur (Yıldırım, 2020: 415). *Buyruk-Şeyh Safi Buyruğu*’nda ikrar vermek yola can ve baş koymak küfrü imana çevirmek şeklinde tanımlanır (Saygı, 1996: 35).

İkrar verip iman alan, ikrarında sabitkadem olup manevi menzillerde Hakk’ın sırlarına ulaşan kişi, ahrette de doğru menzile ulaşır. Hatayi’nin ifadeleriyle, “İkrar ehli olan cennet ehlidir” (Ergun, 1961: 79). Yani işin sonunda cehennem ateşinden kurtularak cennete girer. Pir Sultan (16. yüzyıl) ise bir nefesinde ikrarını güden kişilerin ömür vadesinin dolduğunda Hakk’a ulaştığını söyler: “Pir Sultan’ım bir gün gider / Er olan ikrarın güder / Ceset bunda seyran eder / Çün Hakk’a ulaştı gönül” (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 87). *Buyruk-Menakıb-ı Evliya*’da ikrarı saf olanların, ikrar iman olduğu ve iman ehli kişilerin de Firdevs cennetine gideceği müjdelendir (Yıldırım, 2020: 413).

2.10. İkrarın Zıddı İnkârdir

İkrar kavramının zıddı yani karşı değeri inkârdır. Alevi-Bektaşî yolunda “inkâr” kavramı Allah’ı, Peygamber’i, Ehlibeyt’i ve onların buyruklarını kabul etmeme, reddetme olarak izah edilebilir. *Buyruk-Menakıb-ı Evliya*’da bir kişinin ikrarından dönmesiyle inkâr ehli olduğu belirtilir. İnkâr ehli olan On İki İmam’ı inkâr etmiş ve Hakk’tan dönmüş olur (Yıldırım, 2020: 464).

Yunus Emre (13-14. yüzyıl), “Er elini aldun-ısa ere gönül virdün ise / İkrâr ile geldün ise pes ere inkâr gerekmez” (Yunus Emre, 1972: 83) dizeleriyle ikrarın karşısına inkârı koyar. Kaygusuz Abdal (14. yüzyıl), inkârı bırakarak kişinin ikrarını halis (saf) tutması gerektiğini ve bunun için İslam’ı anlamanın şart olduğunu söyler: “İnkârı ko hâlis eyle ikrârın / İslâmı anla kes âhî zünnârın” (Şehzâde Alaâddin Gaybî, 2021: 1001). Yakın dönemin nefes sahibi önemli âşıklarından Âşık Sıtkı Baba (1865-1928), “Siz inkari, biz ikrarı / Siz bir yana biz bir yana” (Özmen, 1998d: 581) dizeleriyle inkâr ehli ile ikrar

ehlini birbirinin tam karşına koyar. Muhyeddin (16. yüzyıl) ise inkâr ehlini lanetle anar: “Şol yüze gülücü ağyara lanet / İkrarı yok ehl-i inkâra lanet” (Ergun, 1960a: 144).

Derviş Cevdet (? yüzyıl), “Muhammed Ali’ye ikrar eyleyen / Müminlere rahmet söylenir gider / Verdiği ikrarı inkâr eyleyen / Münkirlere lanet söylenir gider” (Özmen, 1998e: 715) dizeleriyle inkâr ve ikrar kavramlarının merkezine Hz. Muhammed ile Hz. Ali’yi koyar. Ona göre Hz. Muhammed ile Hz. Ali’ye ikrar verenler mümindir, onları inkâr eden ise münkiridir. Müminler rahmetle, münkirler ise lanetle anılır. Fazlıya (16. yüzyıl) inkâr ve ikrar kavramlarını Hz. Ali merkezli açıkladığı bir nefesinde, “Sanma zahid sen bizi inkâra gelmişlerdeniz / Şah-ı Merdan diyüben ikrara gelmişlerdeniz” (Özmen, 1998b: 537) der. Muhyiddin Abdal (16. yüzyıl), “Evvel ahir yar kuluyuz / Haydar-ı Kerrar kuluyuz / Ezelden ikrar kuluyuz / Müminiz inkâr bilmeyiz” (Özmen, 1998b: 95) diyerek Alevi-Bektaşî zümrelerin ikrar veren müminler olduğunu ve inkâr nedir bilmediklerini ifade eder.

2.11. İkrardan Dönülmez

İkrar terimi bağlamında ele alınması gereken bir diğer husus, ikrardan dönmenin büyük bir kusur olduğudur. Esasen Alevi-Bektaşî yolunda yayılmacılık amacı güden misyonerlik gibi kurumlar ve eğilimler yoktur. Bu yola talip olmak isteyenler de seçilerek kabul edilir. Az olsun öz olsun mantığı hâkimdir. Mürşit, daha en başta tarikat kapısından girmek isteyen talibe, “Ey talib! Bu yol zordur. Bu yol melamet yoludur. Bu yol demirden leblebidir. Bu yol, ateşten gömlektir. Erenler buyurmuş ki: Gelme, gelme. Dönme, dönme. Gelenin canı, dönenin malı” (Oytan, 1956a: 174) diyerek uyarıda bulunur. Şah Hatayi (16. yüzyıl), ikrar vererek tarikat kapısına gelecek kişilerin ikrarından dönmemesi gerektiğini söyler: “Kahrına küfrüne cümle dayandım / Evvel ikrar verip dönen gelmesin / Rengi boyasına cümle boyandım / Bu renklere boyanmayan gelmesin” (Ergun, 1961: 67). *Buyruk-Menakıb-ı Sultan Şeyh Safi*, ikrar vererek mümin olan kişilerin üzerine düşen vacipleri sayar. Bunlardan biri de ikrarından dönmemektir (Taşğın, 2005: 445).

Şah Hatayi’nin (16. yüzyıl) verdiği ikrarda durmayan biri için yazdığı taşlama, Alevi-Bektaşî toplumunun bu gibi kişilere bakışını açıklamaları bakımından son derece dikkat çekicidir. Buna göre ikrarında durmayan yalancıdır, erenlerin kılıcına gelir ve On İki İmam’dan yardım göremez (Ergun, 1961: 60-61). Hatayi (16. yüzyıl), “Hatâyî’m ikrardan dönen Mervan’dır” (Ergun, 1961: 53) diyerek ikrarından dönenleri, kötülük ve zalimlikle anılan Emevi valisine benzetir. Pir Sultan (16. yüzyıl) ikrarını güdenlerle ikrarından

dönerleri karşılaştırdığı bir nefesinde “Hû demine bir ikrarı güdenin / Tu yüzüne ikrarından dönerinin” (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 120) diyerek aradaki farkı ortaya koyar. Ayrım kesin ve nettir: İkrarını güdenine “Hû demine”, ikrarından dönerine “tu yüzüne” denir.

İkrarından dönmek nasıl kötü bir hasletse, ikrarında sabitkadem olmak, ikrarından dönmemek de son derece faziletli bir haslettir. Pir Sultan (16. yüzyıl), “Gidi Yezid biz de haram yemedik / Batında gördüğümüz’ demedik / İkrar birdir dedik geri dönmedik” (Ergun, 1960a: 167) diyerek ikrarından dönmeyen kişilerin faziletlerinden bahseder. Geda Müslî’nin (17. yüzyıl) bildirdiğine göre, Muhammed dinine giren ve tarikatta ikrarını güden kişilerin yolu Hakk’a doğru gider: “Din Muhammed dini girdik gireriz / Tarikatte ikrarımız güderiz / Katarımız Hakk’a doğru yederiz / Katar bizim, yedek bizim, mal bizim” (Burcuoğlu ve Özay, 1952: 41). Âşik Sıdkı Baba (1863-1828), “Girdik tarikata bozmayız ahdi / Sağlam bir ikrara bağlı özümüz” (İvgin, 1976: 36) dizeleri, sağlam bir ikrarla özünü Hakk’a bağlayanların dik duruşunu ifade eder.

Buyruk-Şeyh Safi Buyruğu’nda talibin iki makamı olduğu, bunlarda birincisinin ikrar vermek, ikincisinin ise, “temiz kalple Hak-Muhammed-Ali yoluna inanmak ve sınıksız bağlanmak” olduğu bildirilir. İkrarında duran ve ahbine vefa eden talip, evliyanın dostu olur (Saygı, 1996: 24). Talibin ikrarından dönmemesi ve ikrarında sabitkadem olması *Buyruk-Menakıb-ı Evliya*’da evliyaya vefa olarak takdim edilir. Çünkü talip, kendisi gelerek ikrar vermiş, tarikat içinde yol oğlu olmuştur. O nedenle ikrarında durmalı, ahbine sadakat göstermelidir (Yıldırım, 2020: 342).

2.12. İkrarından Döner Lanetlenir

Alevi-Bektaşî yolunda önce ikrar verip sonra ikrarından dönerler lanetlenmiştir. Öncelikle bu yol Allah’ın bildirdiği, Hz. Muhammed’in insanlara tebliğ ettiği ve Hz. Ali’nin sapmalara karşı koruduğu dindir. İkinci olarak yola giriş için kişilerin kendisi kapıya gelmiş, yola talip olmuştur. Kimse onları zorlamamış, üzerlerinde herhangi bir baskı kurmamıştır. Hatayi (16. yüzyıl), “Muhammed Ali’den kurulu yoldur / Evvel rehberinden kaçana lânet / Evvel ikrar verip sonra dönerine / Yapıştığı elden kaçana lanet” (Ergun, 1961: 81) diyerek ikrarından dönerlere lanet eder. Dost Hatayi (16. yüzyıl), “Lanet olsun ikrarından dönerine” (Ergun, 1961: 70) dizesinde ikrarından döneri lanetle anar. Zikri Baba (19. yüzyıl), ikrarını inkâr edenlerle Hz. Ali’nin evladına düşmanlık edenleri ve Yezid’i aynı düzeyde görür. Hepsini lanetle anar: “Rahmet Ali evladına düşmanına lanet / Lanet o Yezid’in din ü imanına la-

net / İkrarını inkâr edenin canına lanet / Ben fahr ederim kim bana Bektaşî desinler / Dergâh-ı Ali'nin bu da bir taşı desinler” (Özmen, 1998d: 272).

İkrarından dönen kişi Alevî-Bektaşî toplumunda “düşkünlük” adı verilen bir yaptırıma uğrar. Düşkün veya sürgün olarak adlandırılan bu kişiler, mutlak olarak toplum dışına itilir, sürgün edilir ve asla bir daha topluma kabul edilmez. Selam sabah, her türlü alışveriş kesilir. O kişi artık şeytana uymuş, merdut olmuştur (dinden çıkmıştır). Dünyada da, ahrette de yeri yoktur. Çünkü gökten düşenin parçası bulunur ama gönülden düşenin parçası bulunmaz. Gönülden düşen düşkünlere artık toplumda yeri kalmamıştır (Yıldırım, 2020: 464). *Buyruk -Menakıb-ı Sultan Şeyh Safî*'de mertudun kim olduğu açıklanır. Buna göre, önce ikrar veren sonra ikrarında sabitkadem olarak ikrarından dönen kişilere “murdut” denir (Taşgîn, 2005: 457).

Buyruk -Şeyh Safî Buyruğu'nda tarikat kapısından yeni girecek yani ikrar verecek talibe kimi nasihatler verilir. Bu nasihatler arasında ikrarından dönmemesi gerektiği özellikle vurgulanır. Çünkü ikrarından dönen, On İki İmam'ın kanlısı olur, Murtaza Ali'nin Zülfikar'ına uğrar, Hz. Resul'ün şefaattinden mahrum olur, Allah'ın didarından mahrum kalır (Saygı, 1996: 46). Bütün bu akıbetlere uğrayan kişi, ahret yurduna imansız gider, kurtuluşa erişemez ve işin sonunda cehenneme girer. Tarikata girişte mürşidin nasihatinde yer alan “dönenin canı” uyarısı, işte bu nedenledir. İkrarından dönen kişi lanetlenir, cehenneme gider ve canından olur.

Can Hatayi (16. yüzyıl), “İkrarından dönen yanar imansız” (Ergun, 1960a: 34; Ergun, 1961: 48) mısraında ikrarından dönen kişilerin ahrete imansız gittiğini söyler. Pir Sultan (16. yüzyıl), “Bir ikrara durmayanlar / İmansızca ölse gerek” (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 230) dizeleriyle yine ikrarında durmayanların imansızca öleceğine vurgu yapar. Derviş Mehemed (1755-1828) ise bir dizesinde ikrarından durmayarak dönenlerin dinsiz imansız olacağını beyan eder: “İkrarından dönen dinsiz imansız” (Özmen, 1998c: 442). Teslim Abdal (17. yüzyıl), ikrarından dönenlerin Hak'tan uzaklaştığını ifade eder: “İkrarından dönen Hak'tan üzüdür” (Ergun, 1960b: 98). “Hak'tan üzülen” kişinin ise varacağı yer cehennemden başka bir yer değildir. İmansız ölen kişinin yeri cehennemdir. Esasen öyle bir kişi, zaten daha bu dünyada iken cehennemi yaşamaya başlamıştır.

Sonuç

İkrar, Alevî-Bektaşî yolunun anahtar kavramlarından biridir ve içeriği tamamen İslami bilgiyle doldurulmuştur. Alevî-Bektaşî ariflerinin günümüze ulaşan eserleriyle kolektif belleğin ifadesi olan *Buyruklar* ve *Erkânâme-*

lerde “ikrar” terimine dikkat çekici derecede fazla yer verilmiştir. O nedenle çalışmamız, ikrar teriminin teorik çerçevesini çizmeye ve içeriğini deşifre etmeye ayrılmıştır. Alevilikte ve Bektaşilikte ikrarın nasıl verildiğine dair erkânın ve erkânda okunan metinlerin içerik analizinin ayrıca çalışılması gerekmektedir.

Alevi-Bektaşî yolunu hakıyla anlamak için en azından bu yola ait temel kavramları Alevi-Bektaşî yolunun anlattığı gibi okumak gerekir. Aleviliğe ait kavramları, başka inanışlara göre kullanıp bunlar üzerinden Aleviliği okumak son derece yanlış sonuçlar doğurur. Esasen Alevilik hakkında insanların kafa karışıklığının bir sebebi de bu tutumdur. Bu çalışma da ikrar kavramını Alevi-Bektaşî ariflerinin izah ettiği şekilde açıklamayı amaçlamaktadır. Alevilikle ilgili bütün kavramların Aleviliğin yazılı kaynaklarına göre izah edilmesi Aleviliği doğru anlamak için bir zorunluluktur.

Kaynakça

- Aday, Erdal (2018). “Şeyh Çakır (Işık Çakır) Ocağı İkrar Cemi Ritüeli”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 57: 217-231.
- Akyol, Cansu (2017). *Ardahan/Damal Bölgesinde Gözükızıl Ocağı Üzerine Nitel Bir Araştırma*. Yüksel Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aytekin, Sefer (1958). *Buyruk*. Ankara: Emek Matbaası.
- Bal, Hüseyin (2009). “Alevî İnanç ve Kültürünün Yazılı Kaynakları”. *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 298-325.
- Bisati (2013). *Buyruk*. Haz. Ahmet Taşğın. Konya: Çizgi Yayınları.
- Bozdoğan, Niyazi (2013). *Alevî İslam İnanıcı ve Ağuiçen Ocağı Soy Şeceresi*. İstanbul: Can Yayınları.
- Burcuoğlu, Kemal ve Özay, Mahmut (1952). *Kırklar Meclisi: En Güzel Bektaşî Şiirleri*. İstanbul: Gayret Kitapevi.
- Cebecioğlu, Ethem (2005). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin (2012). *Dede Garkın Süreğinde Cem*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

- Dedekargınoğlu, Hüseyin (2016). “Dede Garkın Ocağı’nda Musahiplik Uygulaması Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 78: 91-112.
- Demir, Murat (2016). *Ali Rıza Öge’nin Bektaşî Şairleri Antolojisini Tetkik (52-216. Sayfalar)-İnceleme ve Metin*. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, Sadık (2001). “Abdal Musa’da İkrar Nedir?”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, VII(18): 251-267.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet (1960a). *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi Bektaşî Şairleri ve Nefesleri C.1*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet (1960b). *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi Bektaşî Şairleri ve Nefesleri C.2*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet (1961). *Hatayi Divanı: Şah İsmail Safevi*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi.
- Gölpınarlı, Abdulkaki ve Boratav, Pertev N. (2010). *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Gümüşoğlu, Dursun ve Yıldırım, Rıza (2006). *Bektaşî Erkânâmesi*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- Hacı Bektaş Veli (2010). “Makalat”. Haz. Ömer Özkan ve Malik Bankır. *Hacı Bektaş Veli Külliyyatı*. Ed. Gıyasettin Aytaş. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları.
- İvgin, Hayrettin (1976). *Âşık Sıtkı Baba (Pervane)*. Ankara: Emel Matbaacılık Sanayi.
- Kaya, Doğan (2014). *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçay Yayınları.
- Kayhan Kılıç, Seyhan (2014). “Seyyid Ali Sultan Ocağında Çamlıca Süreliğinin İkrar Ritüeli”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 71: 35-54.
- Komisyon (2000). *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Noyan, Bedri (2002). “Balım Sultan Erkan-namesi Merkezli Geleneksel Bektaşîliğe Ait Bir Ritüel Örneği: İkrar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 40: 53-104.
- Oytan, M. Tefvik (1956a). *Bektaşîliğin İçyüzü: Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir? C.1*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi.

- Oytan, M. Tevfik (1956b). *Bektaşiliğin İçyüzü: Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir?* C.2. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi.
- Özdemir, Ali Rıza (2020a). “Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı Kavramı”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, XIII(1): 249-283.
- Özdemir, Ali Rıza (2020b). “Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı'nın Makamları”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, XIII(2): 713-742.
- Özdemir, Ali Rıza (2021). “Alevi-Bektaşî Yolunda ‘İman Getirmek’ Kavramı”. *Edebali İslâmiyat Dergisi*, V(1): 1-26.
- Özmen, İsmail (1998a). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, C.1*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özmen, İsmail (1998b). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, C.2*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özmen, İsmail (1998c). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, C.3*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özmen, İsmail (1998d). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, C.4*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özmen, İsmail (1998e). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, C.5*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sarıkaya, M. Saffet (2011). “Babagân Bektaşiliğinde İkrar Töreni”. *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı, (07-09 Mayıs 2010) C.2*. Çorum: Hitit Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Merkezi, 681-703.
- Saygı, Hakkı (1996). *Şeyh Safi Buyruğu ve Rum Eli Babagan (Bektaşî) Erkanları*. İstanbul: Saygı Yayınları.
- Soyyer, A. Yılmaz (2019). *Hünkâr: Ansiklopedik Bektaşilik Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayınevi.
- Şehzâde Alaâddin Gaybî (2021). *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı*. Haz. Abdurrahman Güzel. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Tabatabaî, Allâme M. Hüseyin (2012a). *El-Mîzan Fî Tefsîri'l-Kur'ân, C.3*. Mütercim: Vahdettin İnce. İstanbul: Kevser Yayınları.
- Tabatabaî, Allâme M. Hüseyin (2012b). *El-Mîzan Fî Tefsîri'l-Kur'ân, C.8*. Mütercim: Vahdettin İnce. İstanbul: Kevser Yayınları.
- Taşğın, Ahmet (2005). “Şeyh Safi Menakıbı ve Buyruklar”. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 33: 441-458.

- Taşğın, Ahmet (2012). *Irak'ta Mezhep Çatışmaları Arasında Aleviler ve Bektaşîler*. İstanbul: Önsöz Yayınları.
- Teber, Ö. Faruk (2008). *Bektaşî Erkânâmelerinden Mezhebi Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınları.
- Tepecik, Melike (2019). *Keçeci Baba Ocağı Üzerine Nitel Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi.
- Topuzkanamış, Ersoy (2010). "Bir Bektaşî Erkânname'si". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55: 421-436.
- Tur, Derviş (2012). *Erkânâme*. İstanbul: Can Yayınları.
- Türk, Hüseyin ve Çapar, Mustafa (2011). "Alevilikte Yola Giriş Geleneklerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60: 17-42.
- Ulusoy, Ali Celaleddin (1986). *Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşî Yolu*. Hacibektaş: Kendi yayını.
- Üçüncü, Kemal (2012). *Edip Harabi Divanı*. Haz. Coşkun Kökel. Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayını.
- Yalçın, Alemdar ve Yılmaz, Hacı (2003). "Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânâme: 11". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 33: 11-69.
- Yaman, Mehmet (2001). *Alevilik: İnanç-Edep-Erkan*. İstanbul: Garip Dede Derneği Yayınları.
- Yavuz, Cemalettin (2013). *Alevi-Bektaşî Geleneğindeki Düvazımlar Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1992). "Bezm-i Elest". *TDV İslâm Ansiklopedisi, C.6*. İstanbul: TDV Yayınları, 106-108.
- Yeşilyurt, Temel ve Oral, Osman (2012). "İman'da İkrar Kavramı". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, X(1): 31-44.
- Yıldırım, Rıza (2020). *Menakıb-ı Evliya (Buyruk)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yıldırım, Seyfullah (2005). *Hasan Cemâlî Baba: Hayatı, Sanatı ve Eserleri Üzerine Bir İnceleme*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, Hacı (1999). "Ahmet Sırrı Dede'baba'nın 'Bektâşî Tarikatı'". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, VI(10): 27-49.

Yolcu, Mehmet Ali (2019). “Çanakkale Tahtacılarında İkrar Alma Ritüeli”. *Uluslararası Toplum ve Kültür Araştırmaları Sempozyumu (Balıkesir/Edremit, 03-05 Ekim 2019)*. Çanakkale: TOKÜAD Yayınları, 481-486.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



KLASİK TÜRK ŞİİRİ VE İŞRÂK FELSEFESİ

Classical Turkish Poetry and Ishraq Philosophy

Mustafa Uğur KARADENİZ*

ÖZ

16.-17. yüzyıllar ve sonrasında Osmanlı düşünce dünyasında daha yoğun görülen İshrâkîlik, klasik Türk şiirine de yansımıştır. Bu felsefe ile birlikte “işrâk” yanında ışık kavramı etrafındaki kelimeler hem genel literatüre hem de şiire girmiştir. Çalışmada “işrâk” kavramı etrafında şiirlerde, İshrâk felsefesinin yansımaları üzerinde durulmuştur. İshrâkîliğe, Osmanlı’da ilginin 16. ve 17. yüzyılda başlaması nedeniyle bu dönem ile sonraki yüzyıllardan seçilen divanlar taranmıştır. Şairlerin, filozoflara ve felsefî kavramlara şiirsel imajların bir parçası olarak yer verdiği görülmektedir. Şiirlerde İshrâkî felsefenin 17. yüzyıl ve sonrasında etkili olduğu görülmekle birlikte, onun varlık ve bilgi görüşü üzerinde ayrıntılı durulmamıştır. “İshrâk” ile birlikte ışık kavramı etrafındaki kelimelere ve bazı filozoflara yer vererek İshrâk felsefesinden etkilendiklerini açıkça gösteren şairler vardır. Ayrıca bazı klasik Türk şairlerine göre, hakikati idrak için akıl ve sezginin bir arada olması gerekir. Bu yüzden sadece akılcılığı savunan felsefî ekollerce sezgiye dayalı bir felsefe olan İshrâkîlik eleştirilir. Bu dönemde “İshrâk” kavramına, felsefî bir terim olmaktan ziyade lügat anlamıyla yer veren şairler de bulunmakla birlikte çalışmada İshrâk felsefesini benimseyen yahut eleştiren şiir örneklerine odaklanılmıştır.

Anahtar Sözcükler: klasik Türk şiiri, İshrâk, felsefe, ışık, İshrâkî felsefe.

ABSTRACT

Ishraq philosophy, which was seen more intensely in the Ottoman thought in the 16th and 17th centuries and later, was also reflected in classical Turkish poetry. Along with this philosophy, the words around the concept of light, as well as “ishraq”, entered both the general literature and poetry. In the study, the reflections of the philosophy of israq in the poems around the concept of “ishraq” are emphasized. Since the Ottoman interest in Ishraq philosophy started in the 16th and 17th centuries, the divans chosen from this period and from the following centuries were examined. Poets have used philosophers and philosophical concepts for various poetic images. In the poems, it is seen that the Ishraq philosophy was effective in the 17th century

* Dr. Öğr. Üyesi. Samsun Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Samsun/Türkiye. E-posta: mustafa.karadeniz@samsun.edu.tr. ORCID: 0000-0003-1763-3632.

and later. The existence and knowledge view of that philosophy is not reflected in the poems in detail. In addition, the poets, who included the words around the concept of light and some philosophers together with “Ishraq”, clearly showed that they were influenced by the philosophy of Ishraq. According to some classical Turkish poets, reason and intuition must be together in order to comprehend the truth. For this reason, Ishraq philosophy, which is a philosophy based on intuition, as well as rationalism, is also criticized. Although the concept of “Ishraq” is seen in some poems, it is not used as a philosophical term. Therefore, the study focuses on the examples of poetry that adopt or criticize the philosophy of “Ishraq”.

Keywords: classical Turkish poetry, ishraq, philosophy, light, Ishraq philosophy.

Giriş

Bir düşünme ve anlama faaliyeti olarak doğan felsefe, öz halinde sanat eserinde görünür. Sanat eseri, etkisi altında kaldığı felsefenin özgün bir taşıyıcısıdır. Onun anlaşılmasına hizmet ettiği gibi yayılıp etkisini artırmasına da katkı sağlar. Devrinin iyi bir gözlemcisi olan sanatçı, ister meşruiyet kazanmış hâkim zihniyet isterse dışlanmış marjinal anlayış olsun kendisine yakın bulunduğu nazariyenin nazarıyla dünyaya bakar, eserine buradan malzemeler devşirir. İçinde bulunduğu kültürün usaresi sayılabilecek bir sanat eseri olan şiir de kendi devrinin düşüncelerini şiirsel imajlara çevirerek yer verir. Bu durum şiirin düşünce ile güçlü bağına gösterdiği gibi aynı zamanda düşüncenin şiirleşerek etkili biçimde muhataba sunulmasını sağlar.

Klasik Türk şiiriyle İshrâkî felsefenin ilişkisinin ele alındığı bu makalede amaç, felsefî bir düşüncenin etkili olduğu dönemdeki yansımalarına şiirin tanıklığıyla dikkat çekmektir. “İshrâk” kelimesinin şiirlerde kullanımından hareketle, şairlerin bu felsefeye bakışı tespit edilmeye çalışılmıştır. İshrâk felsefesinin kurucusu Sühreverdî (ö.1191) metinlerine Osmanlı ve İran sahasında ilginin 16. ve 17. yüzyıllarda başlaması nedeniyle çalışmada taranan divanlar, bu yüzyıllar ile sonraki dönemlerden seçilmiştir. İnceleme sırasında “İshrâk” kelimesine yer vermeyen divanlar, değerlendirme dışı bırakılmıştır. Kelimeyi içeren divanlarda ise bir felsefe geleneği olarak İshrâkîliği yansıtan bağlamlar üzerinde durulmuştur. Örnek metinlere bakıldığında İshrâk felsefesinin klasik Türk şiirine etkide bulunduğu anlaşılmaktadır.

İshrâkîlik

Sözlükte, “İshrâk” ışıklandırma, parlatma; güneş ve ay için doğma, doğup etrafı aydınlatma; güneşin doğuşundan ufukla bir veya iki mızrak boyu yükselmesine kadar geçen zaman; keşif, ilham ve sezgi yoluyla gelen bilginin sağladığı aydınlanma olarak ifade edilir. “İshrâkîlik” düşüncesi, “Akılcılığa

(rasyonalizme) karşı çıkararak hikmeti, felsefeyi, felsefî bilgiyi keşfe, zevke, ilhâma dayandıran, bilginin ancak bu yolla gerçekleşeceğini, Allah tarafından kalbe konulacak bir nur, bir doğuşla meydana gelebileceğini kabul eden felsefe doktrini” olarak izah edilir (Ayverdi, 2010: 585). *Kâmûsu'l-Muhît*'te الإِشْرَاقُ “el-işrâk” güneşin doğması, hurma ağacının koruklarının renklenmesi için kullanıldığı gibi birinin güneşliğe girmesini ifade eder. Güneşin ışık salması ve aydınlatması, bir nesnenin aydınlık ve parlak olmasını da karşılar (URL-1). Kelimeye, *Vankulu Lügati*'nde ise “ziyâli olmak, güneşin ziyâsına dâhil olmak ve yüzün nûrânîliği” karşılıkları verilir (URL-2).

İslâm düşüncesinde “işrâk” kavramını ilk defa ortaya atan kişinin Fârâbî olduğu iddia edilmekle birlikte (Erdoğan, 2003: 159) İşrâkîlik, Sühreverdî'nin kurduğu eklektik bir felsefe olarak kabul edilir. Bunu Sühreverdî'nin kendisi de teyit eder. Filozof düşüncesini, Eflatun'dan, filozofların babası olarak nitelediği Hermes zamanından kendisine kadar devam edegelen Empedokles, Pythagoras gibi büyük filozofların içsel tecrübesine (zevk) dayandırmaktadır (Sühreverdî, 2015: 8).

İslâm düşünce sisteminde Meşşâîlik, tasavvuf ve kelâmla birlikte temel dört dinî ve felsefî akımdan kabul edilen İşrâkîlik, bilginin elde edilmesinde mantık ve akıl yürütme metoduna karşı ortaya çıkmıştır. Bilgi kaynağı olarak akıl üstü keşif, ilham ve sezgiye önem verir. Bu yönüyle Meşşâîlik ile tasavvuf arasında orta bir yer tutar. Tasavvufa, sezgiye verdiği değerle yaklaşan İşrâkîlik, naslara olan mesafesi nedeniyle ondan uzaklaşır. Dinî bilgi ile akli ihmal etmeyen kelâmla da felsefî bir düşünce olması nedeniyle ayrılır (Erdoğan, 2003: 162-163).

İşrâkîliğin anlaşılması için onun diğer dinî ve felsefî akımlarla tasnif yoluyla karşılaştırılması uygun olacaktır. Taşköprülü-zâde'nin tasnifine göre Meşşâîler, saf ve nazarî aklın, bütün problemleri çözebileceğini ve insanoğlunun akıldan başka bir rehber ihtiyacı olmadığını savunur. Kelâmcılar, akli esas almakla birlikte, aklın ana hatlarıyla naslara bağlı kalma şartını öne sürerler. İşrâkîler ise keşif ve ilhamın her sırrı anlayıp her müşkülü halledeceğini düşünürler. Sûfîler de keşif ve ilhamı esas almakla birlikte, ana hatlarıyla naslara bağlı kalırlar. İşrâkîlerin “keşf”i, sûfîlerin benimsediği cezbe ve sekr hali olmayıp, tamamen manevî bir sezgidir. Kelâm ve Meşşâî felsefe için akıl ve nazar esas olmakla birlikte Meşşâîlerde akıl naslar karşısında tamamıyla hürken kelâmda ana hatlarla da olsa naslara bağlı olduğundan hür değildir (Erdoğan, 2003: 163-165). Osmanlı ulemasının bazı temsilcileri bu felsefî ekol karşısında istikrarlı olmamakla birlikte olumlu bir tavır almışlardır. Örneğin Taşköprülü-zâde ve Kâtib Çelebi'nin zaman zaman açık ve

bazen de sembolik anlatımlarla İshrâkîlik lehinde pozisyon aldığı ifade edilir. Ayrıca Konevî ve Molla Fenârî'nin de İshrâkî sayılmaları dikkat çekicidir (Arıcı, 2018: 34).

İbn Rüşd'ün ölümüyle durakladığı kabul edilen Meşşâî felsefeden sonra Sühreverdî, Şemseddin Şehrezûrî (ö.1288), İbn Kemmûne (ö.1284), Kutbeddin Şirâzî (ö. 1311), Nasîreddin Tûsî (ö.1274), Celâleddin Devvânî (ö.1502) ve Molla Sadrâ (ö.1640) gibi filozoflar eliyle sürdürülen felsefî düşünceye İshrâkîlik denilmektedir. İshrâkîlik, “hakikatin akılla değil, riyazet, yani nefsi arındırma suretiyle, doğrudan doğruya sezgi veya bir iç aydınlanmayla elde edileceğini” savunur. İslâm felsefesinde öne çıkan anlayışlardan olmakla birlikte Meşşâîlik kadar yaygınlaşmamıştır. Aristotelesçiliğe, daha özelde Meşşâîliğe bir tepki olarak doğan İshrâk felsefesini benimseyene İshrâkî / İshrâkiyyûn denir. Sühreverdî sonrası yaygınlaşmakla birlikte İshrâkî kelimesi Hermes, Pythagoras ve Platon gibi İslâm öncesi filozoflar için de kullanılmaktadır. Osmanlı düşüncesinde İshrâkîlerin öncülerinin Platon olduğu ve Meşşâîlere ise Aristoteles'in öncülük ettiği savunulur. Kethüdâ-zâde Ârif Efendi, İslâm düşüncesi içinde İshrâkîliğe ve Meşşâîliğe yer olmadığını düşündüğünden bu filozoflardan birisi bir peygambere inanırsa, bunlardan Meşşâî olanları kelâmcı, İshrâkî olanları ise tasavvufçu olarak niteler (Erdoğan, 2003: 159-162).

Fuzûlî, *Matla'ul-İ'tikâd fî Ma'rifet'l-Mebde'i ve'l-Me'âd* adlı eserinde bilginin yolları üstünde durur. Hakikati arayanlar tasnifinde ilk grubu kelâmcılar ve Meşşâîler şeklinde ikiye ayırır. Kelâmcılar, Meşşâîlerden şeriata bağlılıkları ile ayrılır. İkinci grupta ise nefsin terbiye edilmesi ve kalbin temizlenmesi yolunu benimseyen ve bununla feyze ilk kaynağından vasitasız olarak ulaşanları kasteder. Şairin keşif ehli dediği bu grup riyazet yolunu seçip aklın hükümlerini tamamen inkâr eder. Fuzûlî, bu yöntemi kullananlara Müslüman ise sûfî, Müslüman değilse küffâr ehlinden sayıp İshrâkî der (Fuzûlî, 2002: 10). Buna göre bazı şairlerin sezgi ile hakikate ulaşma konusunda sadece sûfileri dikkate almakta ve İshrâkîleri küfürle itham etmekte oldukları anlaşılmaktadır. Osmanlıda İshrâkîliğe yaygın ve hâkim olarak olumsuz bakılmasında Seyyid Şerif ekseninde yapılan değerlendirmelerin etkisinden söz edilir. Bununla birlikte nadir de olsa Molla Lütî (ö.1495) gibi onun ortaya koyduğu şemaya yönelik eleştiri getiren ulema bulunmaktadır (Arıcı, 2018: 28).

İshrâkîlik üzerinde duran Kâtip Çelebi, Hanefî mezhebinden ve İshrâkî meşrebinden olduğunu ifade eder. O, İshrâkîliğin İslâmî ilimler içinde tasavvuf menzilesinde felsefî ilimlerden biri sayıldığına işaret eder. Allah'ı tanı-

mak, nefis-i nâtika için en yüksek mertebedir. Bunun için de biri ehl-i nazar ve istidlâl, diğeri riyâzet, mücâhede ve tarikat sâliklerinden olmak üzere iki yol bulunmaktadır (Gökyay, 2002: 37). Müellifin 17. yüzyılda yaşamış olması ve eserlerinde İshrâkîliğe vurgu yapması, bu ve sonraki asır şairlerinin de İshrâkîliğe ilgisini izah eder. Edebiyatın imkânı olarak ele alınan düşüncenin yoğun biçimde sunulabilmesi klasik Türk şiirini, Osmanlı düşüncesini anlamak için en önemli metin örnekleri arasında değerlendirmemizi sağlar. Devirlerinin en iyi eğitimini almış şairler elinde şiir, felsefî düşüncenin ifade aracına dönüşmüştür.

İshrâkî felsefenin özü, insanın mutlak hakikati ve ilâhî gerçeği ancak “işrâk” yolu (iç aydınlanması) ile kavrayabileceğidir. Akıl belli oranda işe yarayabilir ama nihaî hakikati kavramak için “işrâk” gereklidir. Akıl sınırlı kavramları kullandığı için mutlak hakikate erişemez, bunun için keşif, ilham ve sezgi gerekir (Erdoğan, 2003: 164). Aklî muhakeme ile mistik sezgi arasında bir köprü kurduğu iddia edilen Sühreverdî (Nasr, 1990: 28), bilgi felsefesi içinde soyut ışığı, bilmenin ve canlılığın ilkesi olarak görür. O yüzden *Hikmetü'l-İshrâk* isimli eserinin anlaşılması için de okuyucusunda ilahî ilhamlara mazhariyeti ön koşul olarak öne sürer ve bunun kişide bir yetiye dönüşmüş olmasını bekler. Bunları “nûr” olarak ifade eder ve Meşşâî ilkelerle farkını belirtir. Nûrânî ilhamlar olmadan İshrâkî düşüncede yol alınmayacağına ifade eder (Sühreverdî, 2015: 14-16). Ona göre insan nefsi, feleklerin nefisleri, türlerin efendileri ve de “Nûru'l-Envâr” (Işıkların Işığı) olan Tanrı, farklı ışıklık ve parlaklık derecelerine sahip soyut ışıklardır. Bunlardaki idrak ve dirilik özelliklerinin kaynağı da ışıktır. Bu iki özellik ışıkla özdeştir. Görüldüğü üzere İshrâkîlik varlık ve bilgiyi ışık üzerinden ifade eder. Sühreverdî, bu yüzden ışığa merkezî konum atfettiği felsefesine aydınlatma anlamında “işrâk” kelimesini isim olarak seçmiştir (Uluç, 2015: 998). Sühreverdî'den sonra “ışık” (nûr, envâr), “aydınlanma” (işrâk), “zuhur eden, doğan” (tâli, tavâli), “doğuş zamanı ve gök cisimlerinin yükselme noktası” (matla, metâli), “parlayan, pırıltı” (lâmi, levâmi) gibi İshrâkî felsefede kullanılan belirli kavramlar, farklı meşrepten ulema ve filozoflar tarafından eser adlarında, eserlerin mukaddimelerinde ve bölümlerin başlıklarında kullanılmaya başlanmıştır (Arıcı, 2018: 22-23). Sühreverdî'den sonra literatürde yaygınlaştığı kabul edilen ışık ana kavramı etrafındaki kelimeler, Klasik Türk şiirinde de görülmektedir.

Sühreverdî kendisinden sonra birçok düşünüre etki eden bir filozof olarak sadece İshrâkîliğin kurucusu değildir. Arapça ve Farsça şiirler yazan yetenekli bir şair olarak da bilinir. Günümüze Farsça üç rubaisi ve Arapça iki yüz

beyti ulaşmıştır. Bu şiirlerde İşrâkî felsefenin izlerine ulaşılır (Memmedova, 2021: 110). Klasik Türk şairlerinin de Sühreverdî'nin ışık metafiziğini ele aldığı ve kendisinden sonra birçok düşünür ve sanatçıyı etkilediği *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserine özel ilgi duydukları söylenebilir. Şairler, filozofun bu eserinden oldukça etkilenmiş görünmektedir. Bu eser, birçok şiirde çeşitli söz sanatları ve anlam ilgileriyle zikredilmektedir. Özellikle “işrâk” sözcüğünün lügat anlamı olan aydınlıkla güzellik imajı arasında sık ilgi kurulduğu görülmektedir.

Klasik Türk Şiirinde İşrâkîlik

Şairler genellikle felsefeye dair kişi ve kavramlara, o anlayış etrafında şekillenen bir düşüncesini ifade etmekten ziyade telmih kabilinden bir işaret olarak yer verirler. Dolayısıyla onların yaşadıkları devrin zihniyetine tesir eden felsefe, din, tarih, mitoloji ve batıl inanış gibi ne varsa bunları şiirsel imajlar haline getirip kendi sanatlarına malzeme yaptıkları söylenebilir. Bununla birlikte kendi dönemlerindeki felsefî temayül ve tartışmalara fikrî bir altyapıyla şiirlerinde yer vererek yaşadıkları zamanın nabzını tuttıklarını gösteren şairler mevcuttur. Şiirler, sadece irfanî geleneğin mecaz boyutlu ve çok derin dünyasını değil felsefî düşüncesinin kavram ve terimlerini de yansıtmaktadır. Tasavvufî neşveyi duyan ve bunu şiirlerinde açıkça duyuran şairlerin varlığı bilinmektedir. Kendisi sûfî-meşrep olmasa bile tasavvufî kavramların oluşturduğu şiirsel imajlardan faydalanan şairler de bulunmaktadır. Şairlerden iyi eğitim almış olan ve dönemin aydın sanatçıları arasında yer edinenleri göz önüne alınca onların felsefe ve kelâma da yabancı olmadıkları, talim ettikleri kanonik eserler arasında bu kültürlere ait eserlerin de sürekli bulunduğu söylenebilir. Bu gerçek, şiirde felsefe ve kelâmın izlerini sürmeyi bir zaruret haline getirmektedir:

Osmanlı düşüncesi incelemelerinde merkeze almamız gereken ve pek az dikkat çeken bir başka kaynak edebiyat eserleridir. Şiir, münşeât vb. şekillerde ortaya konulan edebî eserlerin önemli bir kısmı hem doğrudan hem de dolaylı olarak Osmanlı düşüncesi araştırmalarının konusunu teşkil etmelidir. Zira bu gibi eserlerde doğrudan düşünceyle ilgili konulara yer verildiği veya belirli bir sorunu şiir vb. yollara başvurarak ele alındığı gibi, bu eserleri düşünce tarihinin kaynağı kabul ettiğimiz takdirde bunların yorumlanması suretiyle de ciddî neticelere ulaşabiliriz (Anay, 1996: 12).

Klasik dönem şairleri, felsefî bir düşüncesinin kavram ve terimlerini yansıtmak yerine şiirsel imajlar peşinde olduklarından felsefe tarihinde bazı yanlış bilgilere dayalı motifleri de kullanmaktan çekinmezler. Taberî'de ge-

çen bir rivayet sebebiyle gerçekte Diyojen'e ait olması gereken hikâyedeki "küp", "hum" gibi kelimeler şairlerin daha çok Eflâtûn yahut "Felâtûn" dedikleri Platon'la birlikte kullanılır (Yekbaş, 2010: 292). Anlaşılacağı üzere burada asıl durum, bir hakikati vaaz değil şiirsel imajlara dönüştürülmesi mümkün olan malzemelerin şiir evrenindeki temaya uygun olarak kullanılmasıdır.

Sezgi ve keşfe dayalı bir bilgi felsefesini benimseyen İshrâkîliğe uygun biçimde çoğu klasik Türk şairi, akılcı olmaları yani hakikate akılla ulaşılabilirliğini savunmaları nedeniyle filozofları ve hatta kelâmcıları eleştirir. Şairler, klasik Türk şiirinin ana teması olan aşkın bambaşka bir yol olduğunu onun akılla kavranamayacağını düşünürler. Bu yüzden klasik dönem şairlerinin, hakikat için akla dayalı bir metot öneren Meşşâî felsefeye daha mesafeli olmaları tabii karşılanabilir. Akılla izah edilemeyip ilahî bir yazgı olarak değer gören aşk, ilahî hikmetin bir tecellisi kabul edilir. Bu yüzden bu konuda söylenecek söz kimden gelirse gelsin yersiz ve saçmadır. Âşığı, aşktan mennetmeye çalışanlar, akli merkeze alarak karar verirler, bu ise temelsiz bir görüştür:

Bu iktizâ-yı kazâ hikmet-i ilâhîdür

Hakîm yabane öter felsefî 'abes söyler

Âşık Çelebi (Kılıç, 2017: 59).

Ey Fuzûlî ışk men'in kılma nâsihden kabul

'Akl tedbîridir ol sanma ki bir bünyâdı var

Fuzûlî (Kılınç, 2021: 452).

İshrâkî felsefeyle oldukça ilgili ve hatta bu felsefeyi düşüncesinin en önemli unsurlarından biri haline getiren İsmail Rüsûhî Ankaravî, Mesnevî şârihi olarak şöhret bulmakla birlikte İshrâkî felsefenin en önde gelen eserlerinden biri olan *Heyâkilü'n-Nûr'a* da ilk Türkçe şerhi yazmıştır (Arıcı, 2018: 38). Kendi İshrâkî felsefe görüşleri doğrultusunda kaleme aldığı *Misbâhu'l-Esrâr* isimli müstakil bir eseri de bulunmaktadır (Tanyıldız, 2010: 32). Klasik Türk şairlerinde 17. yüzyılda görülen daha yoğun bir İshrâkîlik ilgisinde Kâtib Çelebi ile birlikte Ankaravî'nin bu çalışmalarının etkisinden söz edilebilir.

Şârih'in İshrâkî felsefenin Ehl-i Sünnet'e aykırılığı iddiasını nakzetme amacı öne çıkmaktadır. 17. yüzyılın ilk yarısında Osmanlıda felsefî ilimlerle ilgili önemli tartışmalar ile 16. ve 17. yüzyılda Sühreverdî metinlerine İran ve Osmanlı coğrafyasında duyulan ilginin (Arıcı, 2018: 38) izlerini klasik Türk şiirinde de görmek mümkün olmaktadır. Bu yüzyıl ve sonrasında şiirlerde

“iştirâk”, “nûr”, *Hikmetü'l-İştirâk ve Heyâkilü'n-Nûr* gibi doğrudan Sühreverdî'nin kavramsallaştırmalarına ve eser adlarına yer verildiği ve kendisini açıkça iştirâkî olarak ifade eden şairlerin bulunduğu görülmektedir.

İştirâkî felsefeyi kesin bir dille reddeden şairler bulunmakla birlikte kendisini bu felsefeye yakın bulan ve bunu açıkça ifade eden şairlerin varlığına da rastlanmaktadır. Örneğin Bektaşî-meşrep bir şair olarak bilinen Sâfî'nin divanında İştirâkîliğe, diğer şairlerle kıyaslanacak olursa daha sık yer verdiği söylenebilir. Her ne kadar bu felsefeyi savunan düşünceleri açıkça ifade etme amacı taşımayan ve dünyaya onun perspektifinden baktığını gösterecek bir derinlikte olmayan örneklere rağmen onun divanına hâkim olan düşüncenin İştirâkîlik olduğu ifade edilmektedir (Ercan, 2013: 1391). Aslında Sâfî'nin, İştirâkîliğe daha fazla yer verse de diğer klasik Türk şairleri gibi onu şiirsel bir malzeme olarak mazmunların izahında kullanmakla yetindiği görülmektedir.

Bazı klasik Türk şairlerinin, hakikati idrak konusunda akıl ve sezginin bir arada olması gerektiğini düşündüklerinden akılcılığı savunan Meşşâîlikle sezgiselci olan İştirâkîliği eleştirdiği görülür (Koçoğlu, 2016: 58). İştirâkîliğe karşı eleştiri getiren şairlerin buna Sühreverdî'nin felsefesi olarak mı karşı çıktıkları yoksa bazı ulemanın yaptığı eleştirilerde görüldüğü gibi İştirâkîlikle İslâm dışı mistik düşünüşü mü anladıkları tam olarak ayırtılamamaktadır. Bunda İştirâkîliğin, Ehl-i Sünnet anlayışıyla uygun olmadığını düşünmenin etkisi de hesaba katılmalıdır. Sühreverdî metinlerine Osmanlı sahasında ilginin başladığı 16. yüzyılda Fuzûlî, Hayâlî, Taşlıcalı Yahyâ, Mesîhî gibi şairlerin divanlarına bakıldığında “iştirâk” kelimesine yer verilmediği görülmektedir. Divanında bu kelimeye yer veren bazı 16. yüzyıl şairleri ise Osmanlı düşüncesinde İştirâkîlik etkisini henüz yeterince göstermediğinden olsa gerek genellikle kelimeyi felsefî bir kavrayışın ifadesi olmaktan ziyade lügat anlamıyla kullanmışlardır. Gelibolulu Mustafâ Âlî ve Bâkî'nin sözcüğü felsefî anlamından ziyade gün içindeki bir vakti ve bu vakitte kılınan nafîle namazı işaret edecek bir bağlamda kullandıkları aşağıdaki beyitler buna örnektir:

'Ale'l-husûs zevâyâ-yı şark u garba tamâm

Salât-ı münzeviyân itdi gün gibi iştirâk

Gelibolulu Mustafâ Âlî (Aksoyak, 2018: 309).

Tutdı ebrûna yüzün mihr-i 'izârunla gönül

Kibleye karşı kılır sanki salât-ı iştirâk

Bâkî (Küçük, ty. 179).

Sûfî bir aileden gelen, kendisi de kaynaklarda “rind edalı, derviş-meşreb, tasavvufa, zühd ve takvâya meyilli” âlim bir şair olarak tanıtılan ve klasik ilimlerin tasnifi üzerine bir eser de kaleme alan 16. yüzyılın önemli şairlerinden Nevî (Sefercioğlu, 2014), İshrâk felsefesine yer veren ender 16. yüzyıl şairlerindedir. Nevî, aşk yolunu tercih ettiği için ne Meşşâîliğe ne de İshrâkîliğe olumlu bakar. Bunda içinde bulunduğu yüzyılın İshrâkî felsefeye bakışı etkili olmuştur, denebilir. O, “işrâk”ın ışık anlamından da hareket ederek görmek için gerekli ışığı Sühreverdi’nin eseri olan *Hikmetü’l-İshrâk*’tan almadığını açıkça ifade ettiği gibi Meşşâî felsefeyi de eleştirmektedir:

Olmadum âsûde-dil hergiz sevâd-ı şüpheden
Hikmet-i İshrâk’dan kesb itmedüm nûr-ı basar

Çıkmadı başa tarik-i ‘illet-i meşşâ’iyân
Kesb-i ma’lûl itmedi âlât ü esbâb-ı nazar

Nevî (Tulum ve Tanyeri, 1977: 34).

Tezkire ve divan sahibi 16. yüzyıl şairi Âşık Çelebi, bir ekol olarak yer verdiği İshrâkîlik düşüncesini ele alırken felsefî bir kavrayış olarak değil bu düşünceyle yaygınlaşan ışık kavramına vurgu yapmakla yetinmiş görünmektedir. Beyitte yarasa ışık ilişkisi öne çıkarılmakla birlikte İshrâkîlik düşüncesine bir tepki de söz konusudur:

Kör ola dîde-i İshrâkiyân çün huffâş
Kaçan ki ‘âleme hûrşîd-i Kibriyâ sala fer

Âşık Çelebi (Kılıç, 2017: 59).

17. yüzyıla gelindiğinde yüzyılın önemli şairlerinden Nefî’nin, kendi döneminde ortaya çıkan felsefî tartışmalara kayıtsız kalmayarak Sühreverdi’nin eserine yer vermekte olduğu görülmektedir. Bununla birlikte eserin içeriğine, işrâk felsefesine dair fikrî/felsefî bir gönderme yapmaktan ziyade “işrâk”ın lügat anlamından hareketle ışık ve parlaklık çağrışımlı bir imaj oluşturmaktadır. Felsefe tarihinin filozof ve kavramlarını sıraladığı beyitlerin arasında yer alan aşağıdaki beyitte düşünce somutlaştırılarak *Hikmetü’l-İshrâk* metnine benzetilmiştir. Cihanı aydınlatan güneş gibi parlayan yaldızlı cilde sahip bir kitap olan divan da bu düşünceye ev sahipliği yapmaktadır:

Nice dîvânçe metn-i Hikmetü’l-İshrâk-ı endişe
Ki hûrşîd-i cihân-tâb ana bir cild-i mutallâdur

Nefî (Akkuş, 2018: 174).

17. yüzyılda, İshrâkî felsefenin en önde gelen eserlerinden biri olan *Heyâkilü’n-Nûr*’a ilk Türkçe şerhi yazan İsmail Rûsûhî Ankaravî’nin, Ehl-i

Sünnet'e aykırılığı iddiasına da karşı çıkararak (Arıcı, 2018: 38) bu felsefenin Osmanlı düşüncesinde Kâtib Çelebi ile birlikte meşrulaşmasına ciddi katkı sunduğu söylenebilir. Klasik Türk şairleri arasında İshrâkîliğe olumlu bakmanın bu düşüncelerden etkilendiği söylenebilir. Süheylî de mâşukun yüzünü, söz güzelliğinin güneşine benzetirken İshrâkî öğelerden faydalanır. Bu güzelliğe şahit olan İshrâk felsefesi takipçilerinin kendilerinden geçerek Sühreverdî'ye ait düşünce geleneğinin önemli yapı taşlarından biri olan *Heyâkilü'n-Nûr*'u okuma gereği duyduklarını ifade eder:

Matla'-ı mihr-i fesâhatsın cemâlün gördiler
Heykel-i Nûr okuya hayrân olup İshrâkiyân

Süheylî (Harmancı, 2017: 38).

Bilgiye sezgi ile de ulaşmak mümkün olduğundan hatta sezginin kitabî bilgiden daha kesin olduğu düşünülduğünden sezgisel bilginin karşısında diğer bilgi edinme yolları, dedikodu veya kulaktan dolma bilgilere itibar etmeye benzer. Mevlevîliğe intisap eden sûfî bir şair olan Neşâtî (Kaplan, 2014), İsmail Rüsûhî Ankaravî etkisiyle olsa gerek İshrâkîliğe oldukça olumlu yaklaşmaktadır. Bu yüzden ışığa düşkünlüğü ile bilinen pervane daima sezgisel bilgiyi önceleyen *Hikmetü'l-İshrâk*'in takipçisidir. Kulaktan dolma bilgilere uzak olması şaşırtıcı değildir:

Hemîşe peyrev-i İshrâkiyân-ı hikmetdür
Aceb mi bilmese güft ü şünûd pervâne

Neşâtî (Kaplan, 2019: 199).

Bilgiye ulaşmayı akılla sınırlayan Meşşâî felsefe, aşkı bütün olgu ve kavramlardan üstün tutan klasik Türk şairleri için eleştirilen bir düşünce geleneğini temsil eder. Bu felsefenin takipçileri, sezgisel bilgiyi ifade eden irfanı değil, akla verdikleri önem nedeniyle aslında dedikoduyu öncelemiş olurlar. Ârif olan, gönlün aydınlığından (İshrâk) ve onun verdiği mutluluktan (safâ) ayrılmamalıdır. Safânın aydınlık anlamı İshrâk sözcüğünün lügat anlamıyla uyum içinde olmakla birlikte beyitte Meşşâî felsefe zikredilerek İshrâk felsefesi daha da vurgulanmış olmaktadır:

Sakın safâyile İshrâk-ı dilden¹ ayrılma
Ne lâzım 'ârif isen güft-gûy-ı Meşşâî'n

Neşâtî (Kaplan, 2019: 29).

¹ Başka bir nüshada bu terkip yerine "İshrâkiyândan" kelimesine rastlanılmaktadır (Kaplan, 2019: 29). ifade bu haliyle İshrâkî felsefeyi daha açık ifade etmektedir.

Şair için amaç öncelikle şiirsel imaj olduğundan ele alınan düşünceyi savunma niyeti pek görülmez. Nevî-zâde Atâyî de memdûhu Sadrazam Ali Paşa'nın konağını tasvir ederken Meşşâî felsefenin akılcılığı ile İşrâkî felsefenin sezgiciliğini karşılaştırır. Bu yapılırken bir düşünceyi vaaz ya da bir hakikati ortaya serme niyeti görülmez. Amaç, yaygın malzemeyi şiirsel bir imajla sunup estetik gayeye ulaşmaktır. Beyitte binanın revakları hakkında yapılan akılcı tespitlerin bile onun güzelliği karşısında, İşrâk düşüncesinin en önemli kitabı olan *Hikmetü'l-İşrâk*'ta kıskançlığa neden olduğu ifade edilir:

Revâk-ı vasfını yazdukca kilik-i Meşşâî
İder sahâ'ifi mahsûd-ı Hikmetü'l-İşrâk

Nevî-zâde Atâyî (Karaköse, 2017: 45).

Fehîm-i Kadîm ise aşk hali üzerinden ifade ettiği İşrâk düşüncesini “işrâk” kavramı ve Sühreverdî'ye ait “nûrû'n-nûr” tamlamasıyla vurgular. Şairin *Hikmetü'l-İşrâk*'i okuduğu ve ondan etkilendiği bu beyit üzerinden bir çıkarım olarak elde edilebilir. Çünkü Sühreverdî eserinin girişinde, beyitte zikredilen Platon ve Pisagor gibi filozoflardan etkilendiğini açık biçimde ifade eder (Sühreverdî, 2015: 8). Fehîm-i Kadîm'in beytinde de aynı filozofların adı geçtiği gibi hem “işrâk” kelimesine hem bu felsefenin bir terimi olan “nûrû'n-nûr”a rastlanır.

Fehîm ol mazhar-ı işrâk-ı nûrû'n-nûr-ı 'aşkam kim
Çerâğum oldı Fisâğûrus u belki Felâtun hem

Fehîm-i Kadîm (Üzgor, 1991: 570).

18. yüzyıl ve sonrasında, İşrâk düşüncesinin klasik Türk şiirinde daha da yaygınlaştığı söylenebilir. Bu dönemde İşrâk felsefesinin takipçisi olduğunu açıkça ifade eden şairler bulunmaktadır. Günümüz zihniyetiyle bakıldığında klasik dönemin özgünlükten yoksun ve aynı bilgilerin tenkitsiz tekrarına dayalı bir bilim geleneği zannedilebilecek “şerh” ve “hâşiyeye” kültürü, gerçekte geleneğe dayanmakla birlikte gelişime açık bir eğitim anlayışının sonucudur. Bazen birbirinin yerine kullanılan bu iki kavram arasında aslında anlam farkı bulunmaktadır. Şerh, “eserin bütününe dair daha geniş izahları ihtiva eden kitaplar”ı ifade ederken “hâşiyeye” ise “metinden ziyade şerhteki bazı güç ve kapalı ifadeleri açıklama, tamamlayıcı bilgi verme ve yerine göre eleştirme amacı taşıyan” çalışmalar için kullanılır (Topuzoğlu, 1997).

Nedîm, 18. yüzyılda artık iyice gündemde olduğu anlaşılan ve hakkında şerh ve hâşiyelerin dolaşıma girdiği bir eser olan *Hikmetü'l-İşrâk*'ı, şiirine güzelliğe dair unsurlardan faydalanarak dâhil etmiştir. Nedîm, divanında dört yerde “işrâk” kelimesini kullanır. İşrâk felsefesi bağlamında en bariz

kullandığı aşağıdaki beytinde, Sühreverdî'nin eserini, ışık metafiziği üzerine yazılmış bir kitap olarak karanlık bir obje sayılan zülüfle ilişkilendirerek şiire dahil etmiştir. Yüz, ışık saçan bir organ olarak güzellik objesiyken zülûf de adeta kontrast bir ilişkiyle ona dair bir tersten vurguya dönüşmektedir. Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ı yüzün yerine geçmekte, onun güzelliğini tamamlayan zülûf ve hat (ayva tüyleri) bu eserin daha iyi anlaşılmasını sağlayan şerh ve hâşiye görevi üstlenmektedir:

Birisi şerh yazdı biri etdi tahşiye
Alup miyâna Hikmetü'l-İşrâk'ı zülû ü hat
Nedîm (Macit, 2017: 231).

18. yüzyılın diğer önemli şairlerinden Şeyh Gâlib de İşrâk felsefesine şiirinde yer vermektedir. İlk beyitte felsefî bir bağlam kurarak Sühreverdî'nin eseri ile Platon'u birlikte anmakta, ikinci beyitte ise İşrâk felsefesiyle yaygınlaşan ışık kavramı etrafında yer alan kelimeleri aynı bağlam içinde birlikte kullanmaktadır:

Bu zikr-i kalbi Hikmet-i İşrâk'a kıl vukûf
Âvâz-ı cûşu ism-i Felâtûn çeker humun
Şeyh Gâlib (Okçu, ty. 313).

Bir feyz edip ol pertev-i dîdârdan işrâk
Hep âyet-i Nûr oldu gelen taraf-ı lisâna
Şeyh Gâlib (Okçu, ty. 64).

Esrâr Dede, Sühreverdî'nin eser adlarında geçtiğinden İşrâk felsefesini çağrıştıracak “işrâk”, “mihir”, “mişkât” ve “hikem” kelimelerini bir arada kullanarak bu düşünce geleneğini şiirine konu edinmiştir:

Tâlib-i işrâk-ı mihr-i ma'rifet oldun ise
Eyle mişkât-ı nübüvetden fûrûzân-ı hikem
Esrâr Dede (Horata, 2019: 43)

Şiirlerde dönemin eğitim müfredatına girmiş, adeta kanonik olmuş eserlerin izine de rastlamak mümkündür. Osmanlı eğitim sistemi belli eserlerin tekrar tekrar mütalaasına dayandığı için şiirlerde geçen eser adları dikkat çekicidir. Bu örnekler, dönemin müfredatı ile âlimlerin ve sanatçıların hangi kitaplara ilgi duyduğu hakkında bilgi verir. Tanpınar, *Huzur* romanında Tanzimat sonrası değişen eğitim anlayışını ifade etmek isterken kahramanı Mümtaz'a “Bugün Türkiye’de nesillerin beraberce okuduğu beş kitap bulamayız.” cümlesini kurdurur (Tanpınar, 2010: 251). Tanpınar’ın belirttiği gibi

modern dönemde aynı kitaplarda buluşan nesiller kaybolmakla birlikte klasik dönem eğitimi, hep aynı kitapların talimi yoluyla kendisini gösteren bir ilim tahsilini esas alır.

Karaçelebi-zâde Abdülaziz Efendi tarafından 17. yüzyılda, 1639'da süslü nesir üslûbuyla yazılmış, kısas-ı enbiya türünde bir eser olan *Mir'âtü's-Safâ*'ya (Benli, 2021), 18. yüzyılda Sünbül-zâde Vehbî'nin beytinde rastlanmaktadır. Şair, mâşukun sinisinin parlaklığını överken “ayna” anlamıyla “mir'ât” kelimesini kullanmakla birlikte kastın *Mir'âtü's-Safâ* olduğu anlaşılmaktadır. Beyitte *Mir'âtü's-Safâ* ile birlikte ışık metafiziğine dayanan Sühreverdî'nin *Hikmet-i İşrâk* isimli eserini okumasına rağmen parlaklık bakımından mâşuk gibisini görmediğini ifade eder:

Ol sîne gibi görmedim âyîne-i berrâk
Mir'ât ile gerçi okudum Hikmet-i işrâk

Sünbül-zâde Vehbî (Yenikale, 2017: 423).

İşrâk felsefesine en çok yer veren şairlerden biri olan 18. yüzyıl şairi Sünbül-zâde Vehbî, nasihat kitabı *Lütfiyye*'de anlattıklarından hareketle “işrakî-sûfî” şair-düşünürler arasında sayılmaktadır. Onun, keşf/işrâkî yöntemi kullanarak elde ettiği “hikmet”le nebilere varis olduğu düşüncesini savunduğu ifade edilir (Görkaş, 2014: 328). Şair, memdûhunun yaratılıştan gelen zekâsını Aristo'ya sorar. Bilgiye ulaşma konusunda sezgiden ziyade akla önem veren Aristo bile ancak *Hikmetü'l-İşrâk*'e bakarak cevap verebilecektir. Muallim-i Evvel kabul edilen Aristo, bu zekâyı akılla kavramakta zorlanıp sezgisel bir yola tevessül etmek durumunda kalmıştır:

Kitâb-ı Hikmet-i işrâk'a bakdı verdi cevâb
Zekâ-yı tab'ın Aristo'dan etdim istifsâr

Sünbül-zâde Vehbî (Yenikale, 2017: 267).

Sünbül-zâde Vehbî'nin işrâkîlikten bahsettiği beyitlerinde bu felsefenin etkisiyle olduğunu düşündürecek yoğunlukta ışık kavramı etrafında yer alan “incilâ”, “âyîne”, “müncelî”, “lem'a”, “münevver” ve “münîr” gibi kelimeleri kullanması dikkat çekmektedir. Şairin işrâk kelimesi ile bu kavramları bir araya getirmesinde tenasüp ilişkisi kurma amacından söz edilebilir:

Sînemdür incilâ ile âyîne-yi rasad
Dehre cefâ-yı Hikmet-i işrâkiyân virür

Sünbül-zâde Vehbî (Yenikale, 2017: 298).

Eyler nikât-ı hikmet-i işrâki müncelî
İşrâkiyâna lem'a-yı kalb-i münevveri

Sünbül-zâde Vehbî (Yenikale, 2017: 224).

Aristo Hikmetü'l-İşrâk okur tab'-ı münîrinden
Karîhandan yazar hem Bû 'Alî Kânûn-ı 'irfânı

Sünbül-zâde Vehbî (Yenikale, 2017: 70).

Benim ol feylesûf-ı 'asr kim İşrâkiyân gelse
İder benden te'allüm Hikmetü'l-İşrâk-ı Yûnânı

Sünbül-zâde Vehbî (Yenikale, 2017: 149).

18. yüzyılın âlim şairlerinden olan Lâzikî-zâde Feyzullâh Nâfiz, müderislik de yapmıştır. Tebriz, Filibe ve Diyarbakır mollası olduktan sonra Mekke ve İstanbul kadılığına getirilmiş, daha sonra da Anadolu kazaskerliğine yükseltilmiştir. Şairin son görevi Rumeli kazaskerliğidir (Demir, 2017: 6). Lâzikî-zâde Feyzullâh Nâfiz, çalışmada incelenen şairler arasında Sünbülzâde Vehbî ve Sâfi ile birlikte işrâkîliğe en çok yer veren şairlerdendir. Devrinin ilim sahibi şeyhülislamı hakkında yazdığı kasidede Lâzikî-zâde Feyzullâh Nâfiz, filozof ve âlimleri sayarken işrâk kelimesine yer verir. Burada işrâkîliği kasdetmekle birlikte “işrâk” kavramı ile ilim uğraşısı arasındaki ilişkiye de bir işarette bulunduğu söylenebilir:

Nûr-ı işrâkı gurûb eyler idi kalbinde
Keşf-i esrâr-ı dilin görse idi Eflâtûn

Hâl-i işrâka senin keşfini tercîh ederim
Olmuş ahvâl-i cihân cümle sana hıfz-ı derûn
(...)

Ey Gazâlî-i zamân İbni Hişâm-ı devrân
Sensin ol fâzıl-ı câmi'-i kemâlât-ı fûnûn

Lâzikî-zâde Feyzullâh Nâfiz (Demir, 2017: 86-87).

Lâzikî-zâde'nin aşağıdaki beyitleri ise “hikmet”, “hakîm” ve “İşrâkiyân” kelimeleri ile doğrudan Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ini işaret eder ve şairin, işrâkî felsefeden etkilendiğini gösterir:

Misâl-i âyine işrâk ile kalbi nümâyândur
Dili envâr-ı mir'ât-ı keşifde neyyir-i takvâ

Lâzikî-zâde Feyzullâh Nâfiz (Demir, 2017: 55).

Kalb-i işrâk-ı hakîmi ben iderdüm inkâr
Eger isbât-ı vücûd etmese kilkiyle bana

Lâzîkî-zâde Feyzullâh Nâfiz (Demir, 2017: 62).

Kalbi mir'ât-ı zamîr-i hâlet-i işrâkiyân
Hâlini 'arz eyleme ol sâhibü'l-fetvâ bilir

Lâzîkî-zâde Feyzullâh Nâfiz (Demir, 2017: 78).

Kethüdâ-zâde Ârif Efendi, İşrâkîlerin öncülerinin Platon olduğunu ve Meşşâîlere ise Aristoteles'in öncülük ettiğini savunmaktadır (Erdoğan, 2003: 162). Osman Nevres'in beyti bu görüşle paralellik arz etmektedir:

İşrâk u felsefeyle bilinmez rumûz-ı 'aşk
Ma'zûrdur bu fenne Felâtûn-ı hûş-yâr

Osman Nevres (Kaya, 2020: 221).

19. yüzyılın şairlerinden Leylâ Hanım da Sühreverdi'nin eserinin adını açıkça zikrederken İşrâk felsefesi ile uygun biçimde "rûşenâ" ve "mihr" gibi ışık kavramı etrafındaki kelimelere yer vermektedir:

Felekler rûşenâdur Hikmetü'l-İşrâk-ı re'yinden
Mu'allâ-pâye mihr-i âsumân-ı rahm u şefkatdür

Leylâ Hanım (Arslan, 2018: 34).

Sonuç

Sezgi ve keşfe dayalı bir bilgi felsefesini benimseyen İşrâkîlik, 16. ve 17. yüzyıl sonrasında birçok klasik Türk şairinin şiirlerinde "işrâk" kelimesine yer vermesini sağlamıştır. Kelimenin ışık ve aydınlık anlamları da şiirde kullanımını kolaylaştırmış görünmektedir. Şiirlerde "işrâk" kavramı, sadece felsefi karşılığıyla değil lügatlerde geçtiği şekliyle ışıktandırma, parlatma; güneş ve ay için doğma, doğup etrafı aydınlatma anlamlarıyla da görülmektedir. Şairlerin kavrama felsefî bir karşılık yükleyerek kullandığı bazı örnekler ise bu felsefenin kurucusu Sühreverdi'nin eser adlarına yer verme şeklinde gerçekleşir. Bir kısım örneklerde ise aşığın akıl kaydından azadeliğine vurgu yapmak için akla önem veren Meşşâî felsefeyi eleştirirken İşrâkîliğin adının zikriyle yetinilir.

İslâm düşüncesinin temel üç ayağı olan kelâm, felsefe ve tasavvufun etkisiyle gelişmiş bir sanat anlayışı, bu geleneğe hâkimdir. Bu kültürde şekillenmiş sanat ve şiir anlayışına tabi olan klasik Türk şiirinin, bu üç tasavvurun etkisiyle ortaya çıkmış bir edebiyat geleneği olduğu söylenebilir. Şiirlerde şairlerin felsefe ile ilişkisinde, bir düşüncenin etkisinde kalarak onun perspektifinden hayata bakma niyeti pek öne çıkmaz. Onlar, filozoflara ve felsefî kavramlara şiirsel imajların bir parçası olarak yer vermişlerdir. Şairlerin asıl amacı şiirsel imajlar olduğundan, felsefî bir düşünüşün kavram ve terimleri

ikinci planda kalmaktadır. Bu yüzden felsefe tarihinde bazı yanlış bilgilere dayalı motifleri şiirlerinde rahatlıkla kullanabilmektedirler. Ayrıca klasik dönemde felsefe, kelâm ve tasavvufa ait kanonik metinlerin düşünce ve tesir olarak olmasa da sadece ismen bile zikredilmesi o devirdeki eser dolaşımının tespitine hizmet etmektedir.

İşrâkî felsefeye ait kavramların özellikle 17. yüzyıl ve sonrasında bazen felsefî bir düşünceyi ifadeye yarayan terim anlamıyla kullanıldığı örnekler bulunmakla birlikte kelimenin lügat anlamı etrafında oluşmuş şiirsel imajlarla daha sık yer aldığı görülmektedir. Klasik Türk şiirinde 17. yüzyıl ve sonrasında İşrâkîliğe ilgi arttığı gibi Kâtib Çelebi ve Ankaravî gibi âlimlerin İşrâkîliği meşrulaştırıcı yorumlarının varlığıyla bu düşünce geleneğine olumlu bakılmaya başlandığı görülmektedir. Özellikle 17. yüzyıl ve sonrasında “nûr”, “işrâk”, *Hikmetü'l-İşrâk* ve *Heyâkilü'n-Nûr* gibi Sühreverdî'nin terimleştirdiği kavramlara ve eserlerinin isimlerine yer veren şairlerin varlığı dikkat çekmektedir. Bununla birlikte kendisini açıkça İşrâkî olarak ifade eden şairler de bulunmaktadır.

Son dönemde ülkemizde artan İşrâk felsefesi ile ilgili çalışmalar, felsefî düşünüş için ideal ifade imkânlarından biri olan şiire de bakmayı zaruret haline getirmektedir. Klasik Türk edebiyatının tasavvufî olan güçlü bağı üzerinde birçok çalışma bulunmakla birlikte, İslâm felsefesi ve kelâmî olan ilişkisi üzerinde yeterince durulmadığını söyleyebiliriz. Bu konuda yapılan kıymetli çalışmaların literatüre yaptığı önemli katkılar bulunmakla birlikte klasik dönem düşüncesinin daha iyi anlaşılması için şiir ve felsefe ilişkisine eğilecek yeni çalışmalara ihtiyaç devam etmektedir.

Kaynakça

- Akkuş, Metin (2018). *Nefî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Aksoyak, İ. Hakkı (2018). *Gelibolulu Mustafa Âlî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Anay, Harun (1996). “Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?”. *Dergâh*, VII(76): 12-14.
- Aricı, Mustakim (2018). “Osmanlı İlim Dünyasında İşrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İşrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil”. *Nazariyat*, 4(3): 1-48.

- Arslan, Mehmet (2018). *Leylâ Hanım Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Ayverdi, İlhan (2010). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Benli, Şeyma (2021). “Mir’âtü’s-Safâ (Karaçelebi-Zâde Abdülaziz Efendi)”. *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/mir-atu-s-safa-karacelebi-zade-abdulaziz-efendi>. (Erişim: 13.01.2022).
- Demir, Hiclal (2017). *Lâzîkîzâde Feyzullah Nâfiz ve Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Ercan, Özlem (2013). “Bektâşî ve İşrâkî Bir Şair: Sâfî, Hayatı ve Divan’ının Nüshaları”. *Turkish Studies*, 8(1): 1375-1395.
- Erdoğan, İsmail (2003). “İşrâkîlik’in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8: 159-178.
- Fuzûlî (2002). *Matla’u’l-İtikâd fî Ma’rifet’i’l-Mebde’i ve’l-Me’âd*. Haz. Muhammed B. Tâvîd et-Tancî. Çev. Esad Çoşan ve Kemal Işık. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları.
- Gökyay, Orhan Şaik (2002). “Kâtib Çelebi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.25. Ankara: TDV Yayınları, 36-40.
- Görkaş, İrfan (2014). “‘Şiiri Bilime Uygulamak’ yahut Sünbülzade Vehbi’nin Hikmet Anlayışı ve İlimlere Bakışı”. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi-TAED-*, 52: 315-330.
- Harmancı, M. Esat (2017). *Süheylî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Horata, Osman (2019). *Esrâr Dede Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Kaplan, Mahmut (2014). “Neşâtî, Ahmed Dede”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/nesati-ahmed-dede> (Erişim: 03.01.2022).
- Kaplan, Mahmut (2019). *Neşâtî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Karaköse, Saadet (2017). *Nev’î-zâde Atâyî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Kaya, Bayram Ali (2020). *Osman Nevres Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

- Kılıç, Filiz (2017). *Âşık Çelebi Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Kılınç, Abdülhakim (2021). *Fuzûlî Dîvânı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Koçoğlu, Turgut (2016). “Sa’îd Paşa’nın ‘Tahmîd’i Üzerine Düşünceler”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(15): 42-62.
- Küçük, Sabahattin (ty.). *Bâkî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Memmedova, Ülker (2021). “Doğu’nun Işık Sevdalı Filozofu Şihabeddin Yahya Sühreverdi”. *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi*, 5(2): 106-115.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (1990). *Molla Sadra ve İlâhî Hikmet*. Çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Okçu, Naci (ty.). *Şeyh Gâlib Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Sefercioğlu, Mustafa Nejat (2014). “Nev’î, Yahyâ”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/nevi-yahya> (Erişim: 23.01.2022).
- Sühreverdi (2015). *Hikmet’ül-İşrâk*. Çev. Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2010). *Huzur*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanyıldız, Ahmet (2010). *İsmail Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû’atu’l-Letâyif ve Matmûratu’l-Ma’ârif) (I. Cilt) İnceleme-Metin-Sözlük*. Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü (1997). “Hâşiye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi, C.16*. İstanbul: TDV Yayınları, 419-422.
- Tulum, Mertol ve Tanyeri, M. Ali (1977). *Nev’î Divan*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Uluç, Tahir (2015). “İşrakilik-Meşşailik İlişkisinin Mahiyeti”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni, C.7*. Ed. Eyüp Bekiryazıcı. İstanbul: İnsan Yayınları, 991-1023.
- URL-1: *Kâmûsu’l-Muhît*. <http://www.kamus.yek.gov.tr/> (Erişim: 13.12.2021).
- URL-2: *Vankulu Lügati*. <http://www.kamus.yek.gov.tr/> (Erişim: 04.12.2021).
- Üzgör, Tahir (1991). *Fehîm-i Kadîm-Hayatı, Sanatı, Dîvânı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*. Ankara: AKM Yayınları.

Yekbaş, Hakan (2010). “Divan Şiirinde Yunanî Őahsiyetler”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(15): 281-300.

Yenikale, Ahmet (2017). *Sünbülzâde Vehbî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” ereve-sinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu alışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

ıkar atışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar atışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



MOTHER IN SEPHARDIC, TURKISH, AND ITALIAN PROVERBS AND IDIOMS: CASE OF ONLINE BLOGS

Sefarad, Türk ve İtalyan Atasözleri ve Deyimlerinde Anne: Çevrimiçi Bloglar Örneği

Fazıla Derya AGİŞ*

ABSTRACT

In this study, references to mothers in certain positive and negative circumstances in some Sephardic, Turkish, and Italian proverbs and idioms that depict the concept of mother will be analyzed. Fear and unhappiness as negative emotions, and joy and love as positive emotions in the Sephardic, Turkish, and Italian cultures will be observed within the framework of the Cognitive Metaphor Theory of Lakoff and Johnson. Thus, this study will reveal that the mother is the person who reconciles the members of a family, alienates all the fears, loves unconditionally, builds up, directs, and protects a family in the Judeo-Spanish, Turkish, and Italian proverbs and idioms. The proverbs and idioms were formulated in the past. However, the contemporary concept of motherhood will also be analyzed in blogs for and by Sephardic, Turkish, and Italian mothers and compared to that depicted in proverbs and idioms, products of ancestors of nations for proving proverbs' and idioms' contemporary uses in modern blogs for revitalizing traditional beliefs. According to the Conceptual Metaphor Theory, some cognitive conceptualizations are formulated in the brains of people in accordance with the cultures to which they have been exposed. Briefly, in this study, the sacredness of the mothers in three different languages (Judeo-Spanish, Turkish, and Italian) and cultures will be emphasized, and this will be done with proverbs, idioms and online blogs belonging to three cultural groups.

Keywords: motherhood, proverbs, idioms, conceptual metaphor theory, culture.

Öz

Bu çalışmada, anne kavramını betimleyen bazı Sefarad, Türk ve İtalyan atasözlerinde ve deyimlerde bazı olumlu ve olumsuz durumlarda annelere yapılan atıflar analiz edilecektir. Lakoff ve Johnson'ın Bilişsel Metafor Teorisi çerçevesinde Sefarad, Türk ve İtalyan kültürlerinde olumsuz duygular olarak korku ve mutsuzluk, olumlu duygular olarak sevinç ve sevgi gözlemlenecektir. Böylece bu çalışma, Yahudi İspanyolcası, Türkçe ve İtalyanca atasözleri ve deyimlerinde annenin bir ailenin fertlerini barış-

* Dr., Adjunct Instructor. University of the People, USA. E-mail: deryaagis@gmail.com. ORCID: 0000-0001-7871-0932.

tıran, tüm korkuları uzaklaştıran, koşulsuz seven, bir aileyi inşa eden, yönlendiren ve koruyan kişi olduğunu ortaya çıkaracaktır. Atasözleri ve deyimler geçmişte formüle edilmiştir. Bununla birlikte, geleneksel inançları diriltmek amacıyla çağdaş blog yazılarında atasözleri ve deyimlerin güncel kullanımlarını kanıtlamak için annelik kavramı, Sefarad, Türk ve İtalyan anneler için veya tarafından yazılan bloglarda analiz edilecek ve bu ulusların atalarının ürünleri olan atasözlerinde ve deyimlerde tasvir edilenlerle karşılaştırılacaktır. Kavramsal Eğretileme Kuramına göre, bazı bilişsel kavramsallaştırmalar insanların beyinlerinde şahit oldukları kültürlere uygun olarak formüle edilir. Kısaca, bu çalışmada annelerin üç farklı dilde (Yahudi İspanyolcası, Türkçe ve İtalyanca) ve kültürdeki kutsallıkları vurgulanacak ve bu, üç kültür grubuna ait atasözleri, deyimler ve çevrimiçi bloglarla yapılacaktır.

Anahtar Sözcükler: annelik, atasözleri, deyimler, kavramsal eğretileme kuramı, kültür.

Introduction

This study intends to examine common and divergent beliefs on mothers in specific positive and negative situations in some Sephardic, Turkish, and Italian proverbs and idioms as well as the recovery of customs and family esteems in present day electronic sites, thus online blogs. Accordingly, in these proverbs, idioms, and blogs, the gloomy feelings of dread (fear) and despondency (sadness) and the blessing feelings of delight (happiness) and love will be examined in terms of the Conceptual Metaphor Theory of Lakoff and Johnson (1980). Subsequently, this study shows that the mother is the individual who accommodates the individuals from a family, eliminates trepidation, adores unequivocally, develops, coordinates, and safeguards a family in the Judeo-Spanish, Turkish, and Italian precepts and maxims. Old Sephardim living in Turkey can speak Judeo-Spanish as their native language transferred to them from their relatives accepted by the Ottoman Empire after their expulsion from Spain in 1492. Thus, some similar beliefs exist among Sephardim and Turks. Italian was picked as a Romance language similarly to the Judeo-Spanish language. The cultural interaction between these three different cultural groups is analyzed in proverbs and idioms, whose contemporary uses in online blogs are discussed in relation to how they revive traditional beliefs and family values.

1. Conceptual Metaphor Theory

George Lakoff and Mark Johnson authored a book titled *Metaphors We Live By* in 1980; according to them (1980), people sort illustrations of anal-

ogies that they figure out through word handling in their minds as 1) conceptual metaphors (structural metaphors) and 2) linguistic metaphors (orientational and ontological metaphors). Conceptual metaphors are created through mental processes of mapping the characteristics of an item in the source domain that are related intellectually with those of one more item in the target domain, and lastly, an analogy, that is, a conceptual metaphor is built (Lakoff and Johnson, 1980: 7), such as “redness is danger”: one thinks about the fact that warnings are written in red metaphorically. In general, people choose red pens to write down warnings, and the red iconic traffic light warns us that we should not cross the road and wait for the green light; otherwise, a car may crash into us and kill us. Furthermore, (a) “life is a train” and (b) “death is the final destination/stop” are also examples to conceptual metaphors. Life can be regarded as a train where an individual, her or his family members and peers are voyagers, and this person may choose different paths and gets off and on this train at several stops, making life changing decisions until s/he will have passed away. One’s educational institution, job, and romantic partner choices can be depicted either with the “pathway” metaphor or the “stop” metaphor. On the one hand, in the case of (a) life is an abstract object whose qualities match with a train as a concrete object. On the other hand, in (b) death is an abstract concept that can be depicted with the concrete destination metaphor: a city is a concrete object like a tomb. Humans formulate conceptual metaphors related to their feelings, thinking about their experiences with concrete objects. According to Zhang and Hu (2009: 78), mappings are used to associate the source domains to the target domains. Figure 1 shows the formation of the metaphors (a) and (b):

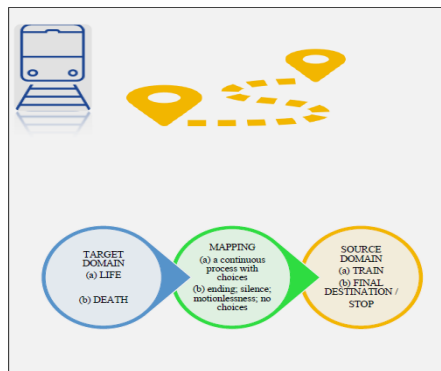


Figure 1. Cognitive mapping process related to the metaphors of (a) “Life is a train and (b) “Death is the final destination/stop.”

Furthermore, orientational metaphors associate objects with spatial relations for describing their effects (Lakoff and Johnson, 1980: 14), for instance, the Turkish idiomatic expression “bulutların üstünde olmak” [being up above the clouds] defines a happy person as an orientational metaphor with a direction description: the sky is above humans. Besides, another Turkish idiomatic expression, “yerin dibine batmak” [to sink to new depths] means to get ashamed; thus, the metaphorical downward orientation in this idiom refers to the negative emotion of shame. Thus, orientational metaphors are formulated through abstract directions expressed by adpositions (prepositions and postpositions) and concrete concepts (Vu, 2015: 68). For instance, in Turkish, the postpositions of “üstünde” (on), “altında” (under), et cetera can be used in constructing orientational metaphors. In English, “what lies ahead?” is a question with the orientational metaphor of “ahead” that is associated with the concept of “future” (Vu, 2015: 70).

In addition, ontological similitudes (metaphors) are utilized to portray social convictions on specific objects through assessments (Lakoff and Johnson, 1980: 25–27), for instance, the Turkish idiom, “dili dönmemek” [one’s tongue does not turn] is an ontological metaphor, associating the organ of tongue and speech with a gear: a broken gear cannot work properly, and an extremely forlorn person cannot talk and describe her or his sorrow, witnessing an unexpected sad event, such as the death of a loved one in a car accident. Similarly, regarding ontological metaphors, Vu (2015: 69) argues that “thinking is a machine” is an ontological metaphor that makes one regards the human brain as a machine that can be turned on and off and has different performance levels. A unique conceptual metaphor can become a conceptual ontological and orientational metaphor, when “life is a long train going forward, but never backwards” or “death is the ugly final destination/stop ahead.” The adjectives added to conceptual metaphors transfer them into conceptual ontological metaphors and the orientational adverbs used for describing them transfer them into conceptual orientational metaphors.

Moreover, Velasco (2001) suggests that metaphors and metonymies are founded on image-schemata related to the functions of objects; thus, humans draw a picture of an event in their minds and express this with conceptual metaphors and metonymies. According to Velasco (2001: 52), in the sentence “the conscripts have no stomach for fight,” “qualities are possessions” metaphorically, but “the stomach [stands] for courage” appears as a metonymy for being just a part of the possessions of the experi-

encer of courage, as metonymies define objects by being a part of that object.

To sum up the conceptual metaphor theory, a last example can be given: “Anger is a captive animal” is a conceptual metaphor where anger is mapped into an intimidating force, such as that of a tiger by Kövecses (2000: 21), interpreting the sentence, “He unleashed his anger.” In general, an elevated temperature depicts anger, or anger appears as the cause of unimpeded behavior. This study deals with such conceptual and/or linguistic metaphors. Regarding some previous studies on similar metaphors, Esenova (URL-3) examines English anger expressions where “animal, container, plant and child” source domains are linked to the anger target domain, for example, according to her (2009), “The anger is a horse” that can be stopped by reasoning, thus, by being “bridled” (URL-3). Constantinou (2014) analyzes the anger metaphors in popular scientific texts, written in English, Greek, and French. My study differs from these two previous studies for being based on motherhood metaphors in Judeo-Spanish, Turkish, and Italian proverbs and idioms.

2. Data on Mothers in Turkish, Sephardic, and Italian Proverbs and Idioms

The Judeo-Spanish data are from this book: Bardavid & Ender, 2006. On the other hand, the Turkish data were gathered from the following books containing most of the proverbs and idioms used in Turkey and Turkic nations that have shared common beliefs since centuries: Püsküllüoğlu (1998) and Çobanoğlu (2004). Besides, Italian proverbs and idioms were gathered from the following books to show that the same expressions have been used for years: Conti (2015); Strafforello (1868); and *Madre brutta fa li fiji belli* (2007).

3. Discussion

The negative and positive emotions related to proverbs and idioms are analyzed in this section.

3.1. Negative Emotions

This study deals with negative emotions, first. These negative emotions are fear and unhappiness.

3.1.1. Fear

Concerning dread or fear, in the Sephardic culture, individuals blame mothers for the awful perspectives or acts and the grotesqueness of their

offspring: awful mentalities and offensiveness might cause trepidation among individuals. The following is a Judeo-Spanish proverb on this issue:

Judeo-Spanish: (1) “Ken alava su ija tinyosa? Su madre la mokoza” [Who praises her bald daughter? Her mother with her sneezing nose] (Bardavid and Ender, 2006).

A revolting young lady who has terrifying practices and body parts can prompt fear, although her mom can see the value in her. Thus, “baldness is ugliness” and “fear is a long distance” are the conceptual metaphors that are active in this proverb since people escape from an ugly individual or a violent individual. Moreover, in Turkish, “the eyes stand for alertness” and “the eyes stand for avidity” as a person who becomes the eyes of her or his mother becomes more alert to obtain more resources, as mothers care for their children, and try to find food for them; everybody avoids avid people since they may be approaching them for obtaining more resources for their greed:

Turkish: (2) “Anasının gözü” [the eye of her or his mother] (Püsküllüoğlu, 1998).

Furthermore, in Italian, “motherhood is truth” allegorically, as one is brought into the world by a remarkable mother who is apparent, yet one cannot rest assured with regards to her or his dad without a genetic hereditary test. This might be a frightening truth for a few moderate families. Consequently, being a child, whose father is obscure, becomes alarming for this child in a public where the accompanying precept exists:

Italian: (3) “Nessuno è bastardo per parte di madre” [Nobody is bastard due to her mother] (*Madre brutta fa li fiji bbelli*, 2007).

3.1.2. Unhappiness

Regarding unhappiness, the celebrations of Jewish feasts are obligatory for Jews, and a person who does not celebrate these feasts cannot be viewed as a decent devotee Jew, prompting pity inside her or his Jewish family:

Judeo-Spanish: (4) “Ken a Purim su tiempo peryera, ken a Pesah, mas vale ke su madre no lo paryera” [The one who has lost her or his time during Purim or Pesah should not have been born by her mother] (Bardavid and Ender, 2006).

Thus, “religiosity is goodness” and “motherhood is the source for evil or unhappiness” in the Sephardic culture, if the daughter or son of a mother

does not obey the traditions and cultures of families. “Purim” (Lots) is a Jewish feast celebrating the rescue of the Jews from Haman’s tyranny and murder plans in the Persian Empire, and it is narrated in the *Biblical Book of Esther* (URL-6). Infuriated that Mordecai, as a Jew, treated him with contempt and refused to grovel him, Haman, Monarch Ahasuerus’ top clergyman, persuaded the king that the Jews living under Persian authority were defiant and ought to be eradicated; with the king’s authorization, Haman established a date for Mordecai’s execution via lots on the thirteenth day of the month of Adar and raised a scaffold for him (URL-6). Esther was Ahasuerus’ adored Jewish queen and Mordecai’s adopted daughter, who approached the king and suggested to organize a feast where Haman would be present; she appealed for the Jews at the supper and accused vile Haman of preparing their extermination; Haman’s frenzied pleadings for mercy were interpreted by the king as an attack on the queen; accordingly, the enraged monarch ordered Haman’s execution and the appointment of Mordecai to his office; successively, on Adar 13, Esther and Mordecai acquired a royal proclamation authorizing Jews across the empire to attack their adversaries, and they declared the following day a celebration and dubbed it Purim in relation to the lots of Haman (URL-6). Furthermore, Pesah, or the Passover celebrates the Hebrews’ redemption from subjection in Egypt, starting on the fifteenth (the 22nd for the Reform Jews) day of the period of Nisan (thus in March or April) (URL-7).

Moreover, “motherhood is empathy” for sadness in Turkish:

Turkish: (5) “Ağlarsa anam ağlar, kalanı yalan ağlar” [If my mom cries, it is for my sadness; if others cry, it is a lie] (Çobanoğlu, 2004).

Thus, “sharing sadness is love” and “love is richness” are the active metaphors in (5). Moreover, in Italian, an ugly mother can have beautiful children: “nature is null,” “nurture is around,” and “motherhood stands for nature and nurture” are the active conceptualizations in (6); others can be unhappy, seeing an ugly or bad person, though:

Italian: (6) “Madre brutta fa i figli belli” [An ugly mother makes beautiful children] (*Madre brutta fa li fiji bbelli*, 2007).

3.2. Positive Emotions

Several proverbs and idioms indicate positive emotions with the concept of mother, and this section analyzes such proverbs and idioms about joy and love in Judeo-Spanish, Turkish, and Italian.

3.2.1. Joy

A mother can bring joy and happiness to a Sephardic family, as she feels empathy towards her offspring:

Judeo-Spanish: (7) “Ande no ay madre no ay padre” [If there is no mother, there is no father] (Bardavid and Ender, 2006).

Therefore, in (7), “the family is a unique mother” and “the mother is the constructor”: accordingly, “mothers stand for joy.” In addition, in (8), “one’s date of birth is luck” and “sacredness is joy and luck” if one is born on the day when the Islamic Prophet Mohammed was born:

Turkish: (8) “Anası Kadir gecesi doğurmuş” [One’s mother gave this person birth on the night of *Kadr*] (Püsküllüoğlu, 1998).

Furthermore, in Italian, one’s mother indicates where this person’s home is, as “a mother is a joyful shelter” from a conceptual metaphorical point of view:

Italian: (9) “Casa mia, mamma mia!” [My home, my mother!] (Straforello, 1868).

Thus, “My home, my mother” is a good example to Italian proverbs portraying Italians who love their mothers and households and have a blissful outlook on residing with their moms or in their family homes.

3.2.2. Love

A mother’s adoration for her offspring is inescapable in the Sephardic, Turkish, and Italian societies, as this study will show by means of the accompanying maxims and sayings:

Judeo-Spanish: (10) “Amor es de madre, lo demas es ayre” [Love comes from the mother, the rest is air] (Bardavid and Ender, 2006).

In 10, the following conceptual metaphors are present: “love is possession” and “lies consist of air” since the real love existing on earth is that of a mother for her children, as only a mother takes care about her children. Furthermore, in (11), “a mother is an affectionate constructor/an architect” and “a family is a building” conceptual metaphorically:

Turkish: (11) “Yuvayı yapan dişi kuştur” [The female bird constructs the nest] (Çobanoğlu, 2004).

Consequently, in (11), a mother’s characteristics as a feeder, peace-builder, and family pioneer are related with that of a bird that forms a home

for her posterity. Moreover, according to the Italian culture, “a coconut is offspring love” metaphorically:

Italian: (12) “essere il cocco di mamma” [to be the eye light / the coconut of the mother] (Conti, 2015).

Conclusion

To conclude, we can encounter the Judeo-Spanish, Italian, and Turkish proverbs and idioms referenced above in motherhood blogs and the Judeo-Spanish forum known as “Ladinokomunita” [Ladino community] with the sole purpose of the restoration of cultural values and traditions, including respect for mothers, festive celebrations, and empathy to differences alongside the societal need for gender equality. Judeo-Spanish is a language in peril today since a large number of its local speakers are over fifty years of age. We can see that Sephardic mothers safeguard their youngsters, and Sephardic mothers and their offspring have comparative perspectives and practices since children are normally brought by their mothers up in a message posted by Rachel Bortnick on May 12, 2017 (this message of hers was also published as an article in Istanbul’s Judeo-Spanish journal *El Amaneser* also in May 2017; it is titled “Las madres sefaradis saven lo mijor: la sensia de madres” [Sephardic mothers know the best: the sense of mothers]) (URL-1); in the message, Bortnick clarifies that she discovered that nothing was more pivotal than wellbeing on earth, she instructs us that she gained her overall knowledge from her mother, for example, the fact that children couldn’t drink any coffee. She underscores that she acts like her mom in her day-to-day routine by referencing these proverbs: “La ija a la madre, i la madre a la ija” [The daughter to the mother and the mother to the daughter] and “mira a la madre, toma a la ija” that has a Turkish equivalent, “anasına bak kızını al” ([look at the mother and take her daughter!]).

Culturally formulated metaphors underlie proverbs and idioms. Cutting-edge online blogs resuscitate customs. Besides, a blog on politics is titled “Ağlarsa anam ağlar” [If my mom cries, it is for my sadness], and its writer Gülcan Temiz Bila (URL-5) mentions that a politician’s mother feels sadness after his death in an accident.

Besides, as a mother, Elif Doğan asks for her husband’s assistance in housework in her blog titled “Yuvayı biraz da erkek kuş yapsın” [Let the male bird make the nest a bit!] (URL-2) after having mentioned the Turkish proverbs “Cennet anaların ayaklarının altındadır” [The paradise is under the

feet of mothers] and “Yuvayı dişi kuş yapar” ([The female bird builds up the nest] on January 18, 2017.

As an Italian blog, we can state that *L’Huffington Post* (November 9, 2015) mentions (URL-4) that children appreciated too much at home can be discouraged easily in their lives out of their homes, and failures and criticisms can make them fall into depression based on research conducted on 725 adults; the Italian blog is titled “‘Essere il cocco di mamma può più probabilmente portarti alla depressione.’ Lo studio della Purdue University in Indiana” [‘Being the Mom’s coconut can more likely lead you to depression.’ The Purdue University study in Indiana].

In sum, we can conclude that children are solely loved and accepted unconditionally by their mothers in the Sephardic, Turkish, and Italian cultures. Moreover, mothers are accepted to infuse their qualities into their youngsters in this multitude of three societies. Plus, the contemporary online blogs show that mothers are accepted to bring up and enculturate their offspring, they need gender equality inside society and the division of housework at home, and the children should not be profoundly valued at home without being told on others’ conceivable terrible demonstrations inside society that might hurt them, when they become grown-ups. Accordingly, the mothers are profoundly valued as food suppliers and compassion builders in every one of the three cultural groups’ proverbs and idioms; in any case, gender equality and the division of the housework are mandatory for a solid society, while overprotectiveness can prompt sorrow in children when they grow up and experience a debased reality where they can’t get anything they desire regardless of their persistent effort. Maxims and sayings reveal customs and traditions; however, the contemporary online blogs might include admonitions on many children’s future wellbeing as grown-ups and the unforgiving degenerate circumstances and rivalries in the genuine grown-up life where just mothers feel trouble for the unsuccess of their kids since just mothers’ feelings are valid, as a few analogies present in proverbs and idioms show us.

References

- Bardavid, Beki & Ender, Fani (2006). *Trezoro Sefaradi: Folklor de la Famiya Djudiya*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş.
- Çobanoğlu, Özkul (2004). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

- Constantinou, Maria. (2014). “Conceptual Metaphors of Anger in Popularized Scientific Texts: A Contrastive (English/Greek/French) Cognitive-Discursive Approach”. *Linguistic Approaches to Emotions in Context*. Eds. Baider, Fabienne H., & Georgeta Cislaru. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 159-188.
- Conti, Andrea (2015). *I 200 Proverbi e Modi di Dire Piu' Usati: l'Italiano in Tasca*. Scotts Valley, California: Createspace Independent Publishing Platform.
- Kövecses, Zoltán (2000). *Metaphor and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, and Paris: Maison des sciences de l'homme.
- Lakoff, George & Johnson, Mark (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Madre brutta fa li figli belli: la madre brutta fa i figli belli: selezione di proverbi e modi di dire nei dialetti del Lazio con traduzione in italiano* (2007). Milano: Simonelli.
- Püsküllüoğlu, Ali (1998). *Türkçe Deyimler Sözlüğü*, Ankara: Arkadaş.
- Strafforello, Gustavo (1868). *La sapienza del popolo spiegata al popolo, ossia, I proverbi di tutte le nazioni*. Milano: Editori della libreria utile.
- URL-1: Bortnick, Rachel (May 12, 2015). A la okazion de Dia de las Madres: “Las madres sefaradis saven lo mijor: la sensia de madres”. *Ladinokomunita*. <https://ladinokomunita.groups.io/g/main/message/56785?p=%2C%2C%2C20%2C0%2C0%2C0%3A%3Arecentpostdate%2Fsticky%2C%2Cmadre%2C20%2C2%2C480%2C68108955> (Access: 01.01.2021).
- URL-2: Doğan, Elif (18 Ocak 2017). “Yuvayı Biraz da Erkek Kuş Yapsın.” *Blog-cu Anne*. <http://blogcuanne.com/2017/01/18/yuvayi-biraz-da-erkek-kus-yapsin/>. (Erişim: 30.01.2021).
- URL-3: Esenova, Orazgozel (2009). “Anger Metaphors in the English Language”. *Varieng: Studies in Variation, Contacts and Change in English*, 3: <https://varieng.helsinki.fi/series/volumes/03/esenova/> (Access: 02.02.2022).
- URL-4: *L'Huffington Post* (November 9, 2015). “‘Essere il cocco di mamma può più probabilmente portarti alla depressione.’ Lo studio della Purdue University in Indiana.” https://www.huffingtonpost.it/2015/11/09/cocco-mamma-depressione_n_8509184.html (Access: 01.01.2022).

- URL-5: Temiz Bila, Gülcan (24 Mart 2009). “Ağlarsa Anam Ağlar.” *Milliyet Blog*. <http://blog.milliyet.com.tr/aglarsa-anam-aglar/Blog/?BlogNo=170472> (Erişim: 11.01.2022).
- URL-6: The Editors of Encyclopaedia Britannica (August 25, 2021). “Purim”. *Encyclopedia Britannica*. www.britannica.com/topic/Purim (Access: 01.01.2022).
- URL-7: The Editors of Encyclopaedia Britannica (March 29, 2021). “Passover”. *Encyclopedia Britannica*. www.britannica.com/topic/Pass-over (Access: 01.01.2021).
- Velasco, Olga Isabel Díez (2001). “Metaphor, Metonymy, and Image-schemas: An Analysis of Conceptual Integration Patterns”. *Journal of English Studies* 3(2): 47-63.
- Vu, Nguyen Ngoc (2015). “Structural, Orientational, Ontological Conceptual Metaphors and Implications for Language Teaching”. *Journal of Science Ho Chi Minh City Open University*, 3(15): 67-71.
- Zhang, Fachun & Jianpeng Hu (2009). “A Study of Metaphor and Its Application in Language Learning and Teaching”. *International Education Studies*, 2(2): 77-81.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Author’s Note: This paper was first presented at the Social Science History Association’s 42nd Annual Conference, titled “Changing Social Connections in Time and Space” and held in Montreal, Canada, from November 2 through November 5, 2017. This article is its elaborated version in accordance to the feedback the author had received.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.



KADİM TANRILARDAN MODERN TANRILARA: 21. YÜZYILA DAİR MİTOLOJİK BİR OKUMA

From Ancient Gods to Modern Gods:
A Mythological Reading of the 21st Century

Gökhan TOPAL*
Naci İSPİR*

Öz

Mitler dünya halkları tarafından oluşturulan ölümlü, kırılğan insanoğlunun dünya görüşü, kültürel kodların evrensel anlatıdır. Medeniyetleri ve ulusları kültürel açıdan tanıma noktasında önemli bir rehber olan mitler, içerisinde yaratıldığı toplumlar için bir eğitim modeli şeklidir. Mitlerin işlevi zihinleri meşgul eden sorunları çözerek insanların anlama, kavrama ve bilme ihtiyaçlarını doyuma ulaştırmaktır. Ancak burjuva toplumu tarafından kutsanan pozitivist bilgi bireyi mitsel dünyanın dışına çıkarırken, eski uygarlıkların temelleri üzerine kurulan modern bilim ve teknoloji toplumu ruhlardan arındırılmış bir dünya tahayyül etmektedir. Ancak tarihsel varoluş serüveni içerisinde arkaik düşünceyle benliğini yön veren insan zaman, mekân ve kendinden bağımsız olarak mitlerle aktarımını sağladığı ortak bir bilinçdışı oluşturmuştur. Bu doğrultuda çalışma Homo Habilis'in modern Homo Sapiens'e evrimini ve mitsel düşüncenin gelişimi üzerine odaklanırken, tanrılara karşı kalkan niteliğinde olan bilimsel yapılanmanın mitsel kökenlerine dair kuramsal görüşler kapsamında mit ve bilim arasındaki farklılıklar ele alınmıştır. Ayrıca çalışma kadim halkların yaratmış olduğu mitsel aklın 21. yüzyıl içerisinde kutsanan otomasyon, biyoteknoloji, yapay zekâ gibi konuların teknolojik arkeolojisine odaklanmıştır.

Anahtar Sözcükler: mitoloji, bilim, teknoloji, biyoteknoloji, yapay zekâ.

ABSTRACT

Myths are the conduit for an understanding of the mortal, fragile human being created by the peoples of the world and the universal narratives of cultural codes. Myths, an essential guide in recognizing civilizations and nations culturally, are a form of education model for the societies they are created. The functions of myths are to solve the problems that occupy the minds and satisfy people's needs to un-

* Öğr. Gör., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Teknik Bilimler Meslek Yüksekokulu, Gaziantep/Türkiye. E-posta: gokhan.topal@gibtu.edu.tr. ORCID: 0000-0001-6280-1346.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Sinema ve Televizyon Bölümü, Erzurum/Türkiye. E-posta: naciispir@atauni.edu.tr. ORCID: 0000-0002-6239-7934.

derstand, comprehend, and know. However, while the positivist knowledge sanctified by the bourgeois society pulls the individual out of the mythical world, the modern science and technology society built on the foundations of ancient civilizations imagines a world of free spirits. However, in the adventure of historical existence, the human being, who directs himself with archaic thought, has created a common unconscious that transfers with myths independently of time, place, and himself. In this direction, while the study focuses on the evolution of Homo habilis to modern Homo sapiens and the development of mythical thought, the differences between myth and science will be discussed within the scope of theoretical views on the mythical origins of the scientific structuring, which is a shield against the gods. In addition, the study will focus on the technological archeology of topics such as automation, biotechnology, artificial Intelligence, which are blessed in the 21st century of the mythical mind created by ancient peoples.

Keywords: mythology, science, technology, biotechnology, artificial intelligence.

Giriş

İnsanlığın ortak inançları mitler, hikâyelerle kaplı iskeletlerdir. Bu bağlamda Romalı tarihçi Salustius (M.Ö. 86-35) mitler hakkında “hiç gerçekleşmemiş, fakat hep mevcut olan şeyler” olduklarını belirtirken (Sagan, 2014: 15) insanlık tarihini anlatma, yönlendirme ve yaratma cesaretinin de bir noktada iç içe geçmiş olduğu fikrine vurgu yapmaktadır. Mitoloji değiştirilebilir bir zemin üzerine temellendirilmiş kurgusal anlatılar sistemi değildir. Aksine mitsel unsurlar devamlı olarak bir arada bulunan beşerin kolektif inanç doyumlarını karşılama hizmeti görmektedir. Ancak bu teorinin doğruluğu ya da yanlışlığı gözlem ve deney gibi sayısal sıradanlığa başvurularak saptanamaz. Bu amaçla Homo Habilis, Homo Erektus, Homo Neanderthalensis ve modern Homo Sapiens’e kadar genel beyinsel fonksiyonların gelişimi ve beyin bilişsel evrimi inanç sisteminin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Böylelikle ölümlerini gömen ve ölümlerinin yanına postmortem (ölüm sonrası) hayatı kolaylaştırmak adına gerekli ekipmanların (at, ok, yay, şifalı otlar) bırakılması ruhlar âlemi kapısını aralamıştır. Böylelikle “bilincin evrimi, yaşamın tarihinde eşsiz bir öneme sahip” olmuştur (Gould, 1977: 409). Bilinç “sosyal olarak bir arada yaşayan canlıların bir ürünüdür” (Coşan, 2016: 25). Bu bağlamda bir süreç yapılanması olan bilinç taklitler, oyunlar, iletişim ve semboller aracılığıyla inanç ve kültürlerin anlam kazanmasını sağlamıştır. Böylece bilişsel olarak olgunlaşan benlik geçmiş anlatılar, deneyimler, yaşanmışlıklar ve geleneklerle bağlantı kurarak tanrılarla alakalı bir ilişki ağı yapılandırmıştır. Petronius’a göre “Dünyada tanrılar ilk yaratan şey korkudur” (1925: 343). Bu doğrultuda “Ölümden habersiz olan atalar-

dan, öleceğini bilen bir varlık” (Dobzhansky, 1967: 69) haline gelen insan, bedeni son bulduktan sonra varlığını bir ruh olarak sürdürebileceğine dair düşünceler geliştirmiştir. Bu amaçla insan, ölüm olgusunu inkâr etmek, sonsuz yaşam döngüsüyle ilişki kurmak adına bitkiler, hayvanlar ve doğal olayları antropomorfik (insan biçimci) tanrılar olarak dışa aktarmıştır. Böylece beşer, gizemli güçlerin karşısında korku ve merakla kendi tanrılarını yaratarak mitsel düşünceyi deneyimlemeye başlamıştır.

Pagan ve Hıristiyan Roma geçmişiyle bağlarını kopartmak isteyen modernlik hurafelerden, sihir ve büyüden arınmış insan aklının yüceltilmesine bağlı rasyonel bir gelecek sunmak için kodlanmıştır. İnanç akılla, din ise bilimsel yöntemlerle takas edilmiştir. Bu doğrultuda Locke’un ifadesiyle “bilginin yolu üzerinde duran çalılıkları temizlemek” adına mit ve bilim zıt kutuplar olarak konumlandırılmıştır. Ancak M. T. Greene, *Natural Knowledge in Preclassical Antiquity* (2000) adlı eserinde modern bilimin kökenlerini betimlerken doğal olayların (yanardağ patlamaları vb.) mitsel anlatılarla tasvir edildiğini aktarır. *When They Severed Earth from Sky. How the Human Mind Shapes Myth*’te (2006) Elizabeth Barber ve Paul Barber astronomiye dair gözlemlerin kozmolojik mitlerin varlığını yansıttığını ifade eder. *The Myth of Replacement: Stars, Gods, and Order in the Universe* (1991) kitabında Thomas Worthen ise, mitlerin mevsimsel değişimlere verilen tepkilerin sonucu olarak yorumlar (Segal, 2009: 339, 340). Arkaik düşünce çağında “insanların zaman içinde yinelenen ihtiyaçlarını karşılayan ritüeller” (Raglan, 2004: 188), Adrienne Mayor’ın *Gods and Robots: Myths, Machines, and Ancient Dreams of Technology* (2018) adlı eserinde 21. yüzyılın robotik ve yapay zekâ gibi en gelişmiş yeniliklerinin kadim mitlerde nasıl ön plana çıktığını ve bilimin her zaman hayal gücü tarafından yönlendirildiğini ortaya koymaktadır.

Mitlerin Ortaya Çıkışı

Doğal çevreye uyum ve hayatta kalma mücadelesinde insan, diğer canlılara göre besin zincirinin son basamaklarında yer alırken, içerisinde yer aldığı yaşam koşullarına göre şekillenecek ve adapte olabilecek bir beden yapısına da sahip değildir. Günümüzden yaklaşık yedi milyon yıl öncesine kadar uzanan 2001 yılında keşfedilerek ilk hominen (şu anlık) olma özelliğine sahip “*Sahelanthropus tchadensis*”in bir kolu olan *Australopithecus*; doğada bulunduğu sert cisimleri bir kazı aracı olarak kullanarak yumrulu bitkileri topraktan çıkarabilme yeteneğini geliştirmiş olmasına rağmen beyinleri ilkel bir organ işlevi görmüştür. Yapılan ve hala devam eden çalışmalar, insanlık tarihi boyunca en büyük sıçramayı yapan ve becerikli avcılar olarak

kabul edilen Homo Habilis'i göstermektedir. Bu canlılar taş alet yapımında öncü olmuştur (Arsebük, 1995: 53-61). Alet yapımı yalnızca bir tasarımın sonucu değil aynı zamanda da zihinsel bir sürecin ürünüdür. İnsan, alet yapmayı keşfetmesiyle kendi biyolojisini ve doğasını da yenmeye başlamıştır (Gezgin, 2018: 7). Yaşam sahnesinden 1,5 milyon önce silinmiş olan bu tür yerini "dik adam" anlamına gelen Homo Erektus'a bırakmıştır. Var olduğunu bilen ve farkındalığı olan bir benlik taşıyan Erektus türü ateşi kullanmak, organize avlanmak ve ilk ritüel davranışları gerçekleştirmiş olabileceği -kesin olmamakla birlikte- düşünülmektedir. Tarihsel periyotta sosyal, kültürel ve dinsel yaşama büyük yenilikler getirmiş, arkaik Homo Sapiens türleri arasında bilinçli bir şekilde ölülerini gömme ve inanç sisteminin varlığına ilk kez rastlanılan tür ise Neanderthalensis olmuştur (Tremlin, 2010: 22-23). Bugüne kadar elde edilen veriler ışığında bu türün yaşam alanlarında nişan tahtası düzeneğine benzer bir dikit keşfedilmiş olup bu objenin kil topraklarıyla vurulmaya çalışıldığı üzerindeki izlerden anlaşılmaktadır. Bu durum avın kötü gitmesinin önüne geçilmesi bağlamında gerçekleştirilmiş olan bir ritüel, diğer bir bakış açısı ise; ilk defa yaşadıkları bir doğal afeti, dehşet verici bir olayı ya da gizemini çözemedikleri durum karşısında şeytan taşıyan ilk insanlar olduğuna işaret edebilir. Bu türe ait bir diğer keşif ise yaşam alanlarında çok sayıda ayı kafatası ve ayı kemiklerinin bulunmuş olmasıdır. Kötü kış şartlarını uyuyarak geçiren, iklim olayları normale döndüğünde uyanan ayı bu insanlar için kutsal bir nitelik taşımıştır. Onlar gibi uyuyup onlar gibi tekrardan uyanma olgusunu kendi ölümleriyle ilişkilendirmişlerdir (Gezgin, 2018: 17). Bu durum çocuklar gibi dünyayı algılayıp, ilk dinsel birikimlere ilişkin izlerin varlığı ve de mitolojinin sistemli bir hale gelişinin işaretlerini taşımaktadır (Campbell, 2015: 91). Ayrıca doğum, gelişim ve ölüm gibi yaşamsal sürekliliğin tekrar doğumla sonuçlanacağına inanmışlardır. Ölülerini cenin pozisyonunda gömüyor olmaları ve ölülerin yanına koyulan hediyeler, şifalı bitkiler zor geçen dünya hayatından sonra diğer hayatını kolaylaştırmak adına atılmış bir adımdır (Lewin, 2015: 232-233). Böylece öteki dünya imgesini içeren inanç yapılanmasında mitlerin oluşması kaçınılmaz olmuştur. İnsan türü, doğaya karşı verdiği uyum mücadelesinde Homo Sapiens bilinçlenme düzeyini arttırarak somut problemlere karşı geliştirmiş olduğu alet teknolojisiyle önlem alabilmiştir. Doğal olaylara karşı alet yaparak fiziksel becerisini güçlendiren insan, ölüm korkusunun ve soyut anlamda cevaplayamadığı olaylar karşısında kendisini ayakta tutabilecek olan sembolik göstergelerin dışavurumu olarak mitsel düşünce yapılanmasını meydana getirmiştir. Böylelikle toplumsal bilincin dışavurumu olan mit-

ler, insanın öteki dünya inancını keşfettiği andan beri var olmuştur (Gezgin, 2018: 25). Ortak düşmanlara karşı oluşturulmuş, ortak sembolik bir dil formu şeklinde olan mitler; yazıdan önce heykel ve mağara duvar resimlerinde görünerek toplumsal bir rahatlama mekanizması olma görevi üstlenmiştir. Mitosların yazılı hale gelmesiyle birlikte söz ve tanrı kesinlik kazanıp yoruma kapanmıştır. Bu bağlamda Torrey'in (2017: 17) vurgusuyla Tanrı-inanç ilişkisi hakkında Jung (1950: 72) "bizden önceki tüm nesiller öyle ya da böyle tanrılara inanıyordu"; Patrick McNamara (2009: 9) ise "örümcek için ağ, kunduz için su altındaki bent ve kuş için şakımak neyse, insanlar için de tanrılar ve din odur" vurgusunu yaparken Michel De Montaigne, insanın tanrıları yaratan zihinsel kuram faktörünü gözeterek "insanoğlu kesinlikle zırdelidir. Bir solucan bile yapamazken düzinelerce tanrı yaratır" (Torrey, 2017: 18) sözleriyle karşıt bir görüş benimsemiştir. Tanrısal inançlar insanlar için bir yıldırımın yakıcı gücünden, öğünsüz geçen bir av partisinin başarısızlığından, hastalıklardan ve kendileriyle ilgili duydukları kuşkulardan arınmak adına rahatlama, dinlenme odası işlevi görmüştür. Ancak Montaigne'in görüşü Tanrı'yu bir talep, insani dileklerin bir nesnesi haline indirgeyerek, bu görüşe göre Tanrı fikri arzu edilmiş, düşünüülerek tasarlanmış ve bu bağlamda da inanılmış bir varlık halini alır.

Dinler tarihi üzerine çalışmalar gerçekleştirmiş Karen Armstrong (1998) M.Ö. 20.000-8000'i kapsayan Paleolitik dönemde insanların tanrısal kavramını ilk kez gökyüzüyle ilişkilendirmiş olabileceğini vurgulayarak, gökyüzünün; insana kendi anlamsız ve zayıf yaşantısından sonsuza, bilinmeyene uzanan apayrı bir varlık gibi görünerek göğün onlara dinsel bir deneyim sunduğunu vurgulamıştır. Gökyüzü kutsalın simgesi olmasına rağmen, Neolitik çağda (M.Ö. 8000-4000) kutsal yeryüzüne inmiştir. Bu bağlamda kutsal olana ayinlerle ulaşılmıştır. Toprak dişi, tohum ise tanrısal bir yaratım olarak değerlendirilirken; ekin, göksel varlığın belirtisi olarak ortaya çıkmıştır. Toprak "bütün canlıları -bitkileri, hayvanları ve insanları- tıpkı rahim gibi içinde barındırır" fikri benimsenmiştir. Paleolitik çağın kahraman erkek figürü, Neolitik çağda yerini toprak ile özleştirilen kadına bırakmıştır. Tanrıçalar bu periyotta meydana gelmiştir. İnsan korkunç ve kaçınılmaz olan yok oluşu, toprağın zamanı gelince ölüp, zamanı gelince de yeniden canlanıyor oluşuyla anlamlandırmıştır. Böylece Neolitik çağ sürecindeki bu inanç biçimi, insanın ölümlü doğasını kabul edebilmesine ve sonsuz bir yolculuğa hazırlanabilmesine önayak olmuştur. Ancak ilk uygarlıkların (M.Ö. 4000-8000) tarih sahnesinde yerini almasıyla beraber, yeni araç gereçlerle birlikte insan doğal yaşamdan uzaklaşmıştır. İnsanlar öne çıkarken, tanrılar geri planda

kalmıştır. Kent yaşamıyla birlikte tanrılar insanların dünyasından çekilmeye başlamış, eski mitler de insanların isteklerine yol gösterici olmaktan uzaklaşmıştır. Ayrıca kentleşmeyle birlikte haydutlara, hırsızlara, yangınlara, savaflara karşı örgütlü bir şekilde önlemler alınmış, insanlar tanrıları gideyerek duygusuz, anlayışsız ve insanlığın içine düştüğü kötü durumlara karşı kayıtsız olarak yorumlamıştır. Bu dönemde yazının bulunmasıyla birlikte mitler sözlü kültürden yazılı kültüre aktarılıp kalıcı olmuştur (Armstrong, 2014: 18-55). Böylelikle Sümerler, Akadlar, Amuriler, Asurlular geliştirmiş oldukları çivi yazısıyla birlikte kendi yaşamışlıklarını mitolojik atalarına aktarmış olan tanrılarına eklelemiştir. Yazıyla birlikte tarihsel teori altında toplanan bu anlayış mitlerde yer alan kahramanları kendi zamanında yaşamış gerçek bireyler olarak kabul etmektedir. Efsaneler ve alışlagelmiş olağanüstü olaylar onlara atfedilir. Örneğin, Yunan mitlerinde Kadmos, Ares'in ejderhasını öldürüp dişlerini toprağa gömmesiyle birlikte, silahlı adamlar topraktan dışarı çıkmaya başlar. Gerçek olay örgüsünde ise Kadmos Akdenizli bir kavim olan Fenike göçmenidir. Fenike alfabesinin de yardımıyla Yunanistan'a yazı sistemini o getirmiş, şehircilik, saban ile toprağı sürmek, madencilik gibi zanaatları halka kazandırmıştır (Bulfinch, 2002: 163-164).

Mitlerin nasıl doğduğuna ilişkin sorulara cevap arayan ilk kişi Yunanlı filozof Euhemerus olmuştur. Euhemerus, mitlerde yer alan tanrıların önceki dönemlerde yaşamış saygı duyulan insanlar olduklarını ve zamanla halk tarafından tanrılaştırıldıklarını vurgulamıştır. Bunun sonucu olarak da halk tarafından oluşturulmuş mitlerin gerçekleri yansıttığına inanmıştır (Can, 2017: 2). Bunun en güzel örneklerinden biri Asya fatihi olarak nitelenen Büyük İskender ile karşımıza çıkmaktadır. Savaşlarda kazanmış olduğu zaferler sonrası İskender, kâhinleri tarafından "Zeus'un oğlu" ilan edilmiştir. Ayrıca Atinalılar tarafından (politik sebeplerle de olsa) "yenilmez tanrı kral İskender" olarak da adlandırılmıştır (Lending, 2010: 377-381).

Mitlerin ortaya çıkışı hususunda filolog Max Müller, mitleri tarihin şekillendirdiği bir fabl ya da doğanın büyük güçlerinin zorlukları karşısında doğmuş olamayacağını bu nedenle de tüm mitlerin kaynağının "dilün düşünce biçimlerine uyguladığı güç" olduğunu vurgulamıştır (Müller, 1873: 353-355). Dil vasıtasıyla sınırları çizilen varlık dünyası, zihinsel yaratılar sayesinde dilin sözsöz süzgecinden geçirilerek kalıplaşır. Bu bağlamda Müller mitleri kaçınılmaz ve dilin sahip olduğu doğal bir yanılsama dünyasının dışavurumu olduğunu savunmuştur.

Bir diğer filolog ve dinler tarihi üzerine çalışmalar yapmış Hermann Usener ise mitsel tanrıların ortaya çıkışını “anlık”, “özel (işlevsel)” ve “kişisel” tanrılar olarak üçe ayırmıştır (Cassirer, 1953). Anlık tanrılar insanı etkileyen tehlikeli veya şanslı bir olaya kutsallık ekleyip zihinsel bir nesnelleştirme vasıtasıyla dışa aktarım şeklindedir. Bu tanrılar karşılaşılan güçlüğü kutsallık atfedilip, tek bir özneye ait olarak şimdi ve biriciklik şeklinde var olurlar. Özel tanrılar ise kendi sınırlılıkları içinde kalıcı ve belli başlı gelenekleri (bereket tanrıçaları Ceres [Roma], Demeter [Yunan]) olan tanrılardır. Bu bağlamda Roma dini içerisinde özel tanrılar tarım, hasat gibi uygulamalı her icraatın işlevsel bir sonucu olarak varlıklarını sürdürmüştür. Kişisel tanrıların oluşumu ise dilsel ve tarihsel bir süreç içerisinde, özel tanrılara isim verilerek bedenleştirilmesi sonucu, insansı özelliklere sahip bağımsız bir özne olarak tasarlanmıştır (Cassirer, 2018: 27-28). Tanrısal kavramlara ait bu kültler vahiyse olmaktan ziyade bireylerin sosyal organizasyonlarından kaynaklanan, faydacı, belirli bir ihtiyaç alanına hizmet eden, olayların gidişatını kendi istek ve ihtiyaçlarına göre şekillendiren bir yöntemdir. Bu, Romalılar tarafından sergilenen tarımsal faaliyetlerde gözlemlenmektedir. Belirli bir zaman içerisinde ortaya çıkan anlıksal tanrılar, istek ve talepler doğrultusunda; ekinlerin, tahılların ve hasadın bereketi adına onay alınması gereken bir inanç kapısıdır. Anlıksal tanrılara dair faaliyetler tekrarlanınca bu inanç biçimi süreklilik kazanarak özel tanrılar şeklinde bir genellemeye erişir. Bu doğrultuda dini bilincin nihai sonucu olarak Occator (tohumların toprakla örtülmesini sağlayan koruyucu tanrı) örneği özel tanrı temsillerinden birini oluşturmaktadır. Gündelik hayata etki eden bu yaratımlar doğanın verili bir bilgi nesnesi haline gelmesinden önce sezgisel olarak tasarlanmıştır. Mitsel algının bu özgün üretkenliği bireysel ve ulusal bilinç tarafından oluşturulan aşkın, evrensellik haliyle kişisel tanrıları meydana getirmiştir. Homeros’un Olimposluları bunu kanıtlamaktadır (Cassirer, 2018: 27-28).

Levi-Strauss’a göre mitlerin ortaya çıkışında rol oynayan insanlar ilkel değildir. İlkel olarak ele alınmalarına rağmen, Batı’nın -ilkel, barbar- onlara yüklemiş olduğu tanımlamalardan daha fazlasıdır. Çünkü “ilkel denilen insan eserleri, bugün modern çağın sanat yapıtlarıyla yan yana sergilenirken, bu insanların oluşturdukları mitler ise simgesel mantığımızı sarsan bir temele sahiptir” yorumunda bulunmuştur (Levi-Strauss, 2016: 36). Bu noktada ilkel sanatçılar genellikle görünmez olmakla birlikte var olduğunu bildiği insan veya hayvan hatlarını, kemiklerini ve ayrıntılarını bilinçli bir estetize etme hali sergileyerek işlemiş oldukları eserlerine dâhil ederler. Öyle ki birçok dişi, pençeleri ve pürüzlü dil yapısıyla bir ayıyı, uzun gagalı bir

kuzgunu ve kartal ile şahini birbirinden ayıran uzuvlarının farklı şekillerini eserlerine yansıtırlar (Adam, 1940: 712). Ayrıca hayvan kabartmalarıyla süslenmiş duvarlar, av aletleri ve insan gövdeli aslan başlı heykelcik (40 Bin Yıllık Aslan Adam) sembolizme dayalı anlatının en çarpıcı örneklerini sunmaktadır.

Mitoloji ve Bilim

“Scientia” (bilgi) sözcüğünden gelen bilim; sürekli değişen, çok yönlü ve herkesin üzerinde fikir birliği yapabileceği yargıları konu edinen, objektif bir şekilde dolaylı ya da doğrudan gözlemsel olgulara dayanan, bir hipotez ya da teoriyi çelişkilerden uzak bir biçimde mantıksal olarak doğrulayan, eleştirel bir yaklaşımla genel sonuçlara seçici bir şekilde varan sistemler bütünüdür. Bilimsel düşünme ise gerçeğe dönük bir kafa yapısı içerisinde rasyonel bir dünya görüşüyle algılama, doğru olduğunu ispatlayabilme ve ortaya çıkarma yöntemidir. Bilimsel dürtülerin ilk belirtisini taşlardan çeşitli aletler üretmekle avlanan, avladığı hayvandan vücuduna uygunlukta giysiler yapan ilkel olarak adlandırılan insan oluşturmuştur. İlkel, iletişim amaçlı dil sistemini geliştirerek mağaralardan toplu halde kulübelere, ateşi keşfederek de çığ besin tüketiminden daha sağlıklı bir yaşam sistemine geçiş yapmıştır. Bunun yanı sıra içerisinde yaşamış olduğu doğayı anlamak, ona hükmetmek, kendi varlığına anlamlar yüklemek ve hissetmiş olduğu korkunun kökenine dair endişelere cevap bulabilmek için, akıl insanda var olan içgüdüleri tetikleyerek çeşitli duygusal anlam arayışlarının bir sonucu olarak bilimi ortaya çıkarmıştır. İlkel toplum içerisinde büyücü, şaman gibi kişiler insanların hayat döngüsünü devam ettirebilmeleri için, yağmurların yağması, ekinlerin büyümesi gibi insan-doğa arasındaki bağı farkını kavramıştır. Bu koşullar altında doğru bir yol izlenirse insan doğanın sağlanmış olduğu faydaları kendi çıkarları doğrultusunda gerçekleştirebileceğini anlamıştır. Ruhlarla dolu dünyada amacına ulaşmak isteyen şaman, büyücü; animistik inancı doğrultusunda adak, dua, tapınma gibi yöntemlerle ruhların yardımlarını kendileri adına çevirmeye çalışmıştır. Şaman ve büyücünün kullanmış olduğu bu yöntemler, denedikleri sistemler onları modern bilimin atası olarak belirlemiştir (Ronan, 2003: 6-9). Büyücü ve şaman mitik düşünce tarafından kurgulanan mantık ve akli sayesinde göksel olayları, hayvanları, ormanları, bitkileri, güneş ışınlarını, rüzgârların uğultusunu ve binlerce tanımlanamaz sesi ihtiyaçları doğrultusunda sınıflandırabilmektedir. Duyusal ve sezgisel bir bağlam ile doğal kodların verisel analizine dayanan bu yaklaşım nedenselliğe dayalı ilişkiler ağı oluşturmaktadır. Böylece bu yaban bilim

insanlarının uygulamış olduğu sorgulama ve sınıflandırma belleği modern bilimin özünü oluşturmaktadır.

Ancak modernite tanımının içine sıkıştırılmış bilimin, ilkel karşıtı mit ile olan sorunsalı Robert A. Segal'in *Theorizing about Myth* (1999) adlı kitabında detaylı olarak incelenmiştir. Bu görüşler ışığında antropolog Edward Tylor (1832-1917) "gerçek görünür olandan ibarettir" görüşünden hareketle bilim ve mit arasında temel bir zıtlık fikri üzerinde durmuştur. Antik Euhemerusçuların "ilk tanrılar yaşarken ilahlaştırılan krallardı" görüşünü benimseyen Tylor, bilimi felsefenin bir alt dalı olarak kabul etmiş, yabana ait biyolojik yaptırımlar olan mitlerin, bilim olarak adlandırılmayacağı görüşünü savunmuştur (URL-1). Fiziksel olguların bir açıklama şekli olan bilimin ancak efsane, hikâye, mit gibi unsurlardan arındırılmış "modern din" ile birliktelik gösterebileceğini ifade etmiştir. Bilimsel bir kuram olarak kabul ettiği modern din, Tanrı tarafından insanlara aktarılan kararları açıklarken, bilim de fiziksel kurallar bütünüyle dünyayı algılamayı amaçladığını dile getirmiştir. Tylor tüm bu karşıtlıklar arasında bilimsel yaklaşımların mitsel anlatıları gereksiz bir bilgi kirliliği olarak değerlendirmedeğini, aynı olaylar üzerine doğrudan açıklama yapabilme özelliklerinden dolayı ortak bir kaynaktan yararlandıklarını belirtmiştir. Ancak mitlerin toplum yararına sağladığı katkıları tamamlamış olduğunu, bunun sonucu olarak da mitsel dönemlerin bittiğini vurgulamıştır. Tylor'ın takipçilerinden Frazer (1854-1941) teknoloji merkezli uygulamalı bilimsel çalışmaların savunucusu olarak, hakikat ve gerçeğe dayalı bilimsel olguların ilkel dinlerin ürünü olan mitlere karşı üstünlüğünü kabul etmiştir. Tylor ve Frazer teknolojik bilimsel ilerlemelerin mitlerin varlıklarını ortadan kaldırdığına da değinmiştir. Bu görüşün tam tersi olarak Hans Blumenberg "mitler varlıklarını sürdürecektir. Çünkü mitlerin bilimsel bir yaptırım amacı gütmeyecek oluşları onları sonsuz kılacaktır" değerlendirmesini yapmıştır (Blumenberg, 1988). Lucien Bruhl (1857-1939) insanı ilkel ve modern olarak iki sınıfa ayırmıştır. İlkel insanı "mantık öncesi" düşünme tarzıyla kutsal değerlerin büyü sayesinde etkileşime girebileceğini, bir nesne ya da varlığın kendi dışında başka şeye de dönüşebildiğine inandığı için tutarlılık ilkesine tamamen aykırı görmüştür. Böylece ilkel düşünceye sahip insan dünyayı aynılaştırırken din olarak da mitlere inanmış olduklarını belirtmiştir. Buna karşılık modern bir insanın çağdaş düşüncesiyle şekillendirdiği dünyanın dini bilim olmuştur. İlkel insan mitsel gücün bütünlüğüne tekrar kavuşabilmek için mitlere başvururken, modern insanın hükmetmek adına bilime ihtiyaç duyduğunu savunmuştur. Malinowski (1884-1942) ilkel bireyin doğayı açıklamaktan çok, doğayı kendi tahakkümü

altına alma isteği üzerinde durmuştur. Zorlu yaşam koşulları içerisinde ilkel-lerin herhangi bir olayı açıklamak gibi lüks bir sürecin kendileri tarafından düşünülemeyeceğini iddia etmiştir. Frazer'in "ilkeller miti bilimsel olgular yerine kullanır" görüşüne karşılık Malinowski "mitlerin doğrudan bilimin yerine kullanıldığı" fikrini savunmuştur. Bu bağlamda ortak algı modern çağın bilimsel yaklaşımı tecrübe, mantıksal sonuçlara dayalı somut gelişmeler neticesinde değişmez bir kural ise ilkel de olsa bir bilimin varlığından söz etmenin mümkün olabileceğidir. Malinowski ilkellerin mit, büyü ve bilim üçgeni arasında ölüm ve yaşlılık gibi bilimsel olanakların cevap veremediği sorunlar karşısında büyüye başvurduğunu aktarmıştır. Ancak Levi-Strauss (1908-2009) olaylara akılcılıktan uzak bir tutum içerisinde yaklaşan Bruhl'ü duygusal, Malinowski'yi de pratik olmakla suçlamıştır. Strauss dünyayı anlama uğraşı güden ilkel denilen insanın, filozof ve bilim insanı kadar akılcı bir yapıya sahip olduğu savunmuştur. Tylor'ın "ilkeller eleştirel akıldan yoksun oldukları için mitlere sığındılar" fikrine karşılık Levi-Strauss "ayrıntılı bir düşünce sistemi içerisinde, modern insanlardan farklı düşünmelerinin sonucu olarak mitleri oluşturduklarını" vurgulamıştır. Mitlerin en basit haliyle "mantiğe duyulan gereksinim neticesinde somut anlatımların bilimi" olduğu fikri üzerinde duran Levi-Strauss, olaylar karşısında gözlemden ziyade açıklamalara yer verdiği için "mitin kesinlikle bir bilim olduğu" kanısına varmıştır. Bilim felsefecisi Karl Popper'a (1902-1994) göre sorgu merkezli bir anlayış çerçevesinde "bilimin başlangıç noktası mitlerdir. Diğer bir ifadeyle bilim mitlerin sorgulanan halidir." Popper bilimsel kuramları mitsel anlatılarla eş tutarak; kuramların da tıpkı mitler gibi ispat edilemeyeceğini, çürütülebilir olduklarından temelde kesin olmayan hipotezler üzerine kurulu olduklarını savunmuştur (Segal, 1999: 7-18).

Bilim ve mit arasındaki bilgi bakımından temel farklılıklar şunlardır: Bilimsel yaklaşım, gerçekçi rasyonalist bir algı içerisinde işlev görürken; mitler korku, inanç duygu ile karışık olgulardan beslenen ahlak kuralları, tapınma ritüelleri gibi olağandışı bir inanç sistemi nedeniyle mistik-rasyonalist bir akıl yürütmeye dayanır. Mit belli bir varlığa inanç nedeniyle geçerli ve kesin-dir. Ancak bilimsel yaklaşımlar sürekli değişken ve eleştirilebilirdir. Mitoslar ortak bir aklın ürünü olarak kurumsal ve bütünseldir. Bunun sonucu olarak tündengelim bir düşünme sistemine sahiptirler. Deneye başvurmadan çıkarım yoluyla tümelden tikele, genelden özele ve sonuç olarak tekil olana ulaşılır. Bilimsel edinim parçalı bir düşünme şekliyle tümevarımsal bir anlayışa sahiptir. Her kabile kendi özellikleri bağlamında çeşitli mitlere sahiptir ya da aynı mit farklı coğrafyalarda değişiklik göstermektedir. Ancak bilim

insanları, birbirlerinden habersiz ve birbirlerinden uzak bölgelerde aynı konu üzerine yapmış olduğu çalışmalar neticesinde aynı sonuçlara ulaşmaktadır. Bu da bilimsel sonuçların kişisel duygulardan sıyrılmış nitelikli bir şekilde genelin yararına ait veriler olduğunu göstermektedir. Mitolojinin simgeleri, somut soyut düşüncelerin göstergeleri her kesimden insanı aynı derecede etkileyebilmektedir. Ancak bilimsel bilginin anlam sahası sadece onu ilgilendirene geçmektedir.

Mitlerin 19. yüzyıl kuramsal akıbeti dinin bir parçası ve de bilimin ilkel bir karşılığı olarak kalmıştır. 20. yüzyılda ise inanç, eleştirilmesi mümkün olmayan biçimde bilimsel anlayışa olmuştur. Ancak yine bu dönemde mit ve bilime dair uzlaştırma çabası “mitin anlamının yeniden düzenlenmesi” yoluna gidilerek yapılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda günümüz insanı mitlerin zihinsel bir tasarısı olarak ortaya çıktığını ve mitoloji çağının artık son bulduğunu kabul etmektedir. Ancak Joseph Campbell’a göre yeryüzünde insan yaşamını sürdürdüğü her yerde, her koşulda ve tüm çağlarda mitleri üretmiştir (Campbell, 2013: 13). Bu doğrultuda Campbell, mitoloji ve gelişen teknoloji çağının ürünleri olan bilgisayarlar hakkında “pek çok kuralı ve hiç merhameti olmayan Eski Ahit (Tevrat) tanrısı” olarak söz etmiştir. Ayrıca bilgisayarın donanımsal parçalarını melekler hiyerarşisine benzetirken, yazılımları ise insanları hedeflerine ulaştıran birer rehber olduğunu belirterek mitsel ve bilimsel aklın arasında bir köprü kurmuştur (Campbell ve Moyers, 2018: 40). Fakat ilkel toplumlar, beyaz adamın mitlerin fiziksel olguların ifade biçimi ya da sembolleri yorumlama şekli olarak görmenin diğer işlev ve anlamlarını açıklayamamasından bir inanç temizliğine maruz bırakılmıştır. Hâlbuki Babil Kulesi, İkarus, Golem ve sayısız diğer mitler insanlara katı kurallarla sınırlandırılmış çizgiler dışına çıkmasının felaketlerle sonuçlanabileceğini göstermiştir. Ancak 21. yüzyıl modern bilimi, günümüzün kolektif cehaletine karşı kurtarıcı rolü üstlenmiştir. Günümüz asrında biliminin sağlamış olduğu imkânlar neticesinde insanlar varoluşundan beri cevap bulamadıkları ölüm olgusunu ortadan kaldırmak adına *Gilgamiş Projesi* başlatmıştır. Bu çalışma kapsamında, “Genetik üzerine çalışmalar yürüten bilim insanları ‘Caenorhabditis elegans’ adlı kurtçuğun yaşam süresini altı kat uzatmayı başaramışlardır.” Nanoteknoloji uzmanları da milyonlarca nanorobottan oluşan biyoteknoloji bir bağıklık sistemi oluşturarak, 2050 yılına kadar yaşlanmayı tersine çevirebilecekleri iddiasını öne sürmektedir (Harari, 2015: 206-209). Mitin en önemli özelliği olan yaratma işlevinin görüldüğü bu örneklerle Eliade “bilimi benimseyen modernler eğer hala mitten bahsedebili-

yorlarsa, bu durum mitin bilimle uzlaştığının yeterli bir göstergesidir” şeklinde olan açıklamasıyla durumu özetlemiştir (1963: 5-6)¹.

Mitoloji ve Teknoloji

İlk insanı kendi gözyaşıyla yoğurduğu balçıktan yaratan Prometheus, mağaralarda sefalet içinde çıplak, savunmasız, dört ayaklı aciz bir şekilde hayatta kalmaya çalışan bu varlığa acımıştır. Bunun üzerine bu canlılar yiyeceklerini pişirsin, tarım, alet, madencilik, yüksek binalar yapabilsinler diye Hephaistos’tan ateşi, Hermes’ten de sanatı çalarak insanlığa getirmiştir. İnsanı yücelten ve doğal koşullara karşı üstünlük sağlayan bu teknik bilgi Prometheus’un getirisidir. Günümüzde ise robotlar, otomatlar, gelişmiş teknolojik ürünler ve de yapay zekânın kökeni, kendi kendine hareket edebilen makinaların icat edildiği Orta Çağ’a, daha geriden de Arşimet’e (M.Ö. 287-212) kadar dayandırılmaktadır (Ronan, 2003: 122). İlkel olarak adlandırılan işlenmemiş bir bilincin ürünleri, üstün bir zekâ ve hayal gücünün göstergeleri olan mitler, yaratıldıkları toplum belleğinin yansımasıdır (Topal ve Alanka, 2021: 333). Bu doğrultuda Antik bilim tarihçisi Adrienne Mayor, robot temelli teknolojik yeniliklerin 2700 yıl öncesine kadar mitlerde yer aldığını fikrini ortaya atmıştır. Mayor, Homeros ve Hesiodos’un çalışmalarında “zanaatçılar tarafından yaratılan hayat”, diğer bir deyişle günümüz biyoteknoloji imgesi üzerine doğal yollardan olamayacak “yapılmış, doğmamış” uzamların teknik bilgi sayesinde robot ya da teknolojik bir mucize yaratma düşününün klasik Yunan mitlerinde var olduğunu dile getirmiştir. Bu kapsamda Yunan mitlerinde yer alan altın post arayışı içerisinde olan Jason ve Argonotların karşılaştıkları bronzdan yapılmış büyük dev Talos, büyücü Medea, usta zanaatkar Hephaistos, ateş getiren Prometheus ve Pandora hakkındaki mitler; robot, cyborg, android gibi sürekli gelişmekte olan teknolojik olgularla ilişkilendirmiştir (Topal, 2020: 46-47).

Yunan mitolojisinde Zeus’un, Girit adasında Europe’yle yaşadığı aşk üzerine üç çocuğu olmuştur. Bu durum karşısında Zeus Europe’ye üç hediye göndermiştir. Gönderdiği armağanlardan biri de Kral Minos tarafından Girit adasını korumakla görevlendirilen; teknoloji tanrısı Hephaistos tarafından

¹ Eliade, mitlerin tanımladığı bir olayın açıklamasını yapmaktan ziyade hayal gücünü de içine alarak üzerinde durulan anlatının kökenlerine indiğini vurgular. Örneğin, evrendoğum mitleri adına yapılan ayinler evrenin yaratılmasını betimler. Bu bağlamda mit; gerçeğin ya da evrenin her bir parçasının adaların, bitkilerin, insan ve kurumların doğaüstü güçler tarafından nasıl yaratıldığını anlatır (1991: 84). Ayrıca Eliade doğaüstü kahramanlık öyküleri, tiyatro, kitaplar ve sinema eserlerinde işlenen konular bakımından modern bireylerin mitlerle sıkı sıkıya bağlı olduğunu vurgular (1987: 205).

tasarlanmış, kafasından ayak bileğine kadar bir damarda ölümsüz tanrıların kanı dolaşan, bronzdan yapılmış dev Talos'tur. Mayor'a göre Talos, dünya üzerinde yürüyen ilk robot olmakla birlikte, bir otomat gibi kendi kendine hareket eden ve de adaya yaklaşan yabancı insanları tanıyıp öldürmek, yabancı gemileri batırmak adına programlanmış bir makinedir. Bu doğrultuda Mayor, "Cyborg polis kuvveti Hollywood filmi *RoboCop* (1987) ve *Terminatör* filmlerindeki biyoteknik suikastçı-koruyucu (1984-2019) makinelerin binlerce yıl önce," eski medeniyetler tarafından hayal edilebildiğini savunmuştur (Mayor, 2018: 28). Çünkü ekosistem içerisinde insan düş gücü sayesinde hayal kurabilen, kafasında senaryolar ya da günlük yaşantısının deneyimleri ötesinde hikâyeler üreterek kendini diğer canlılardan ayıran bir varlıktır. Bu bağlamda mitler, imgesel imkânlar sayesinde gerçeklerden kaçma noktasında imkânsızlığın yeni diyarlarında samimi hazlar yaşamamızı sağlayan araçlardır.

Jason ve Argonotlar altın post maceralarının dönüşünde Girit adasına yollarının düşmesi üzerine Talos'un saldırısına maruz kalırlar. Bu durumun üstesinden, günümüz Karadeniz coğrafyası kıyısında yer alan Gürcistan'ın batısında kurulmuş Kolhis İmparatorluğu'nun büyücü prensesi Medea tarafından "Talos'un da canlılar gibi fiziksel bir kırılma noktasına sahip olduğunu" fark etmesiyle gelmiştir. Burada birden çok senaryo işlenmektedir. Azra Erhat'a göre Medea; "Talos'u büyüleyerek, devin etten olan ayak bileğinin burkularak sıyrılmasına ve vücudundaki kutsal kanın buradan dışarı boşalarak ölmesine sebep olmuştur." (Erhat, 2015: 55). Diğer bir anlatı da ise Medea Talos'a "bronzdan yapılmış gövdesinde yer alan ayak bileğindeki perçinleri, mühürünü çıkarması şartıyla onu ölümsüz yapacağına dair vaatlerde bulunması üzerine Talos vidayı çıkarmıştır. Böylelikle içerisinden tanrıların kutsal kanı ichor'un erimiş kurşun gibi akması sonucu hayatı bitmiştir." Büyücü Medea'nın ölümsüzlük vaadi Talos mitini, bilim kurgu alanında Mary Shelley'nin *Frankenstein* romanından (1818), *Blade Runner*'a (Ridley Scott 1982) ve *Blade Runner 2049*'dan (Denis Villeneuve 2017) *Her*'e (Spike Jonze 2013) ve *Ex Machina* (Alex Garland 2014) filmlerinin temel konularından birini oluşturan "kendi ölümünden korkan makinenin ölümsüzlüğe erişme fikrine" ulaştırmaktadır (Mayor, 2018: 28).

Talos, 1950'lerde ABD Deniz Kuvvetleri tarafından güdümlü füzelere ve bombardıman uçaklarına karşı uzun menzilli bir roket savunma sisteminin adı olarak kabul görmüş ve 1979 yılına kadar bu isimle kullanılmıştır (URL-2). 2013 yılına gelindiğinde ise ABD Özel Harekât Komutanlığı (SOCOM) ve ABD Savunma Bakanlığı İleri Araştırma Projeleri Ajansı (DARPA), Afganistan

ve Irak'ta gerçekleştirmiş oldukları özel operasyonları göz önüne alarak, "savaş durumunda adamları maksimum" koruyabilmek adına Talos adında robotik özellikli dış iskelet zırhı geliştirmeye başlamıştır (Mayor, 2018: 32).

Ölüm fikrini aşmak, insan bilinci kadar eski bir sürece sahiptir. Bu anlayış, biyoteknolojik yollardan yapay yaşam oluşturma fikri kapsamında Medea mitleri arasında karşımıza çıkmaktadır. "Babası Kretheus'ın kurduğu İolkos şehri kendisine miras kalmasına rağmen Aison, üvey kardeşi Pelias tarafından tahtından edilir. İlerleyen süreçlerde Aison boğa kanı içerek kendini öldürür." Ovidius'a göre İason; Medea ile birlikte altın post macerasından Yunanistan'a dönünce, Medea Aison'u diriltip bir iksir sayesinde de gençliğine kavuşmasını sağlamıştır (Erhat, 2015: 18). Bu doğrultuda Medea, ölü "Aison'un damarlarından kanını alıp altın kaplarda hazırlamış olduğu sağlık veren bitki suları ve diğer birkaç malzemenin gizli birleşimleri ile değiştirmiştir. Medea'nın operasyonundan sonra, Aison'un hayata tekrar dönmesi ve gençliğine tekrar kavuşmuş olması herkesi hayrete düşürmüştür." Ameliyat tarihçileri Medea'nın gerçekleştirmiş olduğu deneye "modern kan transfüzyonlarını örnek göstererek 2005'ten bu yana, genç ve yaşlı fareler arasında yapılan kan değişimi deneylerinin, yaşlı farelerin kaslarını ve karaciğerlerini gençleştirdiği görülmüştür" açıklamasını getirmiştir (Mayor, 2018: 34). Bu kapsamda Mayor, Medea'nın büyü sanatlarını ve tıbbi teknikleri birleştirerek, normal yaşlanmayı yapay yollarla kontrol etme ve hayatı uzatma fikrinin çok erken bir tarihte ortaya çıkmış olabileceği sonucuna ulaşmıştır.

Günümüz modern bilimi Medea'nın sıklıkla başvurduğu koç ve kuzu motifleri üzerinde de ıslarla durmaktadır. "Tahtı darbe sonucu elde etmiş olan üvey evlat Pelias yaşlanmaktadır. Bu durumun farkında olan Medea, kralın kızlarına babalarını gençleştirebilecek formülü onlara öğreteceğini söyler. Buna karşılık yaşlı bir koçu parçalayarak otlarla kaynar bir kazana atar. Koç kuzuya dönüşmüş şekilde kazandan çıkar" (Erhat, 2015: 55). Mayor, Medea'nın yaşlı bir koç ile genç bir kuzunun DNA'sı ilaçlarla dolu kazana atarak ortaya bir tepkime çıkardığını, bu olayın ise popüler kültür içerisinde bilimsel bir devrim niteliğinde 1996 yılında ilk klonlanmış memelinin de koyun olmasıyla meşruluk kazandığını öne sürmüştür. Bu anlatıya ek olarak 2017 yılına gelindiğinde, bilim adamları canlı bir kuzu cenininin hayatını amniyotik sıvı ile doldurulmuş insan yapımı yapay bir rahim içerisinde sürdürebilmiştir (URL-3). Bu düzlemde Medea mitiyle başlayan süreç günümüzde klonlama, genetik mühendisliği ve yapay yaşam ünitelerinin yanında modern bilimin

öngörülemez gelişimiyle birlikte de insan klonlamaya dair düşler yeşermeye başlamıştır (URL-4).

Mayor, günümüzdeki “big data”, diğer bir ifadeyle unutmaması mümkün olmayan dijital hafızanın ilk izlerinin mitlerde bulunabileceğini ortaya çıkarmıştır. Bu doğrultuda “Hera, kocası Zeus’un musallat olduğu İo adında bir tapınak rahibesini gözetlemek için nöbetçi olarak Argus Panoptes adlı 100 gözlü bir devî görevlendirmiştir.” Argus Panoptes (her şeyi gören) asla uymayan tüm açılardan gözlem yeteneğine sahip Antik çağların hiper gözetmenidir. Mayor, bu düşün Jeremy Bentham’ın 18. yüzyıldan kalma Panoptikon tasarımına ilham kaynağı olduğunu ve modern dünyada her yerde bulunan gözetim kameralarının çok sayıda güvenlik ağıyla “Argos/Argus” adı altında faaliyet göstermekte olduğunu vurgulamaktadır (Mayor, 2018: 35).

Greko-Romen mitolojisinde sadece bir tanrı yoksullukla mücadele edebilmek adına el emeği bağlamında çalışmak zorunda kalmıştır. O tanrının işi metal işlemek, el yeteneğiyle icatlar yapmak olan gerçek bir zanaat ustası Hephaistos’tur (Erhat, 2015: 141-143). Hephaistos’un yarattığı en etkileyici cihazlar, doğal bedensel formları taklit edebilen kendinden hareketli otomatlar, Prometheus’un her sabah gelip ciğerini yemekle görevli bronzdan yapmış olduğu “Kafkas kartalı”, savaş arabası çekmekle görevli 4 tunç “Kabeiroi Atı”, Apollon tapınağı içerisinde kadın olarak altından tasarladığı görevleri şarkı söylemek olan “Keledon”lar, kendi ev hizmetinde kullanmak için ürettiği “Kourai Khryseai” nedimleri, tanrı ve tanrıçalar tarafından kullanılması için altından yapmış olduğu üç ayaklı bir düzenek şeklinde tekerleklerini kendi kendine takabilen “Tripodes Khryseoi” servis masasıdır. Aristoteles M.Ö. 350 yılında, *Poetika* adlı eserinde Hephaistos ve Daedalus gibi zanaatkârların yaratmış oldukları teknolojiler sayesinde otomatları, kuklaları, oyuncakları ve de kendi kendine hareket eden heykellerden açıkça bahsetmektedir. Mayor’a göre Hephaistos altın heykellerine akıl, zekâ, ses ve beklentilere karşılık verebilmesi adına canlılık gibi özellikler eklemiştir. Bu durum yapay zekâ uzmanları tarafından; makine öğrenmesine bağlı olarak büyük bir verinin depolama mantığı kapsamında işlenerek genişletilmiş zihin vasıtasıyla, yapay zekânın eski bir versiyonu olarak değerlendirilmiştir (Mayor, 2018: 150). Birçok modern tarihçi, Olimpos tanrıları için tasarlanmış kendi kendine hareket eden tripodların; modern çağın kendinden hareketli, sürücüsüz araçları ve askeri-endüstriyel robotların ilk örnekleri olduğunu, bu bağlamda da “otomatikleştirme” anlayışının çok eskiye dayandığını savunmaktadır (Mayor, 2018: 145).

Yapay zekânın diğer bir eski örneği de Homer'in *Odyssey*'inde karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki İyon denizinde Phaeacian adasında üretilen gemiler dümen, halat, kürek veya kaptan gibi teknik ekipmanlara ihtiyaç duymadan düşünce yoluyla yönlendirilmiştir. Kral Alcinous, Odysseus'u İthaka'ya geri götürmek için, gemilerine basitçe hangi şehre ve hangi ülkeye gitmesi gerektiğini ifade etmesinin yeterli olacağını ve gemilerin bu komutlara göre rotayı tasarlayabileceklerini söylemiştir. Gemilerin "ne düşündüğümüzü ve ne istediğimizi anladıklarına" değinen Alkinoos "Gemilerinin, bilinen dünyadaki bütün şehirleri ve ülkeleri tanıdığını, sisli havalarda bile denizi geçebilirken bu yolculuklarda herhangi bir tehlikeye ya da zarara" sebebiyet vermediklerini de vurgulamıştır. Bu da ortaya Homer'in antik dünyasında; sanal haritalar sayesinde navigasyon ve veri arşivi erişime sahip bir çeşit merkezi sistem tarafından kontrol edilen gemileri öngördüğünü ortaya koymuştur. Mayor, Modern Global Konumlandırma Sistemleri (GPS), otomatik pilot ve navigasyon sistemleriyle Phaeacianların gemileri arasındaki benzeşmenin kaçınılmaz olduğunu, henüz var olmayan teknolojileri hayal etmenin de her zaman "bilim" dediğimiz spekülâtif kurgu türünün temeli olmuş olduğunu vurgulamıştır (Mayor, 2018: 151).

Biyoteknik çabıyla oluşturulan bir başka fabrikasyon ürünü Heseidos'a göre "dişi bir köpeğin aklına sahip olarak inşa edilmiş bir şey" olan Zeus'un isteği üzerine Hephaistos tarafından yapılan Pandora'dır (Hesiodos, 2016: 67). Olayın kökeninde, insan ve tanrılar arasında bölüşülecek yiyecek konusunda Prometheus Zeus'u kandırmıştır. Zeus bu olay üzerine insanlardan ateşi geri almıştır. Ölümlülerin koruyucusu olan Prometheus ateşi tekrar çalarak insanlara geri vermiştir. Oluşan çatışmalar sonucu Prometheus'un dostu olan erkeklerden öç almak isteyen Zeus, Hephaistos'tan toprak ve sudan tanrıça görünümlü bir kadın yapmasını istemiştir. Athena bu kadına süslerle donatılmış bir beden, Afrodite yüzüne arzu ve güzellik, Hermes ise bu canlıya konuşma, kurnaz bir zekâ ile kandırma yetisi bahşetmiştir (Estin ve Laporte, 2013: 130). Tüm bu kurguya bağlı kalarak Hermes, Pandora'nın evine içinde tüm felaketlerin saklı olduğu ve açılmaması gereken bir de sandık (küp, kavanoz) bırakmıştır. Ancak öğrenme sürecinin temel yapı taşı olan merak faktörüne karşı koyamayan Pandora kutuyu açmıştır. Bu aşamada bütün felaketler, kötülükler yeryüzüne yayılırken küpün içerisinde sadece umut sıkışıp kalmıştır. Bu olaylar dizgesini Mayor (2018), kadın simülarkı olarak oluşturulan yapay dişi Pandora'nın, çeşitli bir üretim bandının ürünü olarak Zeus tarafından beşer sistemin içine kaosu yaymakla programlanmış bir ajan olarak tasarlandığını ifade etmiştir.

Sonuç

İnsan beyninin sistematik olarak evrimi, geriye dönüşü olmayan bir ilerleme olarak beşerin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Dik durabilmesiyle birlikte insan, bakışını öteye çevirebilmiş ve duyu organlarını sınırlılıktan kurtarmıştır. Alet yapımı, gruplar halinde hareket etmeleri, çevre koşulları ve ölümlerini gömme edimini ruhtar ve doğaüstü güçleri, diğer bir ifadeyle mitleri ortaya çıkarmıştır. İnsan yaşamı için rehber görevi gören mitler birbiriyle uyuşmayan terimler ve karşıt kavramlar hususunda biyolojik, psikolojik ve zihinsel sorular arasında bir uzlaşma yaratarak düşünce sürecini geliştirmiştir. Ancak zihinsel ilerleme, dilin yaratımı, alet teknolojisinin gelişimi ve medeniyetlerin doğuşuyla birlikte ortaya çıkarılan kültür, yazının bulunuşuyla da sözlü kültürü kesintiye uğratarak mitlerin yeryüzünden silinişine zemin hazırlamıştır. Aristoteles'in tanrılara uygun gördüğü yaşam biçimi olan eğlenmek, kendine yetebilmek ve ağır işlerde çalışmamak gibi unsurlar Antik Yunan'da Homeros'un *İlyada*'sında tanrılara Hephaistos tarafından yapılan akıllı makineler tarafından sağlanmıştır. Zengin bir hayal gücüne bağlı olarak doğa koşullarını aklıyla alt eden insan, mekanik, daha sonra teknolojik gelişmeler meydana getirerek, mitlerin artık dünyayı bilimsel olarak açıklayamayacağı görüşünü benimsemiştir. Mitsel ve bilimsel düşüncenin zıt kutuplu oluşu çeşitli görüş farklılıklarını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda 19. yüzyıl kuramcıları mitleri, modern bilimin ilkel bir karşıtlığı ve dünyanın imgesel bir açıklaması olarak kabul etmiştir. 20. yüzyıl kuramsal dünyası ise dinsel dogmalara tapınan arkaik insan saflığında bilimsel otoriteye boyun eğmiştir fakat mitsel düşüncüyü bilimsel anlayışın yerine konumlandırmaktan kaçınmıştır. Kadim dünyanın tanrılarını tahtından indiren, yerine akıl ve bilimi ikame eden insan tipi için geçmişin inanışları bilim karşısında ilkel zihinlerin antik kalıntıları olarak işlevini kaybetmiş olarak kalmıştır. Ancak hem mitsel hem de bilimsel düşüncenin kökeninin hayal gücünden kaynaklanıyor olması bu iki zıt anlatıyı 21. yüzyılın modern teknolojilerinin ortak kültürel atası olarak aynı çatı altında birleştirmiştir.

Kaynakça

- Adam, Leonard (1940). "Arts of Primitive Peoples". *Journal of the Royal Society of Arts*, 88(4564): 708-721.
- Armstrong, Karen (1998). *Tanrı'nın Tarihi: İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı*. Çev. Oktay Özel vd. Ankara: Ayraç Yayınları.

- Armstrong, Karen (2014). *Mitlerin Kısa Tarihi*. Çev. Begüm Çicekçi. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Arsebük, Güven (1995). *İnsan ve Evrim*. İstanbul: Ege Yayınları.
- Barber, Elizabeth W. & Barber, Paul T. (2006). *When They Severed Earth from Sky: How the Human Mind Shapes Myth*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Blumenberg, Hans (1988). *Work on Myth*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Bulfinch, Thomas (2002). *Bulfinch Mythology*. USA: Blackmask Online.
- Campbell, Joseph (2013). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Campbell, Joseph (2015). *Tanrının Maskeleri, İlkel Mitoloji*. Çev. Kudret Emiroğlu. İstanbul: Isık Yayınları.
- Campbell, Joseph ve Moyers, Bill (2018). *Mitolojinin Gücü*. Çev. Zeynep Yaman. İstanbul: Mediacat Kitapları.
- Can, Şefik (2017). *Klasik Yunan Mitolojisi*. Ankara: Ötüken Neşriyat.
- Cassirer, Ernst (1953). *Language and Myth*. New York: Dover Publications.
- Cassirer, Ernst (2018). *Dil ve Mit*. Çev. Onur Kuzgun. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Coşan, Erhan (2016). "Beyin ve Bilinç Evrimi". *Osmangazi Tıp Dergisi*, 38(ÖS 1): 20-28.
- Dobzhansky, Theodosius (1967). *The Biology of Ultimate Concern*. New York: New American Library.
- Eliade, Mircea (1963). *Myth and Reality*. Trans. Willard R. Trask. New York: Harper & Row Publishers.
- Eliade, Mircea (1987). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Trans. Willard R. Trask. San Diego, California: Harcourt Brace Jovanovich.
- Eliade, Mircea (1991). *Kutsal ve Din Dışı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları.
- Erhat, Azra (2015). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Estin, Colette ve Laporte, Helene (2013). *Yunan ve Roma Mitolojisi*. Çev. Musa Eran. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.
- Gezgin, İsmail (2018). *Sanatın Mitolojisi*. İstanbul: Sel Yayıncılık.

- Gould, Stephen J. (1977). *Ontogeny and Phylogeny*. Cambridge: Harvard University Press.
- Greene, Mott T. (2000). *Natural Knowledge in Preclassical Antiquity*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.
- Harari, Yuval N. (2015). *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens*. Çev. Ertuğrul Genç. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Hesiodos (2016). *Theogonia-İşler ve Günler*. Çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Jung, Carl (1950). *The Integration of the Personality*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Lendering, Jona (2010). *Büyük İskender*. Çev. Burak Sengir. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Levi-Strauss, Claude (2016). *İrk, Tarih ve Kültür*. Çev. Işık Ergüden ve Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Lewin, Roger (2015). *Modern İnsanın Kökeni*. Çev. Nurdan Soysal. İstanbul: Say Yayıncılık.
- Mayor, Adrienne (2018). *Gods and Robots: Myths, Machines and Ancient Dreams of Technology*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- McNamara, Patrick (2009). *The Neuroscience of Religious Experience*. New York: Cambridge University Press.
- Müller, Max (1873). *The Philosophy of Myth*. London: Longmans.
- Petronius (1975). *Satyricon; Seneca: Apocolocyntosis*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Raglan, Lord (2004). "Mit ve Ritüel". Çev. Evrim Ölçer. *Millî Folklor*, 61: 187-194.
- Ronan, Colin A. (2003). *Bilim Tarihi*. Çev. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Feza Günergun. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Sagan, Carl (2014). *Cennetin Ejderleri: İnsan Zekasının Evrimi Üzerine Düşünceler*. Çev. Mihriban Doğan. İstanbul: Say Yayınları.
- Segal, Robert A. (1999). *Theorizing about Myth*. Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press.
- Segal, Robert A. (2009). "Myth and Science: Their Varying Relationships". *Religion Compass*, 3(2): 337-358.

- Topal, Gökhan (2020). *Kadim Tanrılardan Modern Tanrılara: Yapay Kutsallıklar Bağlamında American Gods TV Dizisi Üzerine Göstergebilimsel Bir Çözümleme*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Topal, Gökhan ve Alanka, Ömer (2021). “Dijital Bilinç ve Etik Arayüzünde Transhümanizma: Altered Carbon Örneği”. *TRT Akademi*, 6(12): 328-341.
- Torrey, Fuller E. (2017). *Beynin Evrimi ve Tanrıların Ortaya Çıkışı*. Çev. Erkan Aktaş, İstanbul: Paloma Yayınevi.
- Tremlin, Todd (2010). *Minds and Gods: The Cognitive Foundation of Religion*. USA: Oxford University Press.
- URL-1: “Edward B. Tylor: Animism Turned Personification”. <https://www.creationmyths.org/mythology-meanings/mythology-meanings-11-edward-b-tylor.htm> (Erişim: 23 Ocak 2022).
- URL-2: “Rim-8 Talos”. <https://weaponsystems.net/weaponsystem/II02%200-%20RIM-8%20Talos.html>, Erişim tarihi: (Erişim: 23 Ocak 2022).
- URL-3: Emily Mullin, “Animals Set Survival Record Inside Artificial Womb”. <https://www.technologyreview.com/2017/04/25/152183/animals-set-survival-record-inside-artificial-womb/> (Erişim: 23 Ocak 2022).
- URL-4: Malcom Ritter, “Scientists in China Successfully Clone Monkeys, Now a Step Closer to Cloning Humans”. <https://globalnews.ca/news/3985336/3985336-clone-monkeys-scientists-china-cloning-humans/> (Erişim: 23 Ocak 2022).
- Worthen, Thomas (1991). *The Myth of Replacement: Stars, Gods, and Order in the Universe*. Tucson, Arizona: University of Arizona Press.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Yazarların Notu: Bu makale Prof. Dr. Naci İspir danışmanlığında Gökhan Topal tarafından yazılan ve savunulan “Kadim Tanrılardan Modern Tanrılara: Yapay Kutsallıklar Bağlamında American Gods TV Dizisi Üzerine Göstergebilimsel Bir Çözümleme” (2020) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

Katkı Oranı Beyanı: Gökhan Topal’ın yazdığı yüksek lisans tezinin bir kısmı, tez danışmanı Prof. Dr. Naci İspir tarafından makale haline getirilmiştir.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Authors' Note: *This article was produced from the master's thesis titled “From Ancient Gods to Modern Gods: A Semiotic Analysis on the American Gods TV Series in the Context of Artificial Sacredness“ (2020) written and defended by Gökhan Topal under the supervision of Prof. Dr. Naci İspir.*

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

Author-Contributions Statement: *A part of the master's thesis written by Gökhan Topal was turned into an article by his thesis advisor, Prof. Dr. Naci İspir.*



MATEMATİKSEL MODELLEMENİN KÜLTÜREL PERSPEKTİFİ: ETNOMODELLEME

Cultural Perspective of Mathematical Modelling: Ethnomodelling

Ayşe Arzu ARI*
Barış DEMİR*

ÖZ

Bu çalışmanın amacı, son yirmi yıldır çeşitli düzeyde yapılan çalışmalarla geliştirilen ve ayrıca yeni çalışmalara da ışık tutacağı düşünülen etnomodellemenin tanım ve gelişim sürecini literatüre kazandırmaktır. Etnomatematik ile son dönemlerde sıklıkla çalışmalara konu olan matematiksel modellemenin felsefi ve metodolojik olarak birleştirilmesi ile ortaya çıkan etnomodelleme tanıtılarak bu bağlamdaki örneklerle yer verilmiştir. Matematik tarihini genişleterek ona çok kültürlü ve küresel perspektiften yaklaşırken geleneksel halkların matematiksel düşüncelerinin araştırılmasını ve sunumunu yapan etnomatematik matematiksel düşüncelerin, yöntemlerin ve uygulamaların günlük hayatta nasıl kullanıldığını incelemektedir. Matematiksel modelleme, gerçek yaşamda karşılaşılan bir problem durumunun matematiksel olarak anlamlandırılması, oluşturulan matematiksel modeller yardımıyla çözüme ulaştırılması ve elde edilen çözümün tekrar gerçek yaşama dönüştürülmesini içeren bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Matematiksel modelleme çalışmalarına yön veren yaklaşımlardan biri olan sosyo-kritik (eleştirel) modelleme yaklaşımında da öğrencilerin matematiği kullanarak yaşadıkları kültür ve toplumu eleştirel bir bakışla anlama çalışmaları vurgulanmaktadır. Bireye kendi yaşadığı toplum ve kültüre özgü eleştirel düşünme becerisi kazandıran bu bakış açısında gerçek yaşam durumlarındaki kurallar ve kabuller eleştirel bir yaklaşımla ele alınırken ülkenin gelişimde anahtar role sahip matematiksel modeller ortaya konmaktadır.

Anahtar Sözcükler: etnomatematik, matematiksel modelleme, etnomodelleme, kültür, bakış açısı.

ABSTRACT

The aim of this study is to introduce the definition and development process of ethnomodelling, which has been defined and developed in the last two decades and is thought to be of interest to researchers and will also light on new studies. Ethno-

* Dr. Öğr. Üyesi. Kocaeli Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Matematik ve Fen Bilimleri Eğitimi Bölümü, Kocaeli/Türkiye. E-posta: abural@kocaeli.edu.tr. ORCID: 0000-0002-0907-2663.

* Öğr. Gör., Kocaeli Üniversitesi, Hereke Ömer İsmet Uzunyol Meslek Yüksekokulu, Kocaeli/Türkiye. E-posta: baris.demir@kocaeli.edu.tr. ORCID: 0000-0001-6997-6413.

modelling, which is a philosophical and methodological combination of ethnomathematics and mathematical modeling, which has been the subject of studies in recent years, will be introduced and examples in this context will be given. Expanding the history of mathematics, approaching it from a multicultural and global perspective, ethnomathematics explores and presents the mathematical thinking of traditional peoples and examines how mathematical ideas, methods and practices are used in daily life. Mathematical modeling is defined as a process that includes making a mathematical sense of a problem situation encountered in real life, solving it with the help of mathematical models, and transforming the obtained solution back into real life. In the socio-critical (critical) modeling approach, which is one of the approaches that guide mathematical modeling studies, it is emphasized that students use mathematics to understand the culture and society in which they live with a critical perspective. In this perspective, which provides the individual with critical thinking skills specific to his/her own society and culture, the rules and assumptions in real life situations are handled with a critical approach, while mathematical models that have a key role in the development of the country are presented.

Keywords: ethnomathematics, mathematical modelling, ethnomodelling, culture, perspective.

Giriş

Matematik insanlığın kültürel mirasının ayrılmaz bir parçasıdır (Ascher, 2005). Kültürel bir çevredeki bireyler gereksinimlerini karşılamak için etkili matematiksel düşünce ve fikirler üretirler (Umbara vd., 2021a). Matematiksel düşünceler sayıları, mantığı, uzaysal betimlemeleri ve tüm bunları bir sistem ya da yapı içinde çeşitlendirme ve düzenlemedir (Ascher, 2005). Matematik üzerindeki kültürel etkilerin analizi, kültürler arasındaki matematiksel bilginin çeşitliliğini göstermek için gereklidir (Umbara vd., 2021a). Matematiksel düşünceler bütün kültürlerde vardır ancak vurgulama veya ifade biçimleri ve özel içerikleri kültürden kültüre çeşitlilik gösterir (Umbara vd., 2021b). Matematik sadece kültür üretmez, aynı zamanda kültür tarafından da üretilir. Tüm kültürlerin matematiksel katkılarını göz önüne almak da esastır (Umbara vd., 2021a). Kültür matematiği üretir ancak bunun tersi de doğru olduğundan matematiğin evrenselliği hakkındaki deneyimlerin yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir (Umbara vd., 2021b).

Bilginin iki kavramsallığı olarak kültür ve matematik çeşitli benzerliklere ve ilişkilere sahiptir. Matematik insanın zihinsel etkinlikleriyle, kültür ise inanç, bilgi, ahlak, sevgi, niyet ve insan beğenisiyle ilgilidir. İnsan grupları aynı anlam ve inançları paylaşma eğilimini gerçekleştirdiğinde kültür yara-

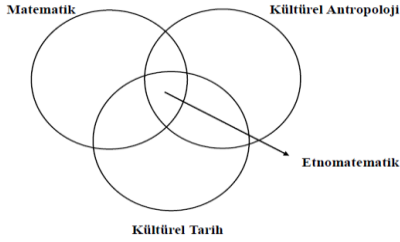
tlmiş olur. Matematik ise insanların ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla büyüyen ve gelişen, kültürden gelen bir bilgidir. Tarihsel olarak matematik ve kültür arasındaki ilişkiye bakıldığında, matematiğin kültürden bağımsız olmadığı, ikisinin gelişiminin de sinerjik olduğu ve birbirini güçlendirdiği görülmektedir (Umbara vd., 2021b). Bir kültürün özü, eserleri, araçları veya diğer somut kültürel unsurları değil, grup üyelerinin onları yorumlama, kullanma ve algılama şeklindedir. Bir eser, farklı kültürlerde çok farklı şekillerde ve çok farklı amaçlar için kullanılabilir. Matematiksel fikirler ve uygulamalar bu gerçeğin iyi örnekleridir. Farklı kültürler matematiksel kavramların, fikirlerin ve uygulamaların gelişimine katkıda bulunur ve bunları matematiğin geleneksel alanlarında zenginleştirir (Rosa ve Orey, 2011).

Genel olarak üzerinde uzlaşılan bir tanıma sahip olmayan matematik öğretimi kabaca okul derslerinde işlenen konularla Batılı uzmanların sınıflarda uyguladıkları etkinliklerin bir arada ifade edilmesidir (Ascher, 2005). Diğer birçok alanda olduğu gibi matematikte de problem çözme ve öğretim yöntemleri Batılı geleneklere dayanır ve çok az istisna dışında Batı akademisi tarafından tanımlanır. Matematik öğretiminde kullanılan örneklerin çoğu Latin olmayan Kuzey Amerika ve Avrupa bağlamlarında türetilmiştir. Hatta bu problem çözme yöntemleri esas olarak Mısır uygarlığı ile etkileşimi yoluyla gelişen Yunan temelli Avrupa matematik görüşüne dayanmaktadır. Aslında bunda kesinlikle yanlış bir şey yoktur ancak kültürlerin ve toplumların kendi matematiksel fikirlerine ve uygulamalarına ilişkin kavramları anlamama biçimlerini vurgulamak da önemlidir (Rosa ve Orey, 2019). Matematik ve matematik eğitiminin uzun tarihi; Mısır, Yunan ve Roma bilim tarihlerinin birleşiminden ayrı tutulamayarak çoğunlukla Akdeniz uygarlığının eski geleneklerine dayanır. Ancak matematik öğretiminin sosyal, kültürel ve bilişsel olgularla bütünleşik bir şekilde gerçekleştiği de yadsınamaz (Umbara vd., 2021a).

1. Etnomatematik

Geleneksel halkların matematiksel düşüncelerinin araştırılması ve sunumu olarak tanımlanan etnomatematik, matematik tarihini genişleterek ona çok kültürlü ve küresel bir perspektiften bakma amacı güderken; matematiğin sadece Akdeniz havzasından çıkanlardan değil, birçok farklı kültürel gelenekten oluştuğunu da ifade etmektedir (Ascher, 2005). D'Ambrosio'ya (1992) göre etnomatematik, matematiksel fikirlerin, yöntemlerin ve uygulamaların günlük aktivitelerde nasıl işlendiğini ve kullanıldığını incelediğinden çeşitli kültürel grupların matematikselleştirme yolu olarak kabul edilirken buna ek olarak insanların kendi çevrelerini açıklamak, anlamak ve

bunlarla baş etmek için geliştirdikleri sanat veya teknikler olarak da tanımlanmaktadır (Akt. Orey ve Rosa, 2010). Eglash (1997) etnomatematiği küçük çapta veya yerli kültürde matematiksel kavramların incelenmesi olarak tanımlarken Ascher ve Ascher (1986) etnomatematiği okuma yazma bilmeyen insanların matematiksel fikirlerinin incelenmesi olarak tanımlar (Akt. Umbara vd., 2021a). Barton (1996) ise etnomatematiğin matematiksel fikirlerin, antropolojinin ve tarihin bir arada incelenmesi olduğunu belirtmiştir (Orey ve Rosa, 2010).



Şekil 1. Etnomatematik

Ayrıca yine D'Ambrosio (1985) tarafından etnobilim, sosyal, ekonomik ve kültürel arka planlarla doğrudan ilişkili olarak bilimsel ve teknolojik fenomenlerin incelenmesi olarak tanımlanmıştır. Etnobilimler, her bir topluluğun belirli görevleri yapmak ve sorunları çözmek için kendi benzersiz yollarını, tarzlarını ve tekniklerini nasıl geliştirdiğine saygı duymayı ve ilgi duymayı öğretir. Bernard (1995), günümüzde etnobilimlerin birçok farklı disiplin tarafından kullanıldığını belirtmiştir. Etnoastronomi, etnobiyojoloji, etnokimya, etnomüzikoloji, etnocoğrafya, etnobotanik, etnopedoloji, etnoormancılık, etnoveterinerlik, etnoekoloji ve etnopedagoji alanlarında çalışmalar bulunmaktadır (Rosa ve Orey, 2011). Etnobilim esasen bilginin ve bilişin geleneksel sistemdeki çalışmasının bir yöntemidir. Bu yöntem doğal dünyayı göz önünde bulundurarak bir kültürün sınıflandırma ve kategorize etme sisteminin altında yatan ilkeleri bulmakta dilbilimsel çözümlemeyi kullanır. Diğer taraftan etnobotanik belirli bir yöntem ve bilimsellikte tanımlanmaz. Genel olarak, bir kültürün çevresindeki bitkilerle olan ilişkisi ve kavramlaştırma yollarına odaklanır. Buna benzer olarak da etnoastronomi bir kültürün göksel varlıklarla ilişkileri, inançları ve algılarıyla uğraşır. Bazı açılardan da etnomatematik benzerlikler taşır (Ascher, 2005). Etnomatematik, modern matematik ve bilimden yararlanırken aynı zamanda tüm kültürler tarafından zaman ve mekânda geliştirilen matematiksel fikirleri, düşünceleri ve uygulamaları da kapsar. (Rosa ve Orey, 2016).

Etnomatematik etimolojik olarak incelendiğinde; “etno-” ön ekinin günümüzde sosyokültürel bağlama atıfta bulunan ve dolayısıyla dili, jargonu ve davranış kodlarını, mitleri ve sembolleri içeren çok geniş bir terim olarak kabul edilmektedir. Ayrıca etno- kültürel gelenekler, kodlar, semboller, mitler, akıl yürütme ve çıkarım yapmak için kullanılan ve belirli yollarla tanımlanan grupları da ifade eder. “-mathema-”nın türetilmesi zordur, ancak açıklama, bilme, anlama, şifreleme, ölçme, sınıflandırma, sıralama, çıkarım yapma ve modelleme gibi faaliyetler anlamına gelir. -tik eki techn’den türetilmiştir ve “sanat” ve “teknik” ile aynı köke sahiptir (Rosa ve Orey, 2016).

Etnomatematik, uluslararası matematik eğitimindeki çeşitli çalışmalarda, kitaplarda ve bilimsel forumlarda yapılan tartışmalardan doğmuştur. D’Ambrosio, etnomatematik kavramını ilk olarak 1977’de kullanmıştır. Etnomatematiğin bir araştırma alanı olarak gelişimi altı aşamada şöyle özetlenmektedir: 1. 1973’te Zaslavsky tarafından Sahra Afrika topluluğundaki matematiksel etkinliklerin tarihini ve pratiğinin incelendiği *Afrika Sayımları: Afrika Kültüründe Sayı ve Örüntüler* başlıklı kitabı yayınlandı; 2. 1976 yılında Jerman’da D’Ambrosio’nun başkanlığında “Neden Matematiği Öğretelim?” temasıyla “Üçüncü Uluslararası Matematik Eğitimi Kongresi” gerçekleştirildi; 3. 1977’de D’Ambrosio, American Association for the Advancement of Science’in yıllık toplantısında etnomatematik terimini tanıttı; 4. 1984’te Adelaide’deki “Beşinci Uluslararası Matematik Eğitimi Kongresi” açılışında D’Ambrosio tarafından birleştirilmiş “etnomatematik” terimi kullanıldı; 5. 1985’te D’Ambrosio “Ethnomathematics and Its Place in the History and Pedagogy of Mathematics” başlıklı bir makale yayınladı; 6. 1985 yılında Etnomatematik Programı başlatılarak, Uluslararası Etnomatematik Çalışma Grubu (ISGEm) kuruldu (Umbara vd., 2021a).

Etnomatematik, eğitimde çağdaş bir pedagojik eğilimdir (Rosa ve Orey, 2016). Öğrencilerin günlük aktiviteleriyle ilgili problemleri çözebilecek matematiksel fikirleri, kavramları, yöntemleri ve uygulamaları nasıl anladıklarını, kavradıklarını, ifade ettiklerini, işlediklerini ve nihayetinde nasıl kullandıklarını incelemeyi amaçlayan bir program olarak da düşünülebilir (Orey ve Rosa, 2010). Pedagojik olarak, etnomatematik okul matematiğinin “gençleri kendi kültürlerinin matematiksel yönlerine dahil etme süreci” olarak görülmesine izin verir. Bir etnomatematik perspektifi, bir öğrencinin kendi topluluğunun uygulamalarının ve sorunlarının daha büyük bir temsilinin dahil edilmesini gerektirerek kültürel kimliği olumlu bir şekilde yeniden şekillendirebilir. Etnomatematik, hem eğitimcilerin hem de öğrencilerin matematiği

günlük yaşamda kullanılan fikirler, yöntemler ve uygulamalar bağlamında anlamalarına yardımcı olur (Rosa ve Orey, 2016).

Etnomatematik araştırmalarının en önemli özelliklerinden biri, matematiğin ve matematiksel düşünmenin sınırlarını genişletmek ve bu yönü akademik matematik olarak bilinenle ilişkilendirmektir. Bu nedenle, öğretmenlerin etnomatematiğin teorik temellerinden pratik yönlerinin matematik derslerinde gerçekleşmesini sağlamak için etnomodelleme gibi pedagojik araçları kullanmaları büyük önem taşımaktadır (Orey ve Rosa, 2010). Etnomatematik, kültürel antropoloji ile kurumsal matematiğin kesişim noktasını oluşturur ve gerçek dünya problemlerini akademik matematiksel dil sistemlerine çevirmek için çözmek için matematiksel modellemeyi kullanır (Rosa ve Orey, 2016).

2. Matematiksel Modelleme

“Model” ve “modelleme” kavramları farklı alanlar için geçerli kavramlardır. Model deyince ilk olarak ev modeli, giysi modeli, güneş sistemi modeli, küre modeli, otomobil modeli gibi akla bir yapının küçültülmüş hali gelir. Modeller, modelleme sürecinin gerçekleşmesinde gerekli ve yararlı birer araç ve modelleme sürecinde ulaşılması gereken ürünler olarak görülmelidir (Hıdıroğlu,2012; Sriraman, 2005). Lingefjärd’a (2000) göre, modeller belli bir gerçek yaşam durumunun daha iyi irdelenmesini ve açıklanmasını sağlamakla birlikte bu modeller gerçekliğin daha az ya da çok ideal olabilen basitleştirilmiş hallerini bize gösterir. Hestenes (2010) ise modeli “başka bir şeyin yerine kullanılabilen obje ve gerçek bir şeyin kavramsal temsili” şeklinde tanımlamıştır. Matematiksel model, bu fiziki modellerden farklı olup, öncelikle zihinsel bir kavramdır.

Matematiksel model üzerine birçok tanımlama yapılmıştır. Matematiksel modelleme deyimi, kaynaklarda formülleştirme, matematikleştirme kavramları ile de karşımıza çıkar. Matematikleştirme deyimi daha kapsamlı olmakla birlikte en temelde matematiksel modellere ulaşmayı hedefleyen bir sürecin adıdır. Matematiksel modelleme gerçek hayat durumlarının işleyişini ve yapısını anlamlandırabilmek için sembolik matematik diline aktararak ifade edilmesi anlamına gelmektedir (Gravemaijer vd., 2002). Gerek düşünmeyi geliştirmeye gerek matematiksel bilgi üretmeye olan katkısı nedeniyle matematik öğretiminde ayrı bir yere sahiptir.

Matematiksel modelleme, Verschaffel, Greer ve De Corte’a (2002) göre matematik veya matematik dışındaki bir olayı olguyu, olaylar arasındaki ilişkileri matematiksel olarak ifade etmeye çalışma, bu olaylar ve olgular

içerisindeki örüntüleri ortaya çıkarma süreci, Haines ve Crouch'a (2007) göre, gerçek hayat durumlarının soyutlanarak matematik diline aktarıldığı, çözümlendiği sonra çözümün test edilme süreci, Lesh ve Doerr'e (2003) göreyse modelleme olayları ve problemleri tanımlama açıklama ve oluşturma sürecinde problem durumlarını zihinde düzenleme koordine etme, sistemleştirme ve organize edip zihinde şemalaştırmadır. OECD (2003) de modellemeyi "Bireylerin matematiksel bilgi ve becerileri kullanabilecekleri durumları fark etmeleri ve tanımlarından sonra içerikte yer alan matematiksel yapıyı kurabilmeleri" şeklinde ifade edilmiştir. Bu tanımların hepsinde bir zihinsel şemanın "oluşturma veya soyutlama yapma ve matematik diline aktarılması" konusunda aynı kapağa çıkacak ifadeler kullanılmakla birlikte, modellenen durumla ilgili olay, olgu, durum, ilişki gibi farklı ifadeler yer almakta ve OECD (2003) tarafından verilen tanımın dışında kalanların tümü yaşamsal her durumun modellenebileceği izlenimi vermektedir.

Matematiksel modelleme, bazıları tarafından pedagojik bir araç olarak, bazıları tarafından antropolojik ve arkeolojik araştırmaları anlamamanın bir yolu olarak da kabul edilmektedir (Read, 2002). Bazı araştırmacılar, matematiksel ve özellikle istatistiksel ve nicel modelleme kullanımının, insan davranışını ve bilgisini anlamaya yönelik olarak olumsuzluğu ve tarihsel yerleşikliği hesaba katan ve dolayısıyla evrenselliği kınayan hümanist bir yaklaşıma temelde karşı olduğu için kınadılar. Bununla birlikte, geleneksel matematiksel modellemenin, insan sosyal sistemlerinin kültürel yönlerinin etkilerini tam olarak hesaba katmadığını iddia edilmektedir (Rosa ve Orey, 2013).

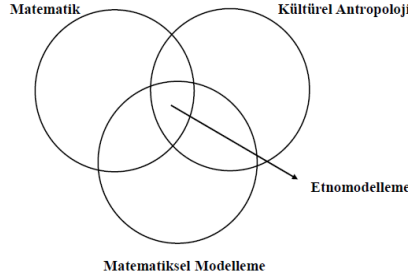
En genel anlamıyla matematiksel modelleme, gerçek yaşamda karşılaşılan bir problem durumunun matematiksel olarak anlamlandırılması, oluşturulan matematiksel modeller yardımıyla çözüme ulaştırılması ve elde edilen çözümün tekrar gerçek yaşama dönüştürülmesini içeren bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Gerçek yaşam durumlarının matematiksel temsillerle ifade edilme süreci olarak tanımlanan matematiksel modelleme çalışmalarına yön veren yaklaşımlar arasındaki fark kesin çizgilerle ayrılmassa da çeşitli sınıflamaları gerçekleştirilmiştir. Bu sınıflamalardan biri olan sosyo-kritik (eleştirel) modelleme yaklaşımında da öğrencilerin matematiği kullanarak yaşadıkları kültür ve toplumu eleştirel bir bakışla anlama çalışmaları vurgulanmaktadır. Bireye kendi yaşadığı toplum ve kültüre özgü eleştirel düşünme becerisi kazandıran bu bakış açısında gerçek yaşam durumlarındaki kurallar ve kabuller eleştirel bir yaklaşımla ele alınırken ül-

kenin gelişimde anahtar role sahip matematiksel modeller ortaya konmaktadır (Bukova Güzel vd., 2016).

3. Etnomodelleme

Belli bir kültürel gruba özgü teorilere dayanan ve gerçek hayat problemlerini çözmek için kullanılan matematiksel bir sistem günümüzde de aktif olarak kullanılıyorsa bu süreç matematiksel modelleme olarak tanımlanabilir. Bu tür matematiksel modellemede hem kuramsal (akademik) matematik hem de kültürel grubun matematik sistemi kullanılır (Orey ve Rosa, 2010). Matematiksel modelleme birçok gelenekte bulunan çeşitli matematiksel uygulama ve fikirleri belgelemek ve incelemek ve ayrıca kültürel, ekonomik, politik, sosyal ve çevresel bağlamlardan kaynaklanan problemleri tanımlamak ve çözmek için önemli bir araç haline gelerek matematik öğretimine sayısız avantaj getirmiştir (Rosa ve Orey, 2011). Etnomatematik açısından bu yaklaşımın en önemli yönü öğrencilerin sadece problem çözmeleri ya da alternatif matematik sistemlerini anlamları değil aynı zamanda küreselleşmiş toplumlarda olduğu gibi yerel kültürel grupların da matematiğin doğal rolünü anlamalarını sağlamaktır (Orey ve Rosa, 2010). Etnomodelleme etnomatematik çalışmalarıyla akademik matematik arasında bir köprü görevindedir (Umbara vd., 2021a).

Etnomodelleme farklı kültürel grup üyelerinin yerel matematiksel bilgiyi nasıl geliştirdiklerini inceler (Orey ve Rosa, 2021). Teknik olarak gelişmiş olsun ya da olmasın kültürel olarak farklı grupların fikirlerini inceleyerek, matematiksel kavramların nasıl doğduğunu, kavramsallaştığını ve toplumsal uygulamalara nasıl uyarlandığını anlamaya çalışır (Rosa ve Orey, 2011). Bir antropolojik araştırma grubu hem sezgisel matematiksel düşünmeye hem de büyük ölçüde kültürel gruplarda geliştirilen bilişsel süreçlere odaklandığında; öğrencilerin sınıflarda geliştirdikleri kültürel gelenekler, dilsel geçmişler ve matematiksel fikir, yöntem ve uygulamalar hakkında bilgi sahibi olurlar (Rosa ve Orey, 2018). Bu bağlamda, D'Ambrosio (1993), Bassanezi (2002); Monteiro (2004); Rosa ve Orey (2006) matematiksel modellemenin etnomatematik programına daha yakın bir metodoloji olduğunu belirtmişlerdir (Akt. Rosa ve Orey, 2010). Kültürel antropoloji ile kuramsal matematik arasındaki kesişme olarak tanımlanır ve gerçek dünya problemlerini anlamak, yorumlamak, analiz etmek, çözmek ve açıklamak için matematiksel modellemeyi kullanır (Orey ve Rosa, 2019).



Şekil 2. Etnomodelleme

Etnomodellemeyi oluşturan kavramlardan matematiksel modelleme ve etnomatematik arasındaki kesişme öğrencilerin farklı bağlamlardaki matematiksel modelleri detaylandırarak problem durumlarını değerlendirmelerini ve dönüştürmelerini ifade etmektedir. Ayrıca öğrenciler tarafından geçmişte geliştirilmiş olan bilgi ve geleneklere saygı gösterilmesi ve değer verilmesini içerir (Rosa ve Orey, 2016). Bir dizi katı değer içeren ve çoğu zaman bağlamdan koparılmış müfredat etkinlikleri yerine sosyokültürel bağlamlar, gerçekler ve öğrencinin ilgi ve ihtiyaçları dikkate alınarak bir matematik eğitimi gerçekleştirildiğinde matematiksel modelleme ile kültürel antropoloji arasındaki ilişki kurulmuş olur (Rosa ve Orey, 2018). Bu ilişkinin ürünü olan etnomodelleme matematiksel modelleme kavramlarına bireyin kültürel bakış açısını ve sesini ekleyen bir uygulamadır (Orey ve Rosa, 2019).

Kültürel grup üyeleri kendi bağlamlarında karşılaştıkları problemleri çözmek için yerel bilgiyi kullandıklarında bu yerel bilgi etnomatematik ile kültürel antropoloji arasında kesişim noktası haline gelir. Aynı zamanda genellikle bu üyeler tarafından zaman içinde ve kendi tarihi, sosyal, kültürel ve doğal çevresi ile yakın temas halinde yaşayan nesiller boyunca inşa edilen bilgi bütünü haline gelmektedir (Rosa ve Orey, 2018). Etnomodeler farklı kültürel grup üyeleri tarafından sosyal olarak inşa edilen ve paylaşılan matematik bilgisinin tutarlı temsillerini sağlar. Ayrıca bu grup üyeleri tarafından geliştirilen matematiksel uygulamaların gelişimini kültürel mirasla da ilişkilendirmiş olur (Orey ve Rosa, 2021). Öğrenciler kendi kültürlerindeki matematiksel fikirlerin farkına vardıkça matematiğin doğasını daha iyi anlarlar. Matematiğin sadece okul ortamında sunulduğu gibi bir takım sayı, şekil ve sembollerden ibaret olmayıp bir insan etkinliği olduğunu öğrenirler. Ayrıca etnomodelleme perspektifi, eğitimcilerin neyi nasıl öğretildiğini yeniden düşünmelerine de olanak tanır. Bu bakış açısıyla öğrenciler yalnızca resmi ve akademik bir okul müfredatının gerektirdiği matematiksel kavram-

ları değil günlük yaşamdaki matematiğin varlığını da keşfetmiş olurlar (Orey ve Rosa, 2010).

Etnomodelleme bir kültür içindeki matematiksel fenomenlerin incelenmesi olarak da tanımlanmaktadır. Geleneksel matematik eğitimi, matematiğin temellerinin sabit olduğunu ve her yerde uygulanabilir olduğunu kabul ettiğinden bu noktada etnomodelleme geleneksel modellemeden farklılık göstermektedir. Etnomodellemeye göre matematik eğitimi sosyal bir yapıya sahiptir ve dolayısıyla kültürle de bağlantılıdır (Rosa ve Orey, 2011). Farklı kültürel grup üyelerinin sahip olduğu belli matematiksel bilgi ile ilgili matematiksel fikirlerin, kavramların, yöntem ve uygulamaların dönüştürülmesi olarak ifade edilebilen etnomodelleme yardımıyla matematiksel modellemeye kültürel bakış açısı eklenmiş olur. Bu bağlamda bir etnomatematik programının pedagojik eylemine yönelik bir araç olarak etnomodellemeyi kullanarak öğrenciler otantik durumları ve gerçek hayat problemlerini nasıl çözeceklerini öğrenirler (Rosa ve Orey, 2016). Sonuç olarak etnomatematik programı kapsamında pedagojik bir eylem olarak etnomodellemenin kullanılmasının üç nedeni vardır: 1. Etnomodelleme geleneksel matematik kavramlara ulaşmak için etkili bir yoldur. 2. Etnomodelleme kültürler arası sınıf etkinlikleri geliştirmenin etkili bir yoludur. 3. Etnomodelleme, matematik ve toplum arasındaki ilişkiyi dönüştürmenin bir yoludur (Orey ve Rosa, 2010).

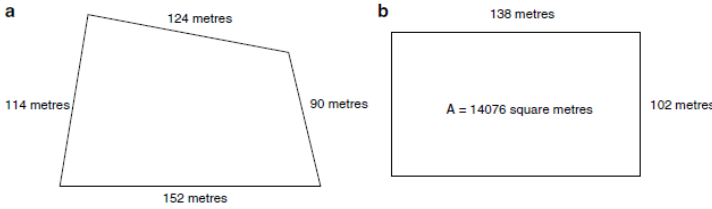
Öğretmenler, öğrencilerinin okuldaki kültürel farkların yanı sıra okul ortamıyla da başa çıkmalarına yardımcı olmak için öğrenme süreci ile ilgili antropolojik bakış açısı geliştirmelidir. Bu nedenle genel olarak öğrenme sürecinin gelişiminde antropolojik çalışmaların kullanımını önermek önemlidir. Etnomodellemenin öğrencilerin akademik başarıları üzerindeki etkilerinin ilk değerlendirmeleri umut verici olarak kabul edilmekte ve antropolojik çalışmaların gelişmesine de olanak sağlamaktadır (Rosa ve Orey, 2018). Sonuç olarak etnomodelleme etnomatematikteki çağdaş görüşleri birbirine bağlar. Matematiksel modelleme kavramları ve süreçlerinde kültürel temelli görüşe duyulan ihtiyacı kabul ve tasdik eder. Matematikteki benzersiz kültürel farkların incelenmesini ve bilimsel sorgulama yöntemlerine ilişkin yeni bakış açıları geliştirilmesini teşvik eder. Kültürel olarak sınırlı matematiksel fikirlerin araştırılarak yerel kültürel yönlerin matematik öğrenme ve öğretme süreçlerine dahil edilmesiyle Batılı olmayan toplumlardaki matematik eğitimi sorunları çözülebilir. Matematik eğitiminde bu bakış açısına ihtiyaç olduğu düşünülmektedir (Rosa ve Orey, 2011).

4. Etnomodelleme Örnekleri

Farklı kültürel gruplar tarafından benimsenen matematiksel uygulamalar ele alınarak ve etnomatematik ile ilgili çalışma ve araştırmalar kullanılarak birçok ilginç etnomodelleme uygulaması gerçekleştirilmiştir.

4.1. Arazi Ölçümü

Orey ve Rosa (2021) tarafından Güney Brezilya'daki Topraksız Halklar Hareketi'nin katılımcıları ile arazi sınırlarının belirlenmesi konusunda bir etkinlik gerçekleştirilmiştir. Sınır belirleme etkinliğinde, bu hareketin katılımcıları tarafından uygulanan geleneksel bir matematiksel alan hesaplama yöntemi incelenmiştir. Topraksız insanlar, düzensiz dörtgen şekillere sahip bölgenin alanını hesaplamaya ihtiyaç duymaktadırlar (Şekil 3a). Bu problemlerden birinde, 114 metre x 152 metre x 90 metre x 124 metre ölçülerinde dörtgen bir şekle sahip olan arazi alanının hesaplanması gerektiğini belirtilmektedir (Fleming vd., 2005). Topraksız halkların matematik bilgisi ile verilen arazinin alanını 14.076 m² olacak biçimde 138 m x 102 metrelik bir dikdörtgene dönüştüren bir modelle temsil edilmektedir (Şekil 3b).



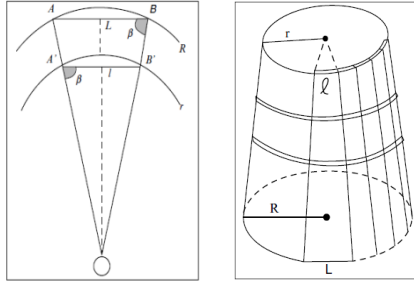
Şekil 3a-3b. Düzensiz dörtgen şekle sahip bir şeklin alanını hesaplamak için bir problem. Düzensiz dörtgeni bir dikdörtgende dönüştüren bir modelin temsili.

Belli bir arazinin alanının bu yöntemle hesaplanmasının farklı şekillerdeki arazilerin alanlarının hesaplanmasına ilişkin problemlerin çözümünde yardımcı olacağı düşünülmektedir. Arazi alanını bulma uygulaması, matematik ve matematiksel modelleme öğretimine yönelik etkinlikleri detaylandırmada bir öneri olarak verilmekte, etnomodellemenin öğrenme ortamındaki problemlerinin bağlamsallaştırılmasının bir örneğini ifade etmektedir.

4.2. Şarap Fıçısı

D'Ambrosio (2002), şarap üretimi üzerine çalışan bir grup Brezilyalı öğretmenle birlikte matematiksel modelleme metodolojisi sunan bir etnomatematik örneğini vermektedir. Hedef, şarap fıçılarının hacmini bulmak ve yirminci yüzyılın başlarında Güney Brezilya'ya göçmen olarak gelen İtalyan şarap üreticilerinin atalarından öğrendikleri teknikleri uygulamaktır. Önce-

den belirlenmiş hacme sahip ahşap bir şarap fıçısı yapmak için şarap üreticilerinin ahşap şeritleri tam oturacak şekilde kesmeleri gerekmektedir. Bu süreç, şarap üreticilerinin geometrik şemalarında ne tür geleneksel matematik kullandığını öğrenmek isteyen öğrencilerin ilgisini çekmiş ve bu problemi ele alan matematiksel modelleme çalışmaları gerçekleştirmişlerdir.



Şekil 4. Şarap üreticileri tarafından şarap fıçılarının yapımında kullanılan geometrik şema (Bassanezi, 2002).

Bu örnekte araştırmacılar üzüm yetiştiriciliği ve şarap fıçılarının üretiminde Brezilya'nın belirli bölgesindeki insanların tarihi ve kültürüyle güçlü bir şekilde bağlantılı olacak biçimde etnomatematik perspektifinden bir matematiksel modelleme araştırması gerçekleştirmişlerdir. Şarap durum çalışması olarak adlandırılan bu etkinlik, etnomatematik yoluyla matematiksel modelleme arasındaki bağlantıyı simgeleyen bir etnomodelleme örneğidir.

4.3. “Tipi” Modelleme

Siyu dilindeki “tipi” kelimesi, Kuzey Amerika'nın bozkır halkları arasında yaygın olan konik bir konut anlamına gelmektedir. İnsanların yaşadığı evreni sembolize etmek için kullanıldığı uzamsal geometri “tipi”nin doğasında vardır. Göçebe bozkır halkı, üçayaklı altyapının yaşadıkları sert ortamla mükemmel bir şekilde uyumlu olduğunu yüzyıllardır bilmekteydiler. Bu bağlamda, Siyu halkının kullandığı üçayaklı ve dört ayaklı “tipi”ler arasındaki değişimler incelendiğinde, bu halkların matematiksel bilgisi kapsamında üçgenler ve bunların geometrik özelliklerini kullandıkları görülmektedir. Siyu “tipi”lerinin çoğunluğu, üçayak tabanlı veya üç kutup temelli kullanılır, çünkü bu yapı ile “tipi”ler daha güçlü olmakta ve dört ayaklı veya dört kutuplu bir tabandan daha sağlam bir temel sunmaktadırlar (Orey, 2000). Üçayaklı tipinin etnomodelleme yaklaşımıyla incelenmesi, matematiğin farklı bağlamlarda nasıl ortaya çıktığına ve kullanıldığına dair fikirlerin oluşturulmasını ve geliştirilmesini destekleyebilir. Daha da önemlisi bilim ve

matematiğin çeşitli yer ve mekanlarda farklı kullanımlarının öğrenciler tarafından fark edilmesini sağlar.



Şekil 5. Tipi'nin üç ayaklı temeli. Bk. (URL-1, URL-2).

4.4. Çatı Kalkanının Matematikleştirilmesinin Etnomodeli

Geleneksel bir çatı kaplama kültür grubundaki ustalar, en yaygın kullanılan eğimli çatı inşa türü olan çatı ızgarasının inşası için zamanla kazanılmış uygulamaları kolayca ifade edebilirler. Çatının inşasına başlamak için kırmızı çatı kiremitleri veya şingil gibi kiremit tipini seçtikten sonra, çatı kaplama ustalarının üçgenleri oluşturan kirişlerin eğimlerini hesaplamaları gerekmektedir. Genel olarak bu ustalar “çatı, eğimli düzlemlerin bileşiminden oluşur. En basit çatı, yalnızca iki eğimli düzlemi olan çatıdır. Buna üçgen çatı denir” ifadesini kullanmaktadırlar. Üçgen çatılar genellikle merkeze yakın veya merkezde bir çıkıntıya ve iki yönde eğime sahiptir. Tasarımı basit ve yaygındır ve inşa edilmesi ekonomiktir ve her türlü yapı ve iklimde kullanılabilir. Bir çatının temel amacı, mevsim değişikliğine karşı koruma sağlamaktır, çünkü sert rüzgâra, neme ve genellikle şiddetli kar yağışı ve buza dayanacak kadar güçlü olmaları gerekir. Çatının eğimi, su, kar ve buz tarafından sağlanan fazla ağırlıkların atılması ve herhangi bir ekstra ağırlık taşınmaması gerektiğinden önemlidir. Örneğin, Brezilya’da çatı eğimi en az % 30’dur, böylece yağmur suyu hızla tahliye edilmiş olur. Bu çatı uygulaması örneği de kültürel antropoloji ile matematiksel modellemenin birlikte ele alınarak uygulandığı bir etnomodelleme örneği sunmaktadır.



Şekil 6. Brezilya çatı inşasında kullanılan bir kalkanın şeması. Bk. (URL-3).

Sonuç

Etnomatematiğin pratik bir uygulaması olan etnomodelleme farklı kültürel grup üyelerinin günlük yaşamlarındaki farklı durumlarda geliştirilen, kullanılan ve uygulanan matematiksel fikir ve yöntemlerin matematiksel modelleme aracılığıyla incelenmesidir. Etnomatematiğin amaçlarından biri de öğrencilerin günlük yaşam etkinlikleriyle ilgili problemleri çözmelerine yardımcı olacak matematiksel fikirleri, kavramları ve uygulamaları nasıl anladıklarını, ifade ettiklerini, işlediklerini ve nihayetinde nasıl kullandıklarını incelemektir. Diğer yandan matematiksel modelleme uygulamalarıyla öğrenciler gerçek dünya problemlerini anlamak, basitleştirmek ve çözmek için matematiği bir dil olarak kullanır. Etnomatematik uygulamalarında matematiksel modellemenin kullanılmasıyla öğrencilerin farklı uygulama ve bağlamlarda bir matematiksel model geliştirerek modelleme süreçlerini uygulamalarıyla birlikte önceki bilgi ve geleneklere farklı gözle bakmaları ve değer vermeleri sağlanmış olur. Etnomodeller kültürel grupların gerçekliğinde yer alan matematiksel sistemlerin anlaşılmasını kolaylaştıran kültürel modellemelerdir. Herhangi bir etnomatematik ve matematiksel modelleme çalışması öğrencilerin gerçek hayat problemlerini çözerek bunları deneyimlemeleri için güçlü bir kaynak oluştururken toplumun aktif katılımcı olmalarını da sağlar. Etnomodeller belli kültürel grup üyelerinin sosyal olarak oluşturup paylaştıkları matematiksel temsiller olarak düşünülebileceğinden kültürler arası saygı, dayanışma ve iş birliğini desteklenir.

Etnomatematik araştırmalarının en önemli özelliklerinden biri matematiksel düşüncenin sınırlarını genişleterek akademik matematikle günlük hayatı ilişkilendirmektir. Bunun gerçekleştirilmesinde bir yaklaşım olarak matematiksel modelleme kullanılarak matematiksel uygulamalar bağlamsallaştırılabilir. Öğrenciler kendi kültürlerindeki matematiğin farkına vardıkça matematiğin doğasını anlarlar. Kendi kültürlerinde geliştirilen matematiğin farkına vardıklarındaysa matematiğin sadece okul ortamında sunulan bir takım sembol, sayı ve şekilden öte bir insan etkinliği olduğunu öğrenirler. Pek çok eğitimci okul müfredatında yer alan matematiğin günlük hayattaki matematikle ilişkilendirilmesinde güçlük yaşayabilmektedir. Öğretmenler, öğrencilerinin sahip olabileceği etnomatematik bilgilerini araştırarak ve önemli matematiksel kavram ve düşünceleri ortaya çıkararak matematiksel modelleme yardımıyla okul matematiği konularını bağlamsallaştırabilirler. Etnomatematik bakış açısıyla tasarlanan matematik müfredatı, günlük hayattaki olgu, olay ve sorunları etnomodelleme yoluyla akademik matematikle ilişkilendirerek, öğrencilerinin kendi kültürlerinden kaynaklanan mate-

matiksel kavram ve uygulamaların farkına varmasına yardımcı olur. Geleneksel matematiğin anlaşılmasıyla öğrenciler matematiğe yönelik derin bir anlayış geliştirerek matematiksel bağlantılar kurma yeteneklerini geliştirirler.

Etnomodelleme, sosyal bir yapı olan kültür içindeki matematiksel olgu ve olayların matematiksel modelleme yardımıyla incelenmesi olarak da tanımlanabilir. Etnomodelleme etnomatematiksel bir bakış açısıyla matematik disiplini yeniden organize ederek matematik öğretiminde pedagojik bir eylem olarak kullanılabilir. Etnomodelleme yaklaşımı eğitimciler neyin nasıl öğretilebileceği konusunda yeniden düşüncelerine yardımcı olabilir. Öğrenciler okul müfredatında yer alan matematiksel kavramların günlük yaşamlarında da yer aldığını fark etmiş olurlar. Matematiksel modellemenin etnomatematik uygulamalarında kullanılmasıyla öğrenciler çeşitli etkinlikler ve bağlamlarda matematiksel süreçleri kullanarak önceki bilgi ve gelenekleri fark ederek onlara daha fazla değer verirler. Etnomodellemenin matematiğin öğretimi ve öğreniminde kullanılması, öğrencilerin günlük hayat, sosyal bağlamlar ve ilgi alanlarıyla ilişkili farklı uygulamalarla matematiksel model oluşturma sürecini değerlendirme kapasiteleri geliştirilerek matematik öğrenimine önem ve değer vermelerini sağlar. Bu çalışmada yer alan örneklerin yanı sıra literatürdeki diğer örnekler incelenerek ve Türk kültürüne uygun etnomodelleme problemleri tasarlanarak öğrencilerin belli bağlamlarda matematiksel modelleme uygulamaları gerçekleştirmeleri sağlanabilir. Bunun öğrenciler için çözmeye değer anlamlı uğraşlar olacağı ve matematiği öğrenmenin değerini arttıracacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Ascher, Marcia & Ascher, Robert (1986). "Ethnomathematics". *History of Science*, 24: 125-144.
- Ascher, Marcia (2005). *Etnomatematik: Matematik Dünyasına Çok Kültürlü Bir Bakış*. Çev. Bora Ercan. İstanbul: Okyanus Yayıncılık.
- Barton, Bill (1996). "Making Sense of Ethnomathematics: Ethnomathematics is Making Sense". *Educational Studies in Mathematics*, 31: 201-233.
- Bassanezi, Rodney C. (2002). *Ensino-Aprendizagem com Modelagem Matemática*. São Paulo, SP: Editora Contexto.
- Bernard, Russel H. (1995) *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

- Bukova Güzel, Esra (2016). *Matematik Eğitiminde Matematiksel Modelleme*. Ankara: Pegem Akademi.
- D'Ambrosio, Ubiratan (1985). "Ethnomathematics and Its Place in the History and Pedagogy of Mathematics". *For the Learning of Mathematics*, 5(1): 44-48.
- D'Ambrosio, Ubiratan (1993). "Etnomatemática: Um Programa". *A Educação Matemática em Revista*, 1(1): 5-11.
- D'Ambrosio, Ubiratan (2012). *Etnomatemática. Elo Entre as Tradições e a Modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Eglash, Ron (1997). "When Math Worlds Collide: Intention and Invention in Ethnomathematics". *Science, Tech. & Human Values*, 22(1): 79-97.
- Fleming, John H. et al. (2005). "Manage Your Human Sigma". *Harvard Business Review*, July-August: 1-10.
- Gravemaijer, Koeno et al. (ed.) (2002). *Symbolizing, Modeling and Tool Use in Mathematics Education*. Dordrecht: Springer.
- Haines, Christopher & Crouch, Rosalind (2007). *Mathematical Modeling and Applications: Ability and Competence Frameworks*. New York: Springer.
- Hestenes, David (2010). "Modelling Theory for Math and Science Education". *Modelling Students' Mathematical Modelling Competencies (ICTMA 13)*. New York: Springer, 13-41.
- Hidroğlu, Çağlar N. (2012). *Teknoloji Destekli Ortamda Matematiksel Modelleme Problemlerinin Çözüm Süreçlerinin Analiz Edilmesi: Yaklaşım ve Düşünme Süreçleri Üzerine Bir Açıklama*. Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Lesh, Richard A. & Doerr, Helen M. (eds.) (2003a). *Beyond Constructivism: Models and Modeling Perspectives on Mathematic Problem Solving. Learning and Teaching*. Mahwah: Lawrence Erlbaum.
- Lingefjärd, Henry T. (2000). *Mathematical Modeling by Prospective Teachers Using Technology*. Doctoral Dissertation. Athens: University of Georgia.
- Monteiro, Alexandrina (2004). "Etnomatemática: Papel, Valor e Significado". *Etnomatemática: Papel, Valor e Significado*. Eds. Ribeiro, J. P. et al. Sao Paulo: Zouk.
- OECD (2003). *The PISA 2003 Assessment Framework: Mathematics, Reading, Science and Problem Solving Knowledge and Skills*. Paris: OECD.

- Orey, Daniel C. & Rosa, Milton (2010). "Ethnomodeling: A Pedagogical Action for Uncovering Ethnomathematical Practices". *Journal of Mathematical Modelling and Application*, 1(3): 58-67.
- Orey, Daniel C. & Rosa, Milton (2019). "A Cultural Approach to Mathematical Modelling: An Ethnomathematical Perspective". XV CIAEM-IACME, Medellin, Colombia.
- Orey, Daniel C. & Rosa, Milton (2021). "Ethnomodelling as a Globalization Process of Mathematical Practices through Cultural Dynamism". *The Mathematics Enthusiast*, 18(3): 439-468.
- Orey, Daniel C. (2000). "The Ethnomathematics of the Sioux Tipi and Cone". *Mathematics Across Culture: the History of Non-Western Mathematics*. Ed. Selin, H. Dordrecht, Netherlands: Kulwer Academic Publishers, 239-252.
- Read, Dwight W. (2002). "A Multitrajectory, Competition Model of Emergent Complexity in Human Social Organization". *PNAS*, 99(3): 7251-7256.
- Rosa, Milton & Orey, Daniel C. (2006). "Abordagens Atuais do Programa Etnomatemática: Delinendo um Caminho para a Ação Pedagógica". *Bolema*, 19(26): 19-48.
- Rosa, Milton & Orey, Daniel C. (2010). "Ethnomodeling as a Pedagogical Tool for the Ethnomathematics Program". *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*, 3(2): 14-23.
- Rosa, Milton & Orey, Daniel C. (2011). "Ethnomodeling: An Ethnomathematical View on Mathematical Modeling". *International Journal for Research in Mathematics Education*, 1(1): 19-35.
- Rosa, Milton & Orey, Daniel C. (2013). "Ethnomodeling as a Research Theoretical Framework on Ethnomathematics and Mathematical Modeling". *Journal of Urban Mathematics Education*, 6(2): 62-80.
- Rosa, Milton & Orey, Daniel C. (2016). "Humanizing Mathematics through Ethnomodelling". *Journal of Humanistic Mathematics*, 6(2): 3-22.
- Rosa, Milton & Orey, Daniel C. (2018). "The Anthropological Dimension on Ethnomodelling Research Based on Ethnomathematics and Modeling". *Open Access Journal of Archaeology & Anthropology*, 1(1): 1-8.
- Rosa, Milton & Orey, Daniel C. (2019). "Ethnomodelling as the Translation of Diverse Cultural Mathematical Practices". *Handbook of the Mathematics of the Arts and Sciences*. Cham, Switzerland: Springer.

Sriraman, Bharath (2005). "Conceptualizing the Notion of Model Eliciting". *Proceedings of the Fourth Congress of the European Society for Research in Mathematics Education*. Sant Feliu de Guixòls, Spain.

Umbara, Uba et al. (2021a). "Exploring Ethnomathematics with Ethnomodeling Methodological Approach: How Does Cigugur Indigenous People Using Calculations to Determine Good Day to Build Houses". *EURASIA Journal of Mathematics, Science and Technology Education*, 17(2): 1-19.

Umbara, Uba et al. (2021b). "How to Predict Good Days in Farming: Ethnomathematics Study with an Ethnomodelling Approach". *Journal of Research and Advances in Mathematics Education*, 6(1): 71-85.

URL-1: www.scielo.br/j/bolema/a/WKZmdxzgCQZXTRQjnQTkLl/?lang=en (Erişim: 15.01.2022).

URL-2: www.kstrom.net/isk/maps/houses/tipi.html (Erişim: 15.01.2022).

URL-3: <https://caubr.gov.br/expouia2021rio/es/bloco-arquitetos-casa-cavalcante-2/> (Erişim: 15.01.2022).

Verschaffel, Lieven et al. (2002). *Everyday Knowledge and Mathematical Modeling of School Word Problems*. Symbolizing, Modeling and Tool Use in Mathematics Education. Dordrecht, Netherlands: Springer, 257-276.

"COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

Katkı Oranı Beyanı: Birinci yazar, planlama, sonuçların tartışılması ve literatür incelemesinde; ikinci yazar, kavram analizi ve literatür taraması aşamalarında katkı sunmuştur.

The following statements are made in the framework of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

Author-Contributions Statement: *The first author contributed to the planning, discussion of results, and literature review; the second author contributed in the stages of concept analysis and literature search.*

GÜMÜŞHANE İLİNİN KÜLTÜREL TURİZM POTANSİYELİ

Cultural Tourism Potential of Gümüşhane Province

Elif ÖKTEM*

Öz

Turizm illerin ekonomik gelişmelerini sağlamada önemli katkılar sunan aktif sektörlerden birisidir. Kültür turizmi son yıllarda turistlerin en çok tercih ettiği turizm türlerinden birisi olmuştur. İllerin kültür turizmi kaynakları bakımından zengin olması, illerin turizm sektöründe yer edinmeleri açısından avantaj elde etmesini sağlamaktadır. Bu durum ilde bulunan kültür turizmi kaynaklarının önemini artırmakta ve kültürel varlıkların sosyal ve ekonomik olarak önemini ortaya koymaktadır. Gümüşhane ili taşınmaz kültür varlıkları, sit alanları, tarihi yerleşim yerleri ve müze gibi birçok kültür turizmi kaynağına sahip bir ildir. Bunca zengin ve ilgi çekici potansiyele sahip olmasına karşın henüz hak ettiği ilgiyi görememiştir. Kültürel varlıklarının turizme kazandırılması Gümüşhane ilinde turizmin geliştirilmesi açısından oldukça önemli bir konudur. Bu araştırmada, Gümüşhane ili kültür turizmi bağlamında incelenerek, kültür turizmi kaynakları değerlendirilerek (taşınmaz kültür varlıkları, sit alanları, tarihi yerleşim yerleri ve müze) turizm potansiyelinin ortaya konulması, bu potansiyelin tanıtılması, kültürel mirasın yaşatılarak toplum bilincinin sağlanması için katkılar sunmak amaçlanmıştır. Bu bağlamda bu çalışmada nitel araştırma yöntemi olan doküman analizi yönteminden yararlanılmıştır. Çeşitli kaynaklar incelenerek Gümüşhane ilinin turizm sektöründe tanıtımının yapılarak yer edinebilmesi için bazı öneriler sunulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Gümüşhane, kültür varlıkları, kültür turizmi, sit alanları, müze.

ABSTRACT

Tourism is one of the active sectors that contribute significantly to ensuring the economic development of the provinces. Cultural tourism has been one of the most preferred tourism types of tourists in recent years. The fact that the provinces are rich in cultural tourism resources allows the provinces to gain an advantage in terms of gaining a place in the tourism sector. This situation increases the importance of cultural tourism resources in the province and reveals the social and economic importance of cultural assets. Gümüşhane province is a province with many cultural tourism resources such as immovable cultural assets, sites, historical settlements

* Arkeolog. Gümüşhane Müzesi, Gümüşhane/Türkiye. E-posta: arkeologelif@hotmail.com. ORCID: 0000-0003-3129-1579.

and museums. Although it has so much rich and intriguing potential, it has not yet received the attention it deserves. The acquisition of cultural assets for tourism is a very important issue for the development of tourism in Gümüşhane province. In this study, it was aimed to present the tourism potential by evaluating the cultural tourism resources (immovable cultural assets, sites, historical settlements and museums) by examining the context of cultural tourism in Gümüşhane province, to introduce this potential, to provide contributions to ensure the awareness of society by preserving the cultural heritage. In this context, the document analysis method, which is one of the qualitative research methods, was used in this research. Various sources have been examined and some suggestions have been presented for Gümüşhane province to gain a place by promoting it in the tourism sector.

Keywords: Gümüşhane, cultural assets, cultural tourism, sites, museum.

Giriş

Turizm sektörünün hızla gelişen ve dünyanın önde gelen sektörlerinden birisi olduğunu söylemek mümkündür. Son yıllarda pek çok turizm türünün ortaya çıktığı ve kültür turizminin de bu türlerden biri olduğu görülmektedir. Turizm sektörüne önemli ölçüde kaynak sağlayan kültür turizmi, kültürel varlıkların korunabilmesi, restore edilerek unutulmaya yüz tutmuş kültürel değerlerin tekrar hayat bulmasını sağlaması ve turizme kazandırılması bakımından önemli bir unsur haline gelmektedir.

Eski kültürlere ait değerleri tanıma ve öğrenme merakı kişilerde seyahat etme arzusu doğurmuştur (Denk, 2018: 10). İlk çağlardan itibaren insanlar savaş, din, ticaret ve heves gibi sebeplerle göç etme güdüsüyle seyahat gerçekleştirmişlerdir. Bu seyahat etme sebeplerinin başında kültürel sebeplerle seyahat etme birinci sırada yer almaktadır (Çalışkan, 2009: 1). Kültür turizminde turistler tarihi ve yerel mimari öğeleri görmek, yerel festival ve fuarlara katılmak, yöresel tatları tecrübe etmek ve dini aktivitelerde katılmak üzere seyahat etmek gibi amaçlarla turizm faaliyeti gerçekleştirmektedirler (Çulha, 2008: 1829).

21. yüzyıla girilmesiyle tarihi ve kültürel varlıklara yönelik turizm faaliyeti gerçekleştirmek önemli bir aktivite haline gelmiştir (Çalışkan, 2009: 7). Denk'e göre insanları turizm faaliyetlerine yönlendiren sebepler iç ve dış faktörler olarak ikiye ayrılmaktadır. On farklı başlıkla sıralanan iç faktörler arasında kültürel zenginlikleri tanıma isteği de yer almaktadır (2018: 9). Turistler, kişisel gelişimlerine katkı sağlamak ve bilgi düzeylerini artırmak için kültürel ve sportif faaliyetlere katılma eğilimindedirler (Öktem, 2020: 2). Alternatif bir turizm çeşidi kabul edilen kültür turizmi kültürel etmenlerle

seyahat etmek anlamında ilk defa 1969 yılında Kanada'nın Ontario şehrinde organize edilen kongrede gündeme gelmiştir (Bahçe, 2013: 103). 1980'lerin başında Avrupa Birliği Komisyonu tarafından Avrupa Birliği'nin kültürel mirasını ortaya koymak amacıyla yapılan incelemelerde ortaya çıkan kültür turizmi en eski turizm türlerinden birisidir. Kültür turizmi, bazı çalışmalarda insanların isteklerine göre tasarlanmış bir turizm, bazı çalışmalarda ise özel ilgi turizmi olarak anılmaktadır (Alaeddinoğlu ve Yıldız, 2011: 26; Gürbüz, 1999'dan akt. Üsküdar vd., 2014: 68). Kültür turizmi daha çok turistlerin kültürel mirasa karşı artan ilgileri sonucunda antik yerleşimlerin, müzelerin, fuar ve festivallerin ziyaret edilmesi ile gelişmiştir (Emekli, 2006: 54).

Tarihi, doğal ve kültürel varlıkları ile zengin bir turizm merkezi olan Gümüşhane ili, tarihi boyunca ev sahipliği yaptığı farklı medeniyetlerin mimarisi, dili, kültür öğeleri ve sanatıyla eşsiz değerlerdeki eserlere sahiptir. Gümüşhane ili Roma döneminden itibaren önemli bir merkez konumundadır. İlin tarihi İpekyolu üzerinde bulunması, stratejik bir konuma sahip olması, zengin maden kaynaklarının bulunması ve farklı medeniyetler tarafından yaşanmış olması nedenleriyle kültürel turizm kaynakları bakımından potansiyelinin arttığı düşünülmektedir. Ancak turizm açısından bakıldığında tüm bu varlıkların istenilen seviyede turizme kazandırıldığını ifade etmek güçtür. Dolayısı ile bu çalışmada Gümüşhane ilinin kültürel turizm bakımından değerlendirilip potansiyelinin ortaya konulması, bu potansiyelin tanıtılması, kültürel mirasın yaşatılarak toplumsal bilincin sağlanması için katkıda bulunulması ve bazı öneriler sunulması amaçlanmaktadır.

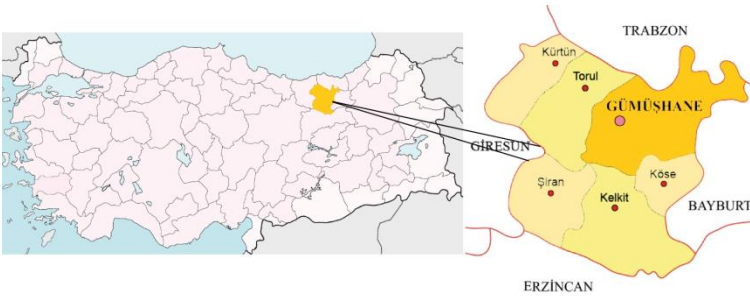
1. Kültür Turizmi

Turizm aktiviteleri bilinmeyi bilme ve yeni şeyler öğrenme, keşfetme arzusu ile gerçekleşen kültürel gezileri içermektedir (Çulha, 2008: 1829). İnsanlar eski uygarlıklardan kalan izleri, onların yapmış olduğu sanat eserlerini ve tarihi, kültürel mekânlarını izlemek amacıyla seyahatler yapmaktadırlar ve bu seyahatler kültür turizmini oluşturmaktadır (Hacıoğlu ve Avcıkurt, 2008: 190). Kültür turizmi, çok hızlı bir şekilde gelişen ve tüm dünyadaki turistlerin ilgi odağı olan global turizm pazarlarından birisidir (Xu vd., 2019: 2). Kültür turizmi turistlerin, kültürel miras alanlarına ve tarihe olan ilgilerini ortaya çıkarmalarını, kültürel anlamda turistik deneyim yaşamalarını, geçmiş hakkında bilgi sahibi olmalarını ve eşsiz deneyim yaşayarak eğlenmelerini sağlamaktadır (Kanagasapapathy, 2017: 19). Kültür turistleri genellikle tatil esnasında daha fazla harcama yapar, belirli bir destinasyonda daha uzun süre kalır ve diğer turizm türlerine katılan turistlere göre daha fazla aktivitelere katılırlar (Hausmann, 2007: 174). Müzeler ve tarihi alanlar gibi

kültürel merkezler, turizm sektöründe ilgi görmeleri ve turizm pazarında büyük paya sahip olmaları nedeniyle önemli hale gelmiştir (Richards, 2001: 1). Neredeyse kaybolan yaşam stillerini izlemek ve kültürel faaliyetlere dâhil olmak üzere seyahat etmek kültürel turizm olarak adlandırılır (Ersoy, 2015: 10). Ectarc, kültür turistlerinin etkilendiği sit alanları veya turistik yerleri; arkeolojik alanlar ve müzeler, mimari kalıntılar, sanat, el sanatları, galeriler, festivaller, faaliyetler, heykel, müzik ve dans, tiyatro, film, drama, dil ve edebiyat, dini öğeler olarak sıralamaktadır (Alanyalı, 2010: 486; Öktem, 2020: 10).

2. Gümüşhane İlinin Tarihi

Gümüşhane ili, doğuda Bayburt, batıda Giresun, kuzeyde Trabzon ve güneyde Erzincan illeri ile çevrili olan Doğu Karadeniz Bölümü şehridir. M.Ö. 3. bin yıldan itibaren yerleşimin görüldüğü Gümüşhane tarihi İpekyolu güzergâhında yer almaktadır. Gümüşhane ili ve çevresinin ilk tunç çağından itibaren birçok farklı medeniyetin egemenliğinde olduğu görülmektedir (Gümüşhane Valiliği, 1994: 49). Osmanlı Devleti hâkimiyetinin ilk yıllarında Erzurum, daha sonra Trabzon eyaletlerine bağlanan Gümüşhane 1925 yılında il olmuştur. Köse, Kelkit, Şiran, Torul, Kürtün ve Merkez olmak üzere 6 ilçesi bulunmaktadır (URL-1). Gümüşhane ilinin Türkiye haritası üzerindeki konumu Şekil 1'de verilmiştir:



Şekil 1. Gümüşhane İlinin Lokasyon Haritası

Gümüşhane ilinin tarih öncesi çağlarla ilgili ilk bulguları Geç Kalkolitik Çağ' a aittir (Çiğdem, 2008: 21). A. Sagona tarafından Kelkit, Köse ve Şiran ilçelerinde yapılan araştırmalarda Geç Kalkolitik Çağ' a ait keramikler tespit edilmiştir (Çiğdem, 2012: 29). Gümüşhane ilinde tespit edilen ilk yerleşimlerin M.Ö. 3000 yıllarına kadar uzandığı ifade edilmektedir (Akağün Uslu, 1980: 1; Yüksel, 1997: 21; Çiğdem, vd., 2004: 285; Çiğdem, vd., 2005: 57; Çiğdem, vd., 2006: 501; Çiğdem, 2008: 185; Çiğdem, 2012: 29; Çiğdem ve Emir, 2016: 11).

3. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu araştırma ile M.Ö. 3. yüzyılda kurulmuş olduğu değerlendirilen ve birçok medeniyete ve dolayısı ile farklı kültürlerle ev sahipliği yapan Gümüşhane'nin kültürel turizm potansiyelinin ortaya konulması, bu potansiyelin tanıtılması, kültürel mirasın yaşatılarak toplumsal bilincin sağlanması için katkı sunulması amaçlanmaktadır. Bu araştırmada nitel araştırma yönteminden doküman analizinden yararlanılmıştır. Nitel araştırma yöntemleri üzerine yapılan araştırmalarda nitel araştırma yönteminde gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi tekniklerin kullanıldığı ifade edilmektedir (Kurt, 2013: 109; Karataş, 2015: 72; Kırıl, 2020: 173). Doküman analizi, araştırılan konu ile ilgili olay ve olgular hakkında bilgi veren yazılı belgelerin analiz edilerek veriler ortaya konması yöntemidir. Bu yöntemde araştırma konusu ile ilgili rapor, kitap, arşiv dosyaları, fotoğraf, video ve ses-görüntü kayıtları incelenerek analiz edilir (Karataş 2015: 72). Dokümanlarda verilen bilgiler araştırmacılar tarafından doğru bilgi olarak kabul edilir (Yıldırım ve Şimşek, 2016).

4. Gümüşhane İlinin Kültürel Turizm Potansiyeli

Turizm potansiyeli; bir bölgenin turizm bakımından ekonomisini etkileyecek fakat henüz gün yüzüne çıkartılmamış olan arz, talep ve pazar koşullarını ifade etmektedir. Bu potansiyelin ortaya çıkartılması bölgenin ekonomisi açısından oldukça önemli bir konudur. Bu bağlamda potansiyeli belirlemede birçok yöntem kullanılmakta olsa da bölgenin arz kaynaklarının belirlenmesi büyük oranda üzerinde durulan yöntemdir (Akgün, 2016: 5). Kültür turizminin geliştirilebilmesi, yerel kültürün turistlere tanıtılması, kültürel mirası geleceğe aktarılabilmesi ve turizmi on iki aya yayılabilmesiyle sağlanacaktır (Emekli, 2006: 54). Turizm faaliyetlerinin bir bölümünü doğal çekicilikler oluştururken, önemli bir bölümünü de kültürel değerler oluşturmaktadır (Ondimu, 2002: 1045; Işık, 2017: 23). Gümüşhane ilinde farklı birçok medeniyetin yaşamış olması bu ilin beşeri turizm varlıkları bakımından zengin bir potansiyele sahip olmasına yol açmıştır (Zaman, 2000: 214). Gümüşhane ilinin kültürel zenginlikleri arasında taşınmaz kültür varlıkları, sit alanları, tarihi yerleşim yerleri ve müzesi sayılabilir.

4.1. Taşınmaz Kültür Varlıkları

Taşınmaz kültür varlıkları, 2863 sayılı Kanun'un 6. maddesinde dört madde ile ifade edilmektedir. Bunlar; a. Korunması gerekli tabiat varlıkları ile 19 uncu yüzyıl sonuna kadar yapılmış taşınmazlar, b. Belirlenen tarihten sonra yapılmış olup önem ve özellikleri bakımından Kültür ve Turizm Bakan-

liğinca korunmalarında gerek görülen taşınmazlar, c. Sit alanı içinde bulunan taşınmaz kültür varlıkları, d. Milli tarihimizdeki önlemleri sebebiyle zaman kavramı ve tescil söz konusu olmaksızın Milli Mücadele ve Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşunda büyük tarihi olaylara sahne olmuş binalar ve tespit edilecek alanlar ile Mustafa Kemal Atatürk tarafından kullanılmış evlerdir (URL-2). Taşınmaz kültür varlıkları yine 2863 sayılı Kanununun 6. maddesinde şu şekilde örneklendirilmiştir: “kaya mezarlıkları, yazılı, resimli ve kabartmalı kayalar, resimli mağaralar, höyükler, tümülüsler, ören yerleri, akropol ve nekropoller; kale, hisar, burç, sur, tarihi kışla, tabya ve isihkamlar ile bunlarda bulunan sabit silahlar; harabeler, kervansaraylar, han, hamam ve medreseler; kümbet, türbe ve kitabeler, köprüler, su kemerleri, su yolları, sarnıç ve kuyular; tarihi yol kalıntıları, mesafe taşları, eski sınırları belirten delikli taşlar, dikili taşlar; sunaklar, tersaneler, rıhtımlar; tarihi saraylar, köşkler, evler, yalılar ve konaklar; camiler, mescitler, musallalar, namazgahlar; çeşme ve sebiller; imarethane, darphane, şifahane, muvakkithane, simkeşhane, tekke ve zaviyeler; mezarlıklar, hazireler, arastalar, bedestenerler, kapalı çarşılar, sandukalar, siteller, sinagoglar, bazilikalar, kiliseler, manastırlar; külliye, eski anıt ve duvar kalıntıları; freskler, kabartmalar, mozaikler, peri bacaları ve benzeri taşınmazlar (URL-2). Kültürel varlıklar, turistlerin destinasyon seçiminde aktif rol oynayabileceği gibi diğer tüm turizm türlerinde de ürünleri zenginleştirici rol oynamaktadır (Gülcan, 2010: 111). Gümüşhane ilinde bulunan tescilli taşınmaz kültür varlıkları şunlardır:

Taşınmazlar	İlçeler						Toplam
	Kelkit	Köse	Kürtün	Merkez	Şiran	Torul	
Çeşmeler	2	-	4	11	2	22	41
Han ve Hamamlar	1	-	-	9	-	1	11*
Kaleler	2	1	2	10	1	4	20**
Sit Alanları	7	7	-	7	6	-	27***
Tarihi Camiler	2	1	-	15	3	14	35
Tarihi Konaklar	2	-	-	70	-	4	76****
Endüstriyel Yapı(Değirmen)	1	-	-	1	1	4	7
Kilise ve Şapeller	-	2	4	73	3	56	138*****
Köprü	-	-	2	28	1	28	59

İdari yapı	1	-	-	7	-	-	8
Hazire ve Mezarlıklar	3	1	1	3	3	1	12
Türbe ve Kümbetler	1	-	-	4	2	-	7
Toplam	22	12	13	238	22	134	441
<p>*2' si han, 7' si hamam ve 2' si hamam kalıntısıdır. **16'sı kale, 4'ü kale kalıntısıdır. ***1' i tümülüs, 9' u höyük, 1' i antik kent, 1'i kaya mezarı, 1'i manastır, 1'i siperlik ve şehitlik ve 13'ü eski yerleşim Yeridir. **** 1' i müze binası olarak kullanılmaktadır. *****29'u şapel 109'u kilisedir. Tescilli kiliselerden 6'sı kilise kalıntısıdır.</p>							

Tablo 1. Gümüşhane ilindeki taşınmaz kültür varlıkları (Gümüşhane Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2016'dan geliştirilmiştir).

Tablo incelediğinde Gümüşhane ilinin kültür varlıkları bakımından epey zengin olduğunu söylemek mümkündür. Bu kültür varlıklarının turizm sektöründe yer alması hem ilin tanıtılması ve ekonomisinde önemli derecede etkili olacak hem de bu sayede kültür varlıklarının korunması ve gelecek nesillere iletilmesi sağlanacaktır. Kültür turizmi, sit alanları, tescilli kültür varlıkları, müzeler gibi tarihi mekânların yanı sıra anıtsal tarihi yapıları da (manastırlar, kaya mezarları, kaleler vb.) içerisinde barındırmaktadır. Araştırma kapsamında Gümüşhane ilinde kültür turizmüne yönelik olarak önemli bir yere sahip olabileceği değerlendirilen bazı tarihi mekânlar aşağıda incelenmiştir.

4.1.1. Manastırlar

Gümüşhane ili, merkez ilçesi Olucak köyü sınırları içerisinde bulunan İmera (Olucak köyü) Manastırı 1991 yılında 1. Derece Kentsel ve 3. Derece Arkeolojik Sit olarak tescillenmiştir. 1740 yılında yapıldığı düşünülen manastırın etrafında bulunan mekânlar 1827'de yapılmıştır. Manastırın kitabesinde manastırın 1859 yılında başrahibe Roxane tarafından onarıldığı anlaşılmaktadır. Doğu cephesinde üç apsisi bulunan manastırın naosu çokgen ve yüksek kasnaklı kubbe ile örtülüdür (Gümüşhane Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2016: 150). Şiran ilçesi Çakırkaya köyü Kozağaç mevkiinde yer alan Çakırkaya Manastırı, 2016 yılında tescillenmiştir. Yaklaşık 65 metre yüksekliğinde bir kayanın oyulması sonucu oluşturulmuştur. Manastırın günümüze kilise, şapel ve birkaç küçük mekân ile güneyde temel düzeyinde hizmet odaları kalmıştır. Güney tarafından kayaya yapılmış basamaklar aracılığıyla ulaşılan kilise dikdörtgen plan üzerine, üç nefli, kubbeli bazilikal

planda yapılmıştır. İç mekânda birbirine yuvarlak kemerlerle bağlanan üç nef bulunur. Kilisenin üst örtüsü doğu-batı yönünde uzanan beşik tonuz ile örtülmüştür. Naosun üzeri ise oyularak şekillendirilen kubbe ile örtülüdür. Kilisenin içerisindeki sütunların büyük çoğunluğu kırılmış ve sütunların yalnızca tavanla bağlantı sağlayan üst kısımları kalmıştır (Gümüşhane Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2016: 299).



Fotoğraf 1-2. İmera (Olucak) Manastırı, Çakırkaya Manastırı (Yazar Arşivi).

4.1.2. Kaya Mezarları

Gümüşhane il sınırları içerisinde 2 adet tescilli kaya mezarı bulunur. Bunlardan ilki olan Araköy Kaya Mezarları, 2009 yılında 1.Derece Arkeolojik Sit alanı olarak tescillidir. Gümüşhane ilinin Şiran ilçesinin 21 km kuzeybatısında yer alan Araköy Köyü'nde yer almaktadır. Büyük bir ana kayanın ortasına denk gelecek şekilde yaklaşık aynı ölçülerine sahip, yalın ve iki kademe silmesi bulunan üç nişten oluşmaktadır. İldeki bir diğer kaya mezarı ise Kelkit İlçesi, Özen köyü sınırları içerisinde bulunan Özen Köyü Kaya Mezarlarıdır. Bu mezarlar 2001 yılında tescillenmiştir. Araköy Kaya Mezarları gibi Özen Köyü Kaya Mezarları da ana kayanın orta kısmında yaklaşık 25 metre yükseklikte, 1 m² alana sahiptir. İki kademe silmesi bulunan bir nişten oluşmaktadır.



Fotoğraf 3-4. Araköy Kaya Mezarları, Özen Köyü Kaya Mezarları (Yazar Arşivi).

4.1.3. Kaleler

Kov Kalesi, 2004 yılında 1. Derece Arkeolojik Sit Alanı olarak tescillenmiştir. Kuzeybatı yönündeki kale kapısı, üzerinde bulunduğu kayalık tepenin ulaşım açısından en elverişli noktasında yer alır. Surlar dışa bakan yönleri yontulmuş farklı boyutlarında moloz taş malzemedен inşa edilmiş olup, taşların arasında kalın kireçtaşı derz tabakası ile birbirine bağlanmıştır. Kuzeybatıdaki kapı dışında kuzeydoğu ve güneydoğuda birer kapı bulunmaktadır. Kuzeydoğu ve güneydoğudaki her iki kapının yanında da biri yarım yuvarlak biri dikdörtgen olmak üzere burçlar bulunmakta olup, kuzeydoğudaki dikdörtgen giriş açıklığı zeminden yüksek tutulmuştur. Dış surların kuzey bölümünde bu surlar ile bu bölümde ortak duvar kullanan kareye yakın dikdörtgen planlı, büyük kule şeklinde bir iç kale (ahmedek), iç kale üzerinde kısmen yıkılmış dendanlar bulunmaktadır. İç kalede iki sıra halindeki ahşap hatıl delikleri iç kalenin çok katlı olduğuna ilişkin izler olup, güneybatı köşe duvarında büyük ölçüde tahrip olmuş taşların yerleştirilmesine ait izler 2. kata çıkışın bu noktadan olduğunu gösteren diğer izlerdir. İç kaleye ait dendanlar kısmen tahrip olmakla birlikte iç kalenin tamamında takip edilebilecektir. İç kalenin kuzey bitişiğinde yarım yuvarlak bir burç, doğu tarafında ise bu bölümdeki kapının bitişiğinde dikdörtgen planlı bir burç yer almakta olup, iç kalenin doğusunda kalma odalarına ait olabilecek duvar ve temel izleri görülmektedir (Akagün Uslu, 1980: 16; Çiğdem, 2008: 61; Gümüşhane Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2016: 119).

Canca Kalesi ise 2005 yılında tescillenmiştir. Gümüşhane ilinin batısında, Süleymaniye mahallesine yaklaşık iki kilometre mesafede bulunan, çevreye hâkim bir kayalık üzerinde kurulmuştur. Kale doğu-batı yönünde ard arda üç bölümden oluşur (Akagün Uslu, 1980: 16). Çevresine 1,5 m kalınlığındaki sur duvarı eklenen kalenin iki adet girişi vardır. Kalenin batıda yer alan girişinden kalenin en alt kısmını teşkil eden küçük bir alana ulaşılır. Bu alanda 4,20x4,10 m ölçüsünde bir adet su sarnıcı yer almaktadır (Çiğdem, 2008: 16). Buradan ikinci bir kapıyla doğu kısmında ter alan ana mekâna ulaşılır. Ana mekânın kuzeyindeki kayalar üzerine oturulmuş 4,20x3 m ölçüsünde tek apsisli şapel kalıntısı yer alır. Kalenin doğu ucunda kaya üzerinde bulunan duvarındaki hatıl izlerinden iki katlı olduğu anlaşılan bir gözetleme kulesi yer almaktadır (Akagün Uslu, 1980: 16; Çiğdem, 2008: 60; Gümüşhane Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2016: 118).



Fotoğraf 5-6. Canca Kalesi, Kov (Esenyurt) Kalesi (Yazar Arşivi).

4.2. Sit Alanları

Sit alanları, tarih öncesinden günümüze ulaşan farklı medeniyetlerin ortaya koyduğu ve yaşadıkları dönemlere ait sosyal, ekonomik, mimari ve bunun gibi yaşam tarzlarını yansıtan şehir ve şehir kalıntıları, kültür varlıkları bakımından zengin olan ve önemli tarihsel olayların yaşandığı alanlar ve tespit edilmiş olan tabiat özellikleri bakımından korunması gerekli alanlardır (URL-3). Sit alanlarının dört çeşidi bulunmaktadır. Bunlar ilgili yönetmelikte şu şekilde geçmektedir:

Arkeolojik sit: İnsanlığın varoluşundan günümüze kadar ulaşan eski uygarlıkların yer altında, yer üstünde ve su altındaki ürünlerini, yaşadıkları devirlerin sosyal, ekonomik ve kültürel özelliklerini yansıtan her türlü kültür varlığının yer aldığı yerleşmeler ve alanlardır. Kentsel arkeolojik sit: 2863 sayılı Kanun kapsamına giren arkeolojik sitlerle birlikte korunması gerekli kentsel dokuları içeren ve bu özellikleri ile bütünlük arz eden alanlardır. Kentsel sit: Mimari, mahalli, tarihsel, estetik ve sanat özelliği bulunan ve bir arada bulunmaları ve bir bütün olarak o yerleşmenin ait oldukları dönemin yaşam biçimini gelecek nesillere aktarmaları sebebiyle teker teker taşıdıkları kıymetten daha fazla kıymeti olan, kültürel ve tabii çevre elemanlarının (yapılar, bahçeler, bitki örtüleri, yerleşim dokuları, duvarlar, sokak ve meydanlar, vb.) birlikte buldukları alanlardır. Tarihi sit: İnsanlık tarihi, milli tarihimiz veya askeri harp tarihi açısından çok önemli tarihi olayların cereyan ettiği ve bu sebeple korunması gerekli yerlerdir (URL-3).

S. No	Sit Alanının Adı	Adresi	Sit Derecesi
1	Çal Tepesi,	Kelkit-Aşut Köyü	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
2	Kaletepe Höyüğü	Kelkit Aşut Köyü	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı

3	Tandırılık Düzü Kilise Mevki	Kelkit-Büyük Cami Mah.	3. Derece Arkeolojik Sit Alanı
4	Höyük	Kelkit-Günbatur Köyü	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
5	Nalbant Köprüsü Yanı Mevki Höyük	Kelkit-Öğütlü Köyü	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
6	Satala Antik Kent	Kelkit-Sadak Köyü	3. Derece Arkeolojik Sit Alanı
7	Oyma Kaya Höyük	Kelkit-Söğütlü Beldesi	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
8	Göyük	Köse-Salyazı Köyü	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
9	Asar Tepesi Höyük	Köse-Akbaba Köyü	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
10	Hamzalı Tepe Höyük	Köse-Akbaba Köyü	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
11	Maltepe Höyük	Köse- Merkez	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
12	TilkitepeTümülüsü	Köse-Merkez	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
13	Kilise Burnu	Köse-Yuvacık Köyü	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
14	Süleymaniye Mah. Sit Alanı	Süleymaniye Mah.	3. Derece Kentsel ve Doğal Sit Alanı
15	Santa Harabeleri	Merkez -Dumanlı Köyü	1. ve 3. Derece Doğal Sit Alanı ve 3. Derece Arkeolojik Sit Alanı
16	Manastır Kilise	Merkez-Olucak (İme- ra) Köyü	1. ve 3. Derece Arkeolojik Sit Alanı
17	Kırcaova Kalıntıları	Merkez Keçikaya Köyü	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
18	Kov Kalesi	Merkez-Esenyurt (Kov) Köyü	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
19	Krom Vadisi	Merkez-Yağlıdere Köyü	3. Derece Arkeolojik Sit Alanı
20	Arkeolojik Alan (Kaya Mezarları)	Şiran-Araköy köyü	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
21	Tökme Tepe Höyük	Şiran-Karaköy Köyü- fatih Mah.	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
22	Firdevs Hatun Türbesi, Kümbet (Ortaköy Tepesi)	Şiran-Kavakpınar Köyü	1. ve 3. Derece Arkeolojik Sit Alanı
23	Keramik parçala- rının tespit ed. alan	Şiran-Çakırkaya Köyü	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
24	Erenkaya Tepesi- Höyük	Şiran-Erenkaya Köyü	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
25	Şehitlik ve siper- likler	Merkez Yağlıdere-Çorak köyleri Ziyaret Dağı	Tarihi Sit Alanı

26	Salyazı Beldesi Hatüker Mevkii	Köse Salyazı Köyü	1. Derece Arkeolojik Sit Alanı
27	Harabezimon Mevkii kalıntıları	Şiran Çevrepınar Köyü	3. Derece Arkeolojik Sit Alanı

Tablo 2. Gümüşhane İlinde Bulunan Sit Alanları Listesi (URL-4).

Gümüşhane ilinde 24 adet arkeolojik sit, 1 adet doğal ve arkeolojik sit, 1 adet doğal ve kentsel sit ve 1 adet tarihi sit olmak üzere toplam 27 adet sit alanı bulunmaktadır. Yukarıdaki tablo incelendiğinde Gümüşhane ilinde höyükler, tümülüsler, şehitlik, kiliseler gibi eski medeniyetlere ait birçok alan bulunmaktadır. Araştırma sahasındaki diğer kültürel değerleri antik kent ve eski yerleşim yerleri oluşturmaktadır. Krom Vadisi, Santa Harabeleri, Satala Antik Kenti ve Süleymaniye Mahallesi (Eski Şehir) kültür turizmi bakımından oldukça önemi arz eden kültür varlıklarıdır (Merdan ve Okuroğlu, 2016: 968). Söz konusu bu antik kent ve eski yerleşim yerlerinin genel özellikleri şu şekilde sıralanabilir:

4.2.1. Krom Vadisi

Kuruluş tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmayan Krom vadisi yerleşimi farklı kaynaklardan Kurum, Gorom, Korom, Gurom, Kromni gibi farklı birçok isimle anılmaktadır (Erüz, vd., 2016: 188). 2010 yılında 3. Derece Arkeolojik Sit Alanı olarak tescillenen Krom Vadisi, Gümüşhane Merkez ilçesinin 60 km kuzeyinde yer alan, Yağlıdere köyünde bulunmaktadır. Döneminin önemli yerleşim yerlerinden olan Krom Vadisi İmera (Olucak) ve İstavri (Uğurtaş) köyleri arasında yer almaktadır. Çiğdem vd.'nin 2002 yılında Gümüşhane ve Bayburt illerinde yürüttükleri yüzey araştırmasında Krom Vadisinde tespit edilen kültür varlıklarının Orta Çağ'a tarihlendirildiği ifade edilmektedir (Çiğdem, vd., 2002: 169). Tescilli 22 kilise, 1 kale ve 1 köprü bulunan (Gümüşhane Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2016: 222) vadiye 1583 yılında işletilen bir maden ocağının varlığından söz edilmektedir (Erüz, vd., 2016: 190).



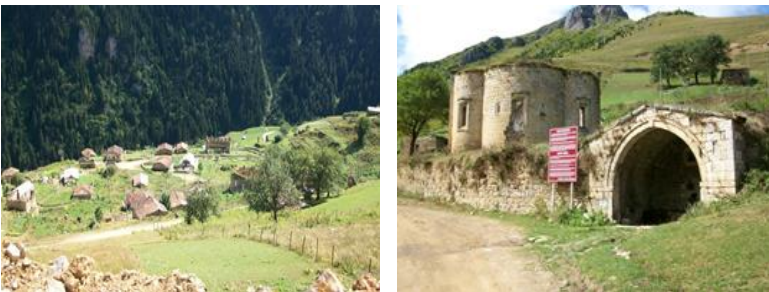
Fotoğraf 7. Krom Vadisi Bulutyayla Yerleşimi Genel Görünümü (Yazar Arşivi).



Fotoğraf 8-9. Krom Vadisi Bulutyayla Evleri ve Yerleşimi (Yazar Arşivi).

4.2.2. Santa Harabeleri

Santa kelimesi (Sandon, Sandan, Santas), Luvicede “kutsal, kutlu, güzel” anlamlarına gelen ve Luvi baş tanrılarında birisinin de adı olan bir kelimedir (Umar, 1993’ten akt. Doğanay ve Doğanay, 2016: 490). Ayrıca Kültepe’de tanrı isimlerinin geçtiği Zarpiya ritüelinde ve isimler listesinde Santa ismi de tespit edilmiştir. Bir savaş tanrısının ismi olan Santa “kızgın olmak” anlamına gelmektedir (Pekman, 1970’ten akt. Bardakçı, 2019: 99). Santa, bugünkü ismi ile Dumanlı köyü, Gümüşhane Merkez ilçesi sınırları içerisinde, Yanbolu vadisinin yukarı kısımlarında yer alan eski bir Rum yerleşimidir. Kuruluş tarihiyle ilgili kesin bir tarih bulunmasa da buradaki ilk yerleşmenin Orta Çağ’da olduğu düşünülmektedir (Doğanay ve Doğanay, 2016: 490). Nüfus yoğunluğunun 17. ve 18. yüzyıllarda artış gösteren Santa 19. yüzyılda en parıltılı dönemini yaşamış ve 1923 yılında nüfus mübadelesi sonrasında büyük oranda boşaltılmıştır (Bingöl, 2007: 396). 1999 yılında 3.Derece Arkeolojik ve 1.ve 3. Derece Doğal Sit Alanları olarak tescillenen yerleşim 9 mahalle ve 300’ün üzerinde yapıdan oluşmaktadır. Santa yerleşimindeki önemli mahallelerden bazıları Binatlı, Terzili, Zurnacili, Piştovlu, İşhanlı, Çinganlı, Çakallı mahalleleridir. Her mahallede bir adet tescilli kilise bulunmaktadır (Gümüşhane Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2016: 217).



Fotoğraf 10-11. Santa Harabeleri (Piştovlu Mahallesi), Piştovlu Kilisesi (Yazar Arşivi).

4.2.3. Satala Antik Kenti

1988 yılında 3. Derece Arkeolojik Sit Alanı olarak tescillenen Satala Antik Kenti, Kelkit İlçesinin 26 km güneydoğusunda Sadak köyünde bulunmaktadır. Roma İmparatorluğunun doğu sınırını korumak amacıyla Anadolu'da kurulan ve Melitene (Malatya), Somasata (Samsat) ve Zeugma (Gaziantep) gibi önemli dört garnizondan birisi olan Satala'nın hangi dönemde kurulduğuna dair kesin bilgi bulunmamakla birlikte kuruluş tarihi ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür (Şenocak, 2014: 77; Mimirolu vd., 2019: 3585). Bu görüşlerden ilki imparator Nero döneminde Doğu seferinde kurulduğu yönünde ve diğer bir görüş ise imparator Caesar döneminde Pontus Krallığı ile yapılan mücadeleler esnasında kurulmuş olabileceği yönündeki görüşlerdir (Çiğdem, 2008: 76; Çiğdem, 2012: 111). 2018 yılında nekropol alanında yürütülen kazı çalışmalarında ele geçen Helenistik Döneme ait bronz bir sikke, Satala Antik Kentinde Erken Helenistik Dönemde de yerleşimin olduğunu göstermektedir (Yıldırım, 2020: 583). 2017 yılında başlatılan kazı çalışmaları günümüzde de devam etmektedir. Kentte hamam, su sarnıcı, kale, bazilika gibi birçok kültür varlığı bulunmaktadır.



Fotoğraf 12. Gümüşhane Müzesinde sergilenen Satala Antik Kenti eserleri (Yazar Arşivi).



Fotoğraf 13-14. Satala Antik Kenti Bazilika, Satala Antik Kenti Su Sarnıcı (Yazar Arşivi).

4.2.4. Süleymaniye Mahallesi (Eski Şehir)

Gümüşhane şehir merkezinin bulunduğu vadinin güneybatısında yer alan Süleymaniye Mahallesi (Eski Gümüşhane) il merkezine 4 km mesafededir. Fatih Sultan Mehmet döneminde Osmanlı topraklarına katılan Gümüşhane ilinin iki kez yer değiştirdiği bilinmektedir. Gümüşhane ili ilk kez 15. yüzyıl öncesinde Süleymaniye mahallesinin yaklaşık 2 km kuzeyinde yer alan Canca Kalesinin etrafında ve “Canca, Canica, Zanha” gibi isimlerle anılan yerleşimde kurulmuştur (Öktem, 2021: 44). Kandilaptis’e göre 15. yüzyıldan kalma bu yerleşimde terk edilmiş bir şapel bulunmaktadır. Şehrin ilk yer değiştirdiği tarihle ilgili kesin bilgi bulunmasa da 15. yüzyıl başlarında başladığı ve 16. yüzyılda devam ettiği ifade edilmektedir (Dolu, 2010: 17). Böylece Kanuni döneminde yeni maden yataklarına yakınlığı sebebiyle günümüzde Süleymaniye Mahallesi olarak bilinen eski şehirle ilk yer değiştirme gerçekleşmiş oldu. Bu mahallede Süleymaniye Camisi ve elli kadar ev inşa edilmiştir. Böylece ikinci Gümüşhane Süleymaniye Mahallesi’nde kurulmuş oldu (Yüksel, 1997: 23; Yurttaş, 2008: 349). Tarihi İpekyolu üzerinde yer alması ve maden yatakları yönünden zengin olması nedeniyle önemini koruyan mahallede Türk, Rum ve Ermeni halk birlikte yaşamıştır. Kanuni Sultan Süleyman döneminde yerleşim ve gelişim gösteren şehir 17. ve 18. yüzyıllarda en kalabalık ve hareketli zamanını yaşamıştır. Osmanlı Döneminde gümüş madenlerinin işletilmesi şehrin zamanla kendi adına sikke basmasını sağlamıştır. Şehir daha çok 1520-1560 tarihleri arasında yerleşimini ve gelişimini sağlamıştır. Evliya Çelebi, Süleymaniye Mahallesinde yalnızca beş tanesinin günümüze ulaştığı toplam 11 tane mihrabın bulunduğunu ifade etmektedir (Dolu, 2010: 48). Eski şehirden günümüze cami, kilise, hamam, köprü, dükkân vb. olmak üzere 52 adet taşınmaz kültür varlığı ulaşmıştır. Yerleşim 3. Derece Kentsel ve Doğal Sit Alanı olması yanında turizm merkezidir (Gümüşhane Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2016; Öktem, 2021: 44; URL-4).



Fotoğraf 15-16. Süleymaniye Mahallesi Rum Okulu, mahallenin genel görünümü (Yazar Arşivi).

4.3. Gümüşhane Müzesi

Yapılış tarihi 1920 yılına dayanan bina, Erol Karabiber ve İbrahim Ömürdağ'a ait yan yana iki konağın 2004-2006 yıllarında restore edilmesi sonucu müze olarak hizmete açılmıştır. Gümüşhane Müzesi olarak faaliyet gösteren bina 1990 yılında tescil edilmiştir. Şehir merkezinden 1 km kuzeyde bulunan müze zeminle birlikte 3 katlıdır. Satala Antik Kenti, Süleymaniye Mahallesi ve diğer sit alanlarından ele geçirilen ve farklı medeniyetlere ait taş eserler müzenin bahçesinde sergilenmektedir. Bu eserler arasında lahit, sütun parçaları ve başlıkları, mezar stelleri, İslami dönem mezar taşları, yazıtlı ve kabartmalı steller ve farklı birçok mimari öge yer almaktadır.

Müzedede arkeoloji, etnografya ve sikke seksiyonları bulunmaktadır. Arkeoloji seksiyonunda Helenistik dönemden Osmanlı dönemine kadar pek çok farklı döneme ait eserler bulunmaktadır. Bu eserler arasında pişmiş toprak seramik örnekleri, lahit ve steller ile kandiller yer almaktadır. Sikke seksiyonunda Grek, Helenistik, Roma, Bizans, Selçuklu, Osmanlı gibi çeşitli dönemlere ait altın, gümüş, bakır ve bronz sikkeler bulunmaktadır. Etnografya seksiyonunda ise ilin halk kültürünü yansıtan eserler sergilenmektedir. Bu eserler arasında günlük yaşamda kullanılan halı, kilim gibi dokuma örnekleri, baltalar, kesici ve delici aletler, ağırşaklar, yöresel giysiler, oyalı yazmalar, tepelik, kemer, kolye, bilezik, küpe ve yüzük gibi gümüş takılar, ağızlık ve sigara tabakaları, tas, sahan, ibrik, kazan ve sini gibi bakır mutfak gereçleri, dibek, kahve değirmeni, kahve soğutacağı, takunya gibi ahşap eserler, kılıç, kama, tüfek, tabanca gibi silahlar yer almaktadır. Toplam 1190 eserin yanında müzede, Gümüşhane halk kültürü ve aile yaşamından kesitler de sergilenmektedir (URL-5).



Fotoğraf 17. Gümüşhane Müzesi (İkizevler Binası) (Yazar Arşivi).

Sonuç

Son yıllarda turizm anlayışında yaşanan değişim alternatif turizm türlerine yönelimi ve dolayısıyla kültür turizmine ilgiyi artırmaktadır. Kültür ve

turizm arasındaki ilişki, bilinmeyi öğrenme, görülmeyi merak etme ve yeni bilgiler edinme içgüdüleriyle ortaya çıkar ve turistleri kültürel geziler yapmaya yönlendirir (Çulha, 2008: 1829). Eski uygarlıklara ait sanatsal ve tarihi yapıların görülmesi maksadıyla gerçekleştirilen geziler kültür turizmini oluşturmaktadır (Hacıoğlu ve Avcıkurt, 2008: 190). Turizm pazarının önemli kısmını oluşturan ve sürekli önemi artan cazibe merkezlerinden birisi de müzeler ve anıtlardır (Richards, 2001: 1). Gelecekte sanatsal, tarihi ve kültürel faaliyetleri içerisine alan kültürel miras turizminin gelişeceği savı ortaya atılmaktadır. Bir bölgede kültür turizmi faaliyetinin yapılması hem o bölgedeki kültürel mirasın korunmasını sağlar hem de yerel halkın kalkınması için bir fırsat olabilmektedir (Köşker, 2018: 202, 190). Kültür varlıklarının turizm sektöründe yer alması hem ilin tanıtılması ve ekonomisinde önemli derecede etkili olacak hem de bu sayede kültür varlıklarının korunması ve gelecek nesillere iletilmesi sağlanacaktır. Kültür turizminin turistlerin tatil yeri seçiminde rol oynaması yadsınamayacak bir gerçektir (Tüfekci, 2014: 234; Davras ve Uslu, 2019: 680). Dünya Turizm Örgütü'nün kültür turizmini zamanın önde gelen turizm türlerinden birisi olarak kabul etmesi bu sebeptendir.

Gümüşhane ili tarih boyunca çeşitli kültürlere ev sahipliği yapmıştır. Çeşitli kültürlerin hüküm sürdüğü bu topraklarda yaşamış her toplum kendi yaşam tarzını, mimarisini, geleneksel yapısını ve bunun gibi birçok kültürel değerini miras bırakmıştır. Bu durum ilde kültürel çeşitliliğin bir arada yaşanmasını sağlamaktadır. Ayrıca sosyokültürel anlamda Gümüşhane ilinin bu çalışma kapsamında ele alınan taşınmaz kültür varlıkları, sit alanları ve müzesi dışında kültürel turizm potansiyeli içerisinde yöresel giysileri, el sanatları, folkloru, halk oyunları da sayılabilir. Bu çalışma ile Gümüşhane ilinin kültür turizmi kapsamında 27 sit alanı, 441 tescilli kültür varlığı ve müzesi ile önemli bir potansiyele sahip olduğu fakat bu potansiyelin henüz gün yüzüne çıkmadığı anlaşılmaktadır.

Satala Antik Kenti'ne örenyeri statüsü kazandırılarak ziyaretçilerin ihtiyaçlarını karşılayacakları alanların yapılması ziyaretçilerin ziyaret sürelerini uzatmalarını sağlayabilir. Satala Antik Kenti, Süleymaniye Mahallesi, Santa Harabeleri ve Krom Vadisi gibi tarihi ve kültürel dokusu olan alanların UNESCO dünya miras listesine önerilmesi için gerekli çalışmaların başlatılması Gümüşhane ilinin turizmi için önemli bir adım olacaktır. Kültür varlıklarının tahribatının engellenmesi adına yerel halk ve muhtarlara gerekli bilgilendirmenin yapılması gerekir. Gümüşhane ilinde tanıtım faaliyetleri kamu idareleri aracılığı ile gerçekleştirilmektedir. Bu tanıtım faaliyetlerine ek ola-

rak özel sektör ve yerel halk tarafından da tanıtım faaliyetleri gerçekleştirilebilir. Turizm faaliyetlerinin gelişiminin takip edilebilmesi adına kültürel mekânlara giriş çıkışlarda gerekli istatistiklerin tutulması önem arz etmektedir. Ancak tüm bunların yapılabilmesi için öncelikle kültürel varlıkların korunmasına dair tedbirlerin alınması oldukça önemlidir. Sonuç olarak Gümüşhane ili ve çevresinin sosyoekonomik olarak kalkınmasında katkı sağlayacak en önemli etkenlerden birisi turizmdir. İlin mevcut kültürel turizm potansiyeli değerlendirildiğinde, Gümüşhane'nin Türkiye turizmi içinde önemli bir cazibe merkezi olabileceği öngörülmektedir. Gümüşhane'de turizm, yöre halkının sosyoekonomik yönden desteklenmesi ve ilden yapılan göçlerin azalmasına da katkıda bulunacaktır.

Kaynakça

- Akağün Uslu, Gülyüz (1980). *Gümüşhane Çevresinin Tarihi ve Sanat Eserleri 1969-1971*. İstanbul: Yelken Matbaası.
- Akgün, Alper (2016). *Giresun İlinin Turizm Potansiyelinin Belirlenmesi, Yerel Halk ve Sektör Temsilcilerinin Algısı Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Alaeddinoğlu, Faruk ve Yıldız, M. Zeydin (2011). "Türkiye'de Kültür Turizmi ve Algılanışı". 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 21-33.
- Alanyalı, Hüseyin S. (2010). "Antik Çağdan İtibaren Süreklilik Gösteren Yerleşim Yerlerinde Bilimsel Araştırmalar ve Kültür Turizmi Anlayışı". *1. Disiplinlerarası Turizm Araştırmaları Kongresi (27- 30 Mayıs 2010)*. Ankara: Detay Yayıncılık, 486-490.
- Bahçe, A. Sadık (ed.) (2013). *Alternatif Turizm*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Bardakçı, Kürşat (2019). "Yunan Panteonuna Luvi Etkisi: Pegasos Örneği". *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 5(1): 93-109.
- Bingöl, Zekeriya (2007). *Gelenekten Evrensele Anadolu'da İnanç Turizmi*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Çalışkan, Serkan (2009). *Tarihi Konut İşletmeciliği ve Kültür Turizmi İlişkisi Beypazarı Örneği*. Yüksek Lisans Tez. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

- Çiğdem, Süleyman (2008). *Gümüşhane Bölgesinin Tarih ve Arkeolojik Araştırmaları*. Gümüşhane: Gümüşhane Valiliği.
- Çiğdem, Süleyman (2012). *Tarih, Arkeoloji ve Sanat Tarihi Araştırmaları I: Eski Çağ'dan Orta Çağ'a Gümüşhane*. Gümüşhane: Gümüşhane Valiliği.
- Çiğdem, Süleyman vd. (2002). "2002 Yılı Gümüşhane ve Bayburt İlleri Yüzeysel Araştırması". *21. Araştırma Sonuçları Toplantısı, C.2*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 167-178.
- Çiğdem, Süleyman vd. (2004). "2003 Yılı Gümüşhane Yüzeysel Araştırması". *22. Araştırma Sonuçları Toplantısı, C.1*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 285-301.
- Çiğdem, Süleyman vd. (2005). "2004 Yılı Gümüşhane Yüzeysel Araştırması". *23. Araştırma Sonuçları Toplantısı, C.2*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 57-70.
- Çiğdem, Süleyman vd. (2006). "2005 Yılı Gümüşhane Yüzeysel Araştırması". *24. Araştırma Sonuçları Toplantısı, C.1*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 501-512.
- Çiğdem, Süleyman ve Emir, Osman (2016). "Gümüşhane İlinin Prehistoryası ve İlkçağı Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Gümüşhane Tarihi: İl Oluşunun 85. Yılında Gümüşhane Tarihi ve Ekonomisi Sempozyumu Tarih Bildirileri, (25-26 Mayıs 2010)*. Ed. Bayram Nazır ve Kemal Saylan. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayını, 11-36.
- Çulha, Osman (2008). "Kültür Turizmi Kapsamında Destekleyici Turistik Ürün Olarak Deve Güreşi Festivalleri Üzerine Bir Alan Çalışması". *Journal of Yasar University*, 3(12): 1827-1852.
- Davras, Özgür ve Uslu, Abdullah (2019). "Destinasyon Seçimini Belirleyen Faktörlerin Destinasyon Memnuniyeti Üzerindeki Etkisi: Fethiye'de İngiliz Turistler Üzerinde Bir Araştırma". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(1): 679-696.
- Denk, Erkan (2018). *Genel Turizm*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Doğanay, Serkan ve Doğanay, Gülşah (2016). "Doğu Karadeniz'in Kültürel Miras Kaynaklarına Yeni Bir Örnek: Santa". *TÜCAUM Uluslararası Coğrafya Sempozyumu (13-14 Ekim 2016)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 487-498.
- Dolu, Yusuf B. (2010). *Eski Gümüşhane (Süleymaniye Mahallesi) Sit Alanı İçin Kentsel ve Yapısal Koruma Öneriler*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

- Emekli, Gözde (2006). “Coğrafya, Kültür ve Turizm: Kültürel Turizm”. *Ege Coğrafya Dergisi*, 15(1-2): 51-59.
- Ersoy, Mücahit (2015). *A Study on Destination Image Perceptions of Russian Tourists Visiting Turkey and Their Memorable Tourism Experiences*. Master of Thesis. Adana Science and Technology University the Institute of Social Sciences.
- Erüz, Coşkun vd. (2016). “Antik Çağdan Günümüze Gümüşhane-Torul-Kurum (Gorom-Kromni) Vadisi Demografik Değişimi”. *Gümüşhane Tarihi: İl Oluşunun 85. Yılında Gümüşhane Tarihi ve Ekonomisi Sempozyumu Tarih Bildirileri, (25-26 Mayıs 2010)*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayını, 186-203.
- Gülcan, Bilgehan (2010). “Türkiye’de Kültür Turizminin Ürün Yapısı ve Somut Kültür Varlıklarına Dayalı Ürün Farklılaştırma İhtiyacı”. *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 2(1): 99-120.
- Gümüşhane Valiliği (1994). *Gümüşhane İli Turizm Envanteri ve Turizmi Geliştirme Planı*. Gümüşhane: Gümüşhane Valiliği.
- Gümüşhane Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü (2016). *Gümüşhane Kültür Envanteri*. Ankara: Öncü Basımevi.
- Hacıoğlu, Necdet ve Avcıkurt, Cevdet (2008). *Turistik Ürün Çeşitlendirmesi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Hausmann, Andrea (2007). “Cultural Tourism: Marketing Challenge and Opportunities for German Cultural Heritage”. *International Journal of Heritage Studies*, 13(2): 170-184.
- Işık, Mehmet F. (2017). *Kültür Turizmi Kapsamında Kutsal Mekânların Turistik Çekicilik Açısından Değerlendirilmesi: Balıklı Göl Ölçeğinde Bir Uygulama*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kanagasapathy, Gayathri D. (2017). *Understanding the Flow Experiences of Heritage Tourists*. Doctoral Thesis. Bournemouth: Bournemouth University.
- Karataş, Zeki (2015). “Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri”. *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 1(1): 62-80.
- Kıral, Bilgen (2020). “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15: 170-189.
- Köşker, Hasan (2018). “Ahlak’ın Kültürel Turizm Potansiyeli Üzerine Bir Araştırma”. *Mukaddime*, 9(1): 189-207.

- Kurt, Adile A. ed. (2013). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Merdan, Kurtuluş ve Okuroğlu, M. Selahattin (2016). “Alternatif Turizm Çeşitlerinin Gümüşhane Turizmine Etkisi Üzerine Bir Araştırma”. *Journal of Graduate School of Social Sciences*, 20(3): 961-984.
- Mimiroğlu, İ. Mete vd. (2019). “Doğu Karadeniz Bölgesinde Bir Roma Lejyon Kenti Satala”. *International Social Sciences Studies Journal*, 5(39): 3584-3597.
- Ondimu, Kennedy (2002). “Cultural Tourism in Kenya”. *Annals of Tourism Research*, 29(4): 1036-1047.
- Öktem, Elif (2020). *Kültür Turizmi Kapsamında Unutulmaz Turizm Deneyiminin Müşteri Memnuniyetine ve Davranışsal Niyete Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öktem, Elif (2021). “Gümüşhane Kültür Rotaları 1: Süleymaniye Mahallesi”. *Şehrengiz Gümüşhane Şehir ve Kültür Dergisi*, 1(1): 44.
- Richards, Greg (2001). “The Development of Cultural Tourism in Europe”. *Cultural Attractions and European Tourism*. Ed. G. Richards. Wallingford: CABI.
- Şenocak, Mehmet B. (2014). *Anadolu’da Roma Lejyonları ve Askeri Birlikleri*. Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tüfekci, Ö. Kürşad (2014). “Spor Organizasyonlarında Destinasyon Pazarlaması ile Memnuniyet Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Anadolu Kupası Yüzme Müsabakalarında Bir Araştırma”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 19(1): 233-249.
- URL-1: <http://gumushane.gov.tr> (Erişim: 12.07.2021).
- URL-2: <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.2863.pdf> (Erişim: 12.07.2021).
- URL-3: <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/03/20120313-6.htm> (Erişim: 12.07.2021).
- URL-4: <https://gumushane.ktb.gov.tr/> (Erişim: 12.07.2021).
- URL-5: <https://muze.gov.tr/muzeler> (Erişim: 06.07.2021).
- Üsküdar, Şerife vd. (2014). “Yerli Turistlerin Eskişehir’in Kültür Turizmine İlişkin Algıları”. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 2(2): 67-76.

- Xu, Yuchen and others (2019). "Cultural Tourists' Satisfaction from a Leisure Experience Perspective: An Empirical Study in China". *Journal of China Tourism Research*, 16(1): 1-23.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.
- Yıldırım, Şahin (2020). "Roma İmparatorluğu'nun Kuzeydoğu Sınır Kenti: Satala". *Tarih Boyunca Anadolu-Gürcistan İlişkileri Sempozyumu*. Ankara: Bilgin Kültür Sanat, 581-605.
- Yurttaş, Hüseyin (2008). "Gümüşhane/Süleymaniye Mahallesi (Eski Gümüşhane) Kültür Varlıkları". *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 17: 347-366.
- Yüksel, Murat (1997). *Gümüşhane Kitabeleri*. İstanbul: Gümüşhane Valiliği Yayınları.
- Zaman, Mehmet (2000). "Gümüşhane İlinin Turizm Potansiyeli". *Doğu Coğrafya Dergisi*, 6(4): 209-236.

"COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Teşekkür: Araştırmaya katkıda bulunan İl Kültür ve Turizm Müdürü Hüseyin Ateş'e teşekkür ederim.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

Acknowledgment: *I would like to thank Hüseyin Ateş, the Provincial Culture and Tourism Director, who contributed to the research.*

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



SOVYET DEVRİ AZERBAYCAN FİLMLERİNDE BAZI İSLAMİ MOTİFLERİN VE SUFİ AKIMLARIN YANSITILMASI

Reflecting Some Islamic Motifs and Sufi Movements in Azerbaijani Films

Nurengiz GARAYEVA*

Öz

Azerbaycan, tarihten bu yana İslam kültürünün hâkim olduğu bir ülkedir. İslami değerlerin ülkede önemli bir yeri vardır. İslam dini değerleri ile Türk ve İslam kültürü, Azerbaycanlıların yüzyıllar boyunca gelişimini etkileyen bir faktör olmuştur. Muharrem ayının Müslüman dünyasında özel bir yeri vardır. Çünkü bu ay hem İslami takvimde yeni yılın ilk ayı, hem de Kerbela faciasının vuku bulduğu aydır. İslam'da yas töreninin kendine özgü kuralları ve gelenekleri vardır. Orta Çağ'dan beri cenaze ve yas törenleri büyük değişikliklere uğramadan günümüze kadar gelmiştir. Azerbaycan'da İslam'ın yaygınlaşmasının ve hakim dine dönüşmesinin belirgin tezahürünü, kültürel çevrede yer alan Müslüman dini hareketlerin faaliyetlerinde de görülmektedir. Bu çalışmada, literatür tarama ve doküman analizi yöntemi uygulanmış olup Sovyet devri Azerbaycan filmlerinde geçen İslami gelenek ve motifler ele alınmıştır. 1925 ile 1982 yılları arasında çekilen 16 farklı film örneklem olarak seçilmiştir. Bu makalede, Azerbaycan sinema filmlerindeki İslam'la ilişkili namaz, yas, muharrem ayı, Sufilik, Hurufilik gibi konu ve dini akımlar tespit edilip değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Sovyet devri, Azerbaycan, film, İslam, sufi akımlar.

ABSTRACT

Azerbaijan is a country where Islamic culture has been dominant since history. Islamic values have an important place in the country. Islamic religious values and Turkish and Islamic culture have been a factor influencing the development of Azerbaijanis for centuries. Muharram has a special place in the Muslim world. Because this month is both the first month of the new year in the Islamic calendar and the month when the Karbala disaster occurred. The mourning ceremony in Islam has its own rules and traditions. Funeral and mourning ceremonies have survived to the present day without major changes since the Middle Ages. The obvious manifestation of the spread of Islam and its conversion to the dominant religion in Azerbaijan is also seen in the activities of the Muslim religious movements in the cultural environment. In this study, literature scanning and document analysis method was ap-

* Araştırmacı. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Azerbaycan Ulusal Tarih Müzesi, Bakü/Azerbaycan. E-posta: qarayeva.nurngiz@bk.ru. ORCID: 0000-0001-8370-3497.

plied and Islamic traditions and motifs in Soviet period Azerbaijani films were discussed. 16 different movies shot between 1925 and 1982 were chosen as samples. In this article, subjects and religious movements related to Islam such as prayer, mourning, Muharram, Sufism, Hurufism in Azerbaijani cinema films have been identified and evaluated.

Keywords: Soviet era, Azerbaijan, film, Islam, Sufi movements.

Giriş

Dünyadaki en yaygın dinlerden biri İslam'dır. On beş asırlık bir tarihe sahip olan İslam, kurulduğu günden bu yana toplumun hem sosyoekonomik hem de kültürel, ideolojik alanlarında geniş bir şekilde kendini göstermiştir. Azerbaycan tarihi, kültürü ve devlet geleneklerinin tam olarak oluşmasında İslam'ın önemli bir rolü vardır. 7. yüzyılda Arap Yarımadası'nda ortaya çıkan İslam, 23 yıl içerisinde güçlenmiş ve yarımadanın dört bir yanına hızla yayılmıştır.

İslam'ı daha geniş bir alana yaymak için büyük şehirlerin inşası veya restorasyonu sırasında dini yapılara özel önem verilmiştir. Örneğin 12. yüzyıl anıtlarından Ordubad'daki Cuma Camisi, büyüklüğünden dolayı Nahçıvan anıtlarından farklıydı. Fakat Sovyet iktidarının ilk yıllarından 1980'lere kadar olan dönem, din kültürünün gerilemesi ve ateizmin zaferiyle tarihe geçmiştir (Aliyeva, 2017: 8). Bu nedenle, birçok mimari anıt -camiler, türbeler, minareler ve Arapça yazıları bulunan anıtlar, İslam'a ait dini anıt olarak kabul gördüğü için yerle bir edilmiştir. Üstelik İslam ile ilgili yapılan bilimsel araştırmalar bile İslam kültürüne karşı tutum nedeniyle nesnellikten uzak olmuştur.

Azerbaycan halkının İslami değerlerle ilişkili gelenek ve kuralları günlük yaşamda özel bir yere sahip olup, gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelmiş, gelecek nesillere aktarılmıştır. Günümüzde söz konusu değerlerin çoğu, özellikle dini törenlere ait gelenekler halen uygulanmaktadır.

İslami kültür, sanatın önde gelen alanlarından biri olan filmlere geniş ve kapsamlı bir şekilde yansımıştır. Daha geniş bir izleyici kitlesine ulaşma fırsatı bulan filmler, geleneklerin ve kültürel mirasın tanıtımında etkili bir araç olarak kabul edilmektedir. Tüm Müslüman ülkelerinde olduğu gibi, İslam'a dair gelenek ve törenler Azerbaycan filmlerine de yansıtılmıştır.

Muharrem Ayı

Müslümanlar için kutsal sayılan muharrem ayı, Kerbela şehitlerinin isimleriyle ilişkilendirilir. Bu tören, Hz. Muhammed'in torunu İmam Hüseyin

ile aile fertleri ve destekçilerinin şehadeti şerefine yapılır. Sözü geçen olay Irak'ın Kerbela çölünde 680 yılında (Hicri 61 yılı) gerçekleşmiştir (Şerifov, 2013: 185). Büveyhiler hanedanının hükümdarı Muizzudevle'nin emriyle 963 yılının muharrem ayında Bağdat'ta ilk defa Kerbela şehitleri için resmi olarak yas törenleri düzenlendiğini de belirtmek gerekir (Güner, 1999: 56). İbnü'l-Esîr konu ile ilgili şunları demiştir: “Muizzudevle Aşure günü İmam Hüseyin'i anmak için tüm dükkân ve pazarları kapatarak, herkesin şehrin sokaklarında siyahlar içinde ağıtlar söyleyerek yürümesini emretmiştir.” (İbnü'l-Esîr, 1991: 473). Yazar ayrıca, daha sonraki zamanlarda bu törenin zaten bir gelenek olarak kabul edildiğini ve aynı ihtişamla yapıldığını ifade etmektedir (İbnü'l-Esîr, 1991: 516).

Al-Sheddi, 10. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hamdanidler döneminde (890-1004) Suriye'de, Fatımiler döneminde (909-1171) Mısır'da; Irak ve Lübnan'da muharrem ayı törenlerinin yaygın olarak yapıldığını kanıtlamaya çalışmıştır (Al-Sheddi, 1997: 100). Arap doğu bilimcisi Al-Sheddi, bu törenlerin Şii çoğunluklu İran ve Irak'ta toplum içinde ve Sünni çoğunluklu ülkelerde ise evlerde yapıldığı bilgisini vermiştir (Al-Sheddi, 1997: 120).

Muharrem ayında insanların gece camiye gidip göğüslerine vurarak ağıtlar söylemesi yaygındır. Helva veya külçe pişirerek bunları camiye götürüp halka dağıtmak da muharrem ayında yapılan etkinlikler arasındadır. Muharrem ayında neşeli toplantılar, müzik, içki kabul edilmez ve bunlara izin verilmesi mümkün değildir. Azerbaycan'da, genel olarak Safevî hanedanı tarafından resmileştirilen muharrem ayı törenleri daha önceleri de yapılmıştır. Safeviler öncesinde Azerbaycan'ın her yerinde Kerbela faciasını anma ritüel ve törenleri kutlanmış, taziyeler düzenlenmiştir (Bünyadov ve Aliyev, 1994: 153). Modern zamanlarda, muharrem ayı Azerbaycan'ın birçok bölgesinde, özellikle dinin daha yoğun yaşandığı güney bölgesinde gösterişli şekilde anma ritüelleri gerçekleştirilmiştir.

1925 yılında Abbas Mirza Şerifzade'nin yönetmeni olduğu *Bismillah* (1925) filminde ilk kez muharrem ayı törenleri ele alınmıştır. Film dini fanatizme karşı propaganda yapmak amacı ile hazırlanmıştır. Film din adamlarının yanında yerel feodal toprak ağalarını da hedef almıştır. Filmde “Gulu” isimli adam muharrem ayında oğlu doğduğu için mollanın da tavsiyesiyle çocuğunun kafasını birkaç yerden ustura ile keser ve camiye gidip bir zincirle kendini döver. Burada anlatılan muharrem ayı töreni, Bakü'deki Bibiheybet Camisi'nde Aşure gününde gizlice filme alınmış belgesellerdir. Belgeseller arasında birkaç kişinin zincirlerle kafasına ve sırtına vurduğu sahneler vardır. Neredeyse hepsi kan içindedirler ve giydikleri siyah elbiselerin arkası

darbelerden yırtılmıştır. Filmde kendilerini zincir ile döven insanlara şerbet dağıtıldığı sahneler de gösterilmiştir. Görüntüler arasında aynı zamanda diğer insanların da bu sahneleri üzüntüyle seyretmesi de yer almıştır.

1941 yılında yönetmen Rza Tahmasib tarafından Azerbaycanlı aydın, dramaturg ve filozof Mirza Fatali Ahundov'un hayatı ve çalışmaları hakkında *Sebuhi* (1941) isimli film çekilmiştir. Bu filmde muharrem ayı törenleri konusu geniş bir şekilde işlenmiştir. Sahnelerdeki bu törenler cami içinde gerçekleşmektedir. Bazı insanların elleriyle göğüslerini yumrukladığını, caminin ahundunun ise yüksek bir yere oturarak onları seyrettiğini görebiliriz. Mersiye-yehan mersiye söyleyerek içeri geçer, onun arkasından ise siyah kıyafetli insanlar ellerinde zincirlerle sırtlarına vurarak gelirler. Siyah kıyafetli insanların ellerinde siyah bayraklar da vardır. Daha sonra İmam Hüseyin ve Kербela şehitlerinin anısına mersiye söylenmeleri, ağlamaları sahnesi yansıtılır. Caminin imamı “Müslüman kardeşlerim, Allah'ın gazabından korkmak için ağlayın, Müslüman kardeşlerim, Kербela'da şehit düşen İmam Hüseyin için ağlayın, korkun cehennem azabından ey günahkâr kullar, Allah'ın emrine uyun, beş günlük fani dünyanın lezzetlerinden vazgeçin, umudunuzu ahirete bırakın.” vb. fanatik ifadeler kullanarak insanları daha da heyecanlandırmaya çalışmaktadır.

Muharrem ayı törenleri *26 Komissar* [26 Komiser] (1932) filminde de yansıtılmıştır. Filmde insanlar siyah kıyafetlerle cami önünde ağıt yakıp “ya Hüseyin, vay Hüseyin” söyleyerek kendilerini zincirle dövmektedir. Filmde ilgi çeken sahnelerden biri ise Meşedi Azizbeyov'un şapkası yüzünden camiye alınmamasıdır. Buğday arayan Meşedi Azizbeyov camiye girmek isteyince caminin ahundu onun önünü keserek şapkasına işaret eder: “Bu Rus şapkası, bununla camiye giremezsin!” Meşedi Azizbeyov şapkasını çıkarır, Müslüman şapkası taktıktan sonra camiye girebilir. Nitekim Azerbaycan'da gösterilen birkaç filmde bahsedilen bu veya benzeri konular işlenmekle birlikte aslında filmlerin temel amacı törenleri eleştirmektir.

İbadet

Halk hayatında merkezi bir yere sahip olan İslam'ın ibadetlerinden biri de namazdır. Namaz kelimesi Farsçada “dua” anlamına gelir. İslam'a göre günde beş defa namaz kılınır. Her Cuma daha ihtişamlı bir şekilde camide cemaatle kılınan cuma namazı, bu namazların ikincisinin yerini almakta, ayrıca yılda iki defa bayram namazı da kılınmaktadır. Bunlardan ilki ramazan sonunda, diğeri hac vaktine denk gelen Kurban Bayramı'nda kılınır (Hemdullah, 2000: 180).

Azerbaycan filmlerinin çoğunda ibadet eden insanların görüntüleri yer almaktadır. 1968 yılında yönetmen A. Babayev'in çekmiş olduğu *Uşaglığın Son Gecesi* [Çocukluğun Son Gecesi] (1968) filminde Sona nine elindeki tespihle zikreder ve Murad'a şöyle seslenir: "Yavrum, radyoyu aç, ezan verilecek şimdi. Namazım geçmesin". Murad radyoyu açar ve nine ezan sesini duyduktan sonra başını siyah renkli şal ile bağlar, namaz kılmaya başlar.

Şerikli Çörek [Paylaşılan Ekmek] (1969) filminde de ibadet sahnesi yer almıştır. Buradaki namaz sahneleri camide çekilmiştir. İnsanlar camide namaz kılmaktadır. Namaz kılan İsmayıl dede çocuğun kendisinin arkasından geldiğini görünce ona, "Burası senin yerin değil, dışarı çık bekle" der. Film ibadetin insanların hayatında önemli bir yer tuttuğunu bir daha belirtir.

1971 yılında yönetmen Kamil Rüstembeyov tarafından çekilen *Ahırını Aşırım* [Sonuncu Uçurum] (1971) filminde Kerbela'yı ve İsmayıl'ın namaz kıldığı¹ sahneyi görebiliriz. 1982 yılında yönetmen E. Quliyev'in çektiği *Nizami* (1982) filminde ezan sesi ve saray memurlarının namaz kılma sahneleri yansıtılmıştır. Nizami bu sahneyi izlerken şöyle söyler:

Başdan aşan yanlışlardan korunmalı, ey dünya
Niye yohtur bu yanlışlara nazar eden, ey dünya
Ey felek, yetmez mi çarh eyledin boşu-boşuna
Bu ne oyun hazırladın bu yerin başına.

Cenaze Töreni ve Yas

Cenaze geleneklerinde ve yas törenlerinde dini-İslami motifler temel bir rol oynar. Yas töreni, günümüzde bir ailenin en önemli sorumluluklarından biridir. Diğer gelenek ve göreneklerden farklı olarak, cenaze törenleri din ile ilgili olduğu için çok ciddiye alınmış ve bu gelenekler günümüze kadar korunmuştur (Recebli, 2007: 341). Orta Çağ'dan bu yana, çoğu Müslüman milletlerde cenaze törenleri, İslam kurallarıyla sentezlenmiştir ve sözü geçen kurallara uymak önemlidir. Geçmişte Azerbaycan'da bir dizi yerel cenaze töreni ve geleneği de uygulanmaktaydı. Bu gelenekler zorunlu sayılmasa da halk tarafından yerine getirilmiş ve günümüze kadar muhafaza edilmiştir

¹ Namaz sahneleri son dönemlerde yapılan filmlerde de yer almaktadır. 2010 yılında yönetmen Samir Kerimoğlu tarafından çekimi biten *Niyet* [Niyet] (2010) filminde de namaz sahneleri gösterilmiştir. Psikolojik dram türünde yapılmış bu filmin konu çizgisi, kusursuz insan kavramına ait unsurları samimi, yüce duygular, eğitim ve din ile birleştirir. Eserin kahramanı Cahangir (Fuad Ahundov), dindar olan Arif'i (Rövşen Memmedli) kendisiyle birlikte yanlış yola davet ettiği zaman Arif abdest alarak odanın bir kıyısında Kâbe fotoğrafı altında perdeyi de kapatarak namaz kılmaya başlar.

(Recebli, 2007: 342). Yas törenlerinde “ih̄san” (cenaze sahibinin verdiği yemek) vermek, yemek pişirmek yaygın geleneklerdendir. Cenazenin yedinci günü bir veya daha fazla hayvan (koyun veya büyükbaş hayvanlar) kesilerek belirli yemekler hazırlanır. Yemekten sonra molla ölen kişinin ruhu için dua eder. Fakat bazen siğir veya koyun kesilmez, bunun yerine helva kavrulur. “ih̄san”da kavru lan helva yasa gelenlere dağıtılır. Yemek yerken, kişi “Allah kabul etsin” demelidir. Cenazenin kırkinci günü de kutlanmaktadır. Bu günde hem hayvan kesilir, hem de helva kavrulur, farklı yemekler hazırlanır. Kırkinci güne kadar o evde ışık kırk gün kırk gece açık tutulmalıdır. Söylentilere göre, vefat eden kişinin ruhu kırk gece boyunca evini, ailesini ziyaret ettiğine inanılır (Quliyeva, 2005: 264-265).

Azerbaycan filmlerinde yas ve cenaze törenleri yeteri kadar yansıtılmamıştır. *Men ki Gözel Deyildim* [Ben ki Güzel Değildim] (1968) filminde yas törenlerinden sahneler verilmiştir. Bu film İkinci Dünya Savaşı sırasında cephe arkasındaki insanların hayatını; babalarını, kardeşlerini kaybeden kadınların talihini yansıtır. Cephede vefat eden askerin cenazesinde çay dağıtılması sahnesini bu filmde görmekteyiz.

Bir Cenub Şehrinde (Bir Güney Şehrinde] (1969) filminde de yas ve cenaze törenleri anlatılmıştır. Sahneler arasında merhum mezarlığa götürülürken birkaç kişinin ellerinde bohça tutması, onların arkasından ise imamın dua okuyarak gitmesi, insanların sık sık birbirlerinin yerini değiştirerek merhumu omuzlarında götürmesi görüntüleri yer almaktadır. Arabaların durduğunu gösteren sahnelerle yönetmen, halkın bu törenlere nasıl kıymet verdiğini yansıtmayı amaçlamıştır.

Yeddi Oğul İsterem [Yeddi Oğul İsterim] (1970) isimli filmde merhumun gömülmesi sahnesi yer almıştır. Film, bir grup insanın cenazeye katılımını ustalıklarla anlatır, Komsomol Bahtiyar’ın Kerem’in ölümüne neden olanların cezalandırılmasıyla ilgili mezar üzerinde yaptığı konuşma başarılı bir şekilde verilmiştir. Cenazeye katılan tüm insanların cenazenin ardından mezara bir avuç toprak döktükleri görüntüleri filmde görmekteyiz. Sahnelerin birinde molla Bahtiyar’a, “Oğlum, halkımızın geleneği var. Kahraman toprağa verdiği zaman Kuran-ı Kerim okunmalı.” der. Bahtiyar ise, “Halk geleneğine kötü muamele edenin gözlerine kara su gelir. Nasıl biliyorsanız öyle yapın” diye cevap verir. Daha sonra molla mezarın başında dua okumaya başlar. Bahtiyar ve silah arkadaşları, Kerem’in şerefine tüfekleriyle havaya ateş açarlar.

Torpag, Deniz, Od, Sema [Toprak, Deniz, Ateş, Gökyüzü] (1967) filminde de cenaze töreni yer almıştır. Burada cenaze töreni sırasında Fatiha suresinin okunması gösterilmiştir. Filmde aynı zamanda mezar taşlarının merhumun sanatına uygun olarak hazırlanması da göz önünde bulundurulmuştur.

Cenaze ve yas töreni yönetmen F. Aliyev'in *Qızıl Uçurum* [Kızıl Uçurum] (1980) filminde de yansıtılmıştır. 20. yüzyılın başlarında Bakü petrolcülerinin hayatını anlatan filmde petrol kuyusunun patlaması nedeniyle hayatını kaybeden petrolcülerin yas töreni yer almıştır. Yas töreninde ihsan verilmesi, pilav dağıtılması sahneleri gösterilmiştir.

Hurufilik

12. ile 15. yüzyıllar arasında İslam dünyasında çok ciddi dini, siyasi süreçler yaşanmıştır. Hurufilik, dini ve felsefi bir tarikat olarak 14.-15. yüzyıllarda Azerbaycan'da ortaya çıkmış, daha sonra Yakınoğu ve Ortadoğu'da yaygınlaşmıştır. Hurufilik tarikatının kurucusu, 14. yüzyılda Tebriz'de yaşamış olan düşünür Fazlullah Naimi'dir (1339-1394). Naimi bir süre Bakü'de yaşamış ve Hurufilik tarikatını burada da yaymıştır. Hurufilik, panteizme dayanan yarı dini, yarı felsefi bir harekettir. Hurufiler, "vahdet-i vücud" kavramını bir teori olarak kabul etmekteydiler. Onların inancına göre Tanrı, doğa, eşya, insan, tüm evren, tek kelimeyle, manevi, maddi, yaratan ve yaratılan birbiriyle birlik halindedir. Hurufiliğe göre tüm evren Tanrı'dır. Evren parçacıklardan oluşur (Babayev, 2007: 60-61).

Tarihi filmlerden biri olan *Nesimi* (1973) filminde, Hurufilik ve diğer fikir konuları özgün bir şekilde işlenmiştir. Filmde meşhur Azerbaycan şairi Nesimi'nin hayatı ve çalışmaları anlatılmıştır. 13.-15. yüzyıllar Azerbaycan edebiyatının önemli edebi yüzü ve bu dönemin etkili ismi olarak bilinen İmadeddin Nesimi bu tarikatın bir üyesidir. Bu dönemlerde, Hurufiler istilacı ve zalim davranışlarından dolayı Emir Timur'u cahil, menfur olarak nitelendirir ve halkı ona karşı mücadeleye çağırırlar. Bu nedenle onlar Timurlular tarafından her zaman takip edilmişlerdir.

Söz konusu filmde Hurufilerin mücadele tarihi kaynaklara dayanarak aktarılmıştır. Filmde Timur ile mücadeleye yardım etmesi için Nesimi Şirvan şahına, "Azerbaycan'ı Şirvan'ın tahtı altında birleştirmek için biz size yardım edebiliriz. En önemli şartımız ise padişah ve vekillerinin Hurufi ilmini kabul etmesidir". Şirvan padişahı cevabında, "Hakk'ı mı reddedelim?" der. Nesimi, "Tam aksi, padişahım. Erdem kitabını öğrenirsen, gerçekleri de fethedersin." deyince Şirvan padişahı, "Allah'ın birliği yoksa gerçek nerede?" diye sorar. Nesimi, "Cümle evrenin kendisi gerçektir efendim, evrenin kendisi parçacık-

lardan oluşur. Her parçacığın kendi rahminde yaratma gücü vardır. İnan, padişahım, bu bizim kurtuluşumuzdur.” diye yanıt verir. Sohbetin sonunda Şirvan padişahı, Nesimi'nin getirdiği Hurufilik kitaplarını kabul eder. Filmde Nesimi, “Bütün bu kitaplarla birlikte *Cavidanname* söylenir. Evren insan ve bilişle ilgili ebedi gerçeklerdir” der. Filmde Nesimi, Şirvan padişahının “Kitabı okuyacak ve Allah olacağım” alaycı ifadesine şöyle cevap verir: “Bilgili ve adil padişah çifte tanrıdır”. Görünüşe göre Nesimi, Hurufilik fikirlerini Şirvanşah'a yaymış ve sonuç olarak tutuklanan Hurufi halifelerini kurtarmayı başarmıştır.

Filmde aynı zamanda Hurufilik mezhebinin kurucusu Fazlullah Naimi ve onun mücadelesi de yer almıştır. *Nesimi* filminde Fazlullah Naimi'nin Hurufilerle tartıştığı görüşler, kendisi tarafından varis ilan edilen Fatime'nin hayatından ilginç sahneler canlandırılmıştır. Burada aynı zamanda Fazlullah'ın eşinin Tebriz'de Miranşah tarafından yakalanarak çıplak vücuduna paslı çivi ile 32 harfin birer birer yazılması ve boynuna Fezlullah Naimi'nin kitabı isimli pano asılarak şehir kapısına çivilenmesi olayları da anlatılır.

Filmde Naimi'nin Şirvan padişahı İbrahim tarafından hapsedilmesi ve kendisinin Nesimi'ye “Giden cismimdir, ruhum seninledir” diye söyleyerek onu kendi halefi olarak bırakması, Hurufiliğin siyasi tehlikesinden korkan Timurlu hükümdarlığının (Emir Timur'un oğlu, Azerbaycan'ın hâkimi Miranşah'ın) Naimi'yi Nahcivan'da, Elince kalesi yakınlarında işkence ile idam ettirmesi sahneleri yönetmenler tarafından büyük bir ustalıkla yansıtılmıştır.

Sufilik

İslam coğrafyasında Sufilik yaygın bir düşünce ve yaşam biçimi akımıdır. Sufi isminin ilk kullanıldığı yer Küfe olarak bilinmektedir (Bünyadov, 2007: 284). Orta Çağ'da Sufilik, yaygın bir dini, felsefi, mistik, manevi, ahlaki düşünce ve bir davranış sistemiydi. Sufilik, İslam medeniyetinin farklı ortamlarda yaşama gücünün bir kanıtıdır. Bu akım, entelektüel ve manevi ilişkiler sistemidir, çeşitli sanatsal ve felsefi yöntemleri, araçları geliştirmiştir. Tasavvuf öğretilerine göre yalnızca entelektüel aydınlanma, yani insanın manevi olgunluğa ve ilahi sevgiye kavuşması için nefsin ıslahı temel değer olarak kabul edilmekteydi (Şiriyev, 2016: 8). Sufiler, “şeriat”, “tarikat”, “hakikat” ve “marifet” olmak üzere dört aşamada olgunluğa erişmekteydiler. Sufizm, zihnin manevi konulara odaklanmasını ve diğer manevi araçlar gibi cehaleti ortadan kaldırmayı hedeflemiştir (Altıntaş, 1986: 2).

Deli Kür (1969) filmi, Sufi tarikatlarıyla ilgili bazı konuları yansıtmaya çalışmıştır. Fakat filmin çekildiği dönem Sovyetler Birliği'nin egemenlik yıl-

larına denk geldiği için tasavvuf ve onun düşünce ile ilgili ilkeleri doğru bir şekilde yansıtılmamıştır. Filmde, Molla Sadık'ın evinde toplanan Sufilerin coşkusu ve diğer hoş olmayan bazı anlar aksedilmiştir. Aslında Sufiler, manevi olarak temiz, hareketleri saf duygulara dayanan, ruhen saf, dürüst insanlardı. Sufi temsilciler, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın başlarında, Azerbaycan'ın Şirvan ve Gazah bölgelerinde işgalci çarlık sistemine karşı mücadele ediyorlardı. Filmde Sufilerin toplandıkları yer olumsuz bir biçimde yansıtılmıştır.

Sufilikte dervişlik önemli rol oynar. Derviş, “kapı kapı gezen, dilenci” anlamına gelen Farsça kökenli bir kelimedir. Arapça karşılığı olarak “fakir” kelimesi kullanılmaktadır. Sufilikte her iki kavram kullanılmaktadır. Daha çok gezici bir hayat yaşayan, yoksul olan dervişler, genellikle gezerek fikirlerinin yayılmasını sağlamışlardır. Belirtildiği gibi, “derviş” kelimesindeki “yoksulluk”, maddi zenginlik ve dünya nimetlerinden vazgeçmek anlamına gelmektedir. Dervişler nefisle mücadele ettikleri ve zenginlikten uzak, fakir bir hayat sürdürdükleri için onlar, dervişin çuvalı sayılan keşkül vb. dünya nimetlerinden vazgeçmek ve az ile yetinmek gibi İsrakilik ideolojisinin sembollerini taşımışlardır.

Nesimi (1973) filminde dervişlere önemli bir yer ayrılmıştır. Filmin sahnelerinin birinde dervişler bir araya gelerek kendilerine özgü bir ayin yapmaktadır. Bu sırada dervişlerin Nesimi'nin “İsteme” isimli gazelini söylemeleri de en ilginç sahnelerden biri olarak değerlendirilebilir:

Sen sana ger yar isen var ey könül yar isteme
Yar u dildar ol sana yar u dildar isteme
Bivefadır çün bu alem kimden istersen vefa
Bivefa alemde sen yar-i vefadar isteme
Gül bulunmaz bu dikenli dünyanın bağında çün
Ebsem ol, bihude gülsüz yerde gülzar isteme
Marifetdür halis altun, sikkesi Fazl ü hüner
Altunu tani, zeğelden ari dinar isteme.

Dervişin “Şimdiki sen de bizim gibi sergerdarsın, gel bize katıl” demesine karşı Nesimi, “Terki dünya olma yabancı bana, ben duygusal değilim derviş, kırılmam” diye söylemiş ve yoluna devam etmiştir.

Dervişlik özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda Azerbaycan'da yaygındır. O dönemlerden kalma keşkül yüksek sanat örneği olarak dikkat çekmektedir. Keşkül sadece değerli malzeme örnekleri değil, aynı zamanda halkın geleneksel sanat kültürünün en yüksek göstergelerinden biridir. Azerbaycan

filmlerinde dervişlerin üzerinde keşkülün bulunması da önemli noktalardan biridir. Azerbaycan filmlerinden *Derviş Parisi Partladır* (1976) ve *Bir Qalanın Sirri* (1959) filmlerinde derviş rolleri bu filmlere yansıtılmıştır. Dervişlerin teberzin ve keşküllerini üzerlerinde taşımaları dikkat çekmektedir.

Sonuç

Makalede Sovyet devri Azerbaycan filmlerindeki bazı İslami motifler ve bu filmlerde işlenen sufi akımlar ele alınmıştır. Genel olarak bakıldığında dini konuların ve tasavvufun Sovyet devri Azerbaycan sinemasında yer bulması çok nadirdir. Ancak örneklem olarak seçilen bu filmlerde İslami motiflerden namaz, cenaze ve yas ritüelleri ile muharrem ayı törenlerine az da olsa yer verildiğini söylemek mümkündür. Filmlerin çoğunda bu ibadet ve törenlerin büyük bir kısmı tam anlamıyla sahnelendirilmemiş olup kullanılan motif ve karakterler eleştirel bir biçimde yansıtılmış, bunların feodalite kalıntısı geri uygulamalar olduğu propagandası yapılmıştır. Diğer yandan dervişler filmlerde yalnız, bencil, kurnaz ve hin birisi olarak tasvir edilmiştir. Dolayısıyla Sovyet devri Azerbaycan filmlerinde bu konular karşı propaganda aracı için kullanılmıştır, denilebilir.

Kaynakça

- Aliyeva, Nergiz (2017). *Azerbaycanda İslam Medeniyeti: VII-XIII Asrın Evveleri*. Bakı: Elm ve Tahsil.
- Al-Sheddi, Baker (1997). *The Roots of Arabic Theatre*. Doctoral Thesis. Durham: University of Durham.
- Altıntaş, Hayrani (1986). *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Babayev, Yaqub (2007). *Tariqat Edebiyatı; Sufizm, Hurufizm*. Bakı: Nurlan.
- Bünyadov, Ziya (2007). *Dinler, Tariqatlar, Mezhebler*. Bakı: Şarq-Qarb.
- Bünyadov, Ziya ve Aliyev, Rafiq (1994). *İslam: Tarix, Felsefe, İbadetler*. Bakı: Elm.
- Güner, Ahmet (1999). "Büveyhîler Dönemi ve Çok Sessizlik". *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII: 47-72.
- Hamdullah, Mehemed (2000). *İslama Giriş*. Bakı: Göytürk.
- İbnül-Esir (1991). *İslam Tarihi, El-Kamil Fit-Tarih Tercümesi, C.8*. Çev. Ahmet Ağırakça. İstanbul: Bahar Yayınları.

Quliyeva, Nergiz (2005). *Azərbaycanda Müasir Kend Ailesi ve Aile Maişeti*. Bakı: Elm.

Recebli, Qazanfer (2007). “Defn”. *Azərbaycan Etnoqrafiyası, C.2*. Ed. Teymür Bünyadov. Bakı: AMEA Arxeologiya ve Etnografiya İnstitutu, Şarq-Qarb, 341–347.

Şerifov, Şahlar (2013). *İslam Tarixi*. Bakı: Nurlar.

Şiriyev, Tural (2016). *İslam Medeniyyəti ve Azərbaycan Maişeti*. Bakı: Avropa.

Kaynak Filmler

Aliyev, Fikret (yönetmen) (1980). *Qızıl Uçurum* [Sinema Filmi]. Azərbaycan SSC.

Atakişiyev, Alisettar (1959). *Bir Qalanın Sirri* [Sinema Filmi]. Azərbaycan SSC.

Babayev, Arif (yönetmen) (1968). *Uşaqlığın Son Gecesi* [Sinema Filmi]. Azərbaycan SSC.

Mahmudbeyov, Şamil (yönetmen) (1967). *Torpag, Deniz, Od, Sema* [Sinema Filmi]. Azərbaycan SSC.

Mahmudbeyov, Şamil (yönetmen) (1969). *Şerikli Çörek* [Sinema Filmi]. Azərbaycan SSC.

Quliyev, Eldar (yönetmen) (1969). *Bir Cenub Şehərində* [Sinema Filmi]. Azərbaycan SSC.

Quliyev, Eldar (yönetmen) (1982). *Nizami* [Sinema Filmi]. Azərbaycan SSC.

Rüstembeyov, Kamil (yönetmen) (1971). *Ahırınçı Aşırım* [Sinema Filmi]. Azərbaycan SSC.

Rüstembeyov, Kamil ve Mahmudbeyov, Şamil (yönetmenler) (1976). *Derviş Parisi Partladır* [Sinema Filmi]. Azərbaycan SSC.

Seyidbeyli, Hasan (yönetmen) (1973). *Nesimi* [Sinema Filmi]. Azərbaycan SSC.

Seyidzade, Hüseyin (yönetmen) (1969). *Deli Kür* [Sinema Filmi]. Azərbaycan SSC.

Şengelaya, Nikolay (yönetmen) (1932). *26 Komissar* [Sinema Filmi]. Azərbaycan SSC.

Şerifzade, Abbas Mirza (yönetmen) (1925). *Bismillah* [Sinema Filmi]. Azərbaycan SSC.

Tağızade, Tofiq (yönetmen) (1970). *Yeddi Oğul İsterem* [Sinema Filmi]. Azerbaycan SSC.

Tağızade, Tofiq vd. (yönetmenler) (1968). *Men ki Gözel Deyildim* [Sinema Filmi]. Azerbaycan SSC.

Tahmasib, Rza (yönetmen) (1941). *Sebuhi* [Sinema Filmi]. Azerbaycan SSC.

“COPE–Dergi Editörleri için Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Teşekkür: Güllü Yoloğlu’na makale yazım sürecinde fikir verdiği için teşekkür ederim.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Acknowledgment: *I would like to thank Güllü Yoloğlu for giving ideas during the article writing process.*

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

NÂBÎ'Yİ ANLAMAK YAHUT “GENÇ EDEBİYAT ARAŞTIRMACISININ YANLIŞLARI”NA ZEYL*

Understanding Nâbî or Addendum to “Mistakes of the Young Literary
Researcher”

Ferudun Hakan ÖZKAN*

ÖZ

Bu yazıda *Nâbî'nin Nâsirlîği ve Kamanîçe Fetih-nâmesi (Tenkitli Metin-İnceleme)* adlı kitaba dair incelemenin sonuçları kaleme alınmıştır. Söz konusu kitapla ilgili olarak öncelikle inceleme kısmındaki Türkçe anlatım bozuklukları tespit edilerek doğru şekilleri ortaya konmuş; başka kaynaklardan yapılan alıntılardaki hatalar dile getirilmiştir. Ardından tenkitli metin kısmındaki okuma hataları ele alınmıştır. Bu hatalar; 'ilm>'alem; derc>dürc; müşeyyed>müşeyyid; 'arz>'ırz; sükkân>segân; küf-re>kefere; birdür ki>bir dergeh; zehr>zi-her; mukaddem>makdem; devrinün>dü-reng; sellem>süllem; vâlâyına>vâlâ yine; semm>sümm; kadr>kader; resn>resen; bennâ>binâ; geşt-zâr>kişt-zâr; mollâ-yı a'lâ>mele'-i a'lâ; kulb>kalb; dîn>deyn; eşkâl>işkâl; 'adv/'azv>'uzv; gündē>kevnde; ittibâ>etbâ; akdâm>ikdâm; ve sâde>visâde gibi homograf; hullâb>hellâb; heyûla>huyûla; pîşe>bîşe; ebeden>ebdân; hırmen>haremin; girâyı>garrâyı gibi yakın homograf kelimelerin birbiriyle karıştırıl-masından kaynaklanan okuma hataları, herhangi bir tasnife tabi tutulamayan mü-teferrik okuma hataları; tamlama yanlışlıkları; bazı Arapça tamlama kaidelerine uymamaktan kaynaklanan yanlışlıklar; Farsça manzumelerle ilgili yanlışlıklar şek-linde tasnif edilmiş, doğru şekilleri gösterilmiştir.

Anahtar Sözcükler: metin neşri, Nâbî, *Fetih-nâme-i Kamanîçe*, okuma hataları, ho-mograf kelimelerin okunuşu.

ABSTRACT

This piece covers the results of an analysis of the book named *Nâbî'nin Nâsirlîği ve Kamanîçe Fetih-nâmesi (Tenkitli Metin-İnceleme)*. This analysis at first has identi-

* Bu yazıya konu olan çalışmanın yazarı tarafından “Benim hocam, akademik hayatın korku terazisi idi pek çok kişi için”, sözleriyle anılan, klasik Türk edebiyatı bilim dalının büyük hocası merhum Prof. Dr. Tunca Kortantamer'in “Genç Edebiyat Araştırmacısının Yanlışları” serlevhali yazısı, alanda yetişen ve çalışan çoğu kişi için ufuk açıcı bir rehber niteliğindedir.

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara/Türkiye. E-posta: ferudun.ozkan@hbv.edu.tr. ORCID: 0000-0003-2941-7662.

fied the Turkish incoherencies and citation errors in said book, correcting them. It then has evaluated the reading errors of the textual criticism part, which are classified as several groups and corrected: mispronunciation of homographic words such as 'ilm>'alem; derc>dürç; müşeyyed>müşeyyid; 'arz>'irz; sükkân>segân; küfre>kefere; birdür ki>bir dergeh; zehr>zi-her; mukaddem>makdem; devrinün>dü-reng; sellem>süllem; vâlâyına>vâlâ yine; semm>sümm; kadr>kader; resn>resen; bennâ>binâ; geşt-zâr>kişt-zâr; mollâ-yı a'lâ>mele'-i a'lâ; kulb>kalb; dîn>deyn; eşkâl>işkâl; 'adv/'azv>'uzv; günde>kevnde; ittibâ>etbâ; akdâm>ikdâm; ve sâde>visâde; and near-homographic words such as hullâb>hellâb; heyûla>huyûla; pîşe>bîşe; ebeden>ebdân; hirmen>haremin; girây>garrâyı, miscellaneous reading errors, errors caused by the violation of rules pertaining to certain Arabic propositional phrases and errors related to Persian poetry.

Keywords: text publication, Nâbî, *Fetih-nâme-i Kamanîçe*, reading errors, pronunciation of homographic words.

Giriş

Türkiye’de klasik Türk edebiyatı bilim dalının çalışma alanını ağırlıklı olarak Arap harfli eserlerin tenkitli metin usulleriyle neşredilmesi oluşturmuştur. Muhtevaya yönelik çalışmalar nicelik bakımından metin neşirlerinin çok gerisinde kalmıştır. Bu hususta harf inkılabının etkili olduğu göz ardı edilemeyecek bir gerçektir; zira Arap harfli metinlerin Latin harfleriyle neşredilmesi, yazılacak bir Türk edebiyatı tarihinin ve edebî incelemelerin temelini oluşturmaktadır. Metin neşri bağlamında kimi eserler farklı ya da aynı düzeyde (yüksek lisans, doktora, doçentlik) eş zamanlı ya da farklı zamanlarda, birbirinden haberli ya da habersiz birden çok çalışmaya konu edilmiştir. Tabii burada öncelik manzum metinlerin olmuş, mensur metinler (inşâ) ise hep geride kalmıştır. Bu hususta, Woodhead’in isabetle dile getirdiği,

... inşâ, Osmanlı edebiyat türleri arasında en az incelenmiş alanlardan biri olmaya devam etmektedir; bunun nedeni, kısmen çoğu edebiyat nesrinin sahteliği, abartmalı ve değersiz söz kalabalığı içinde anlamın sese fedâ edilmesi olarak gördükleri şeye karşı çıkan 19. yy. Osmanlı eleştirmenlerinin yarattıkları hava olmuştur. Bunu bir ipucu olarak kullanan modern edebiyat tarihçileri, büyük ölçüde daha az karmaşık ve görünüşte daha “anamlı” olan metinleri tercih etmişlerdir (Woodhead, 2006: 325).

sözlerine katılmamak mümkün değildir. Mensur metinleri anlayıp onlara nüfûz edebilmek tabiatıyla ciddî bir donanım gerektirmekte, aksi durumlarda ise birçok kez üzerinde çalışılmış olsa da metin/eser çeviri yazı ve günü-

müz Türkçesine aktarma hususunda yetersiz kalmakta, verilen onca emek de boşa gitmektedir.

Gazavât-nâme ve fetih-nâmeler hem tarihî olaylara ilişkin bilgiler vermekte hem de “harp edebiyatı” örneği olarak Türk edebiyatında önemli bir yer tutmaktadır. Nâbî'nin *Kamaniçe Fetih-nâmesi* de bu bağlamda özel bir yere sahiptir; zira Nâbî, *Dîvân*'ı ve mesnevilerinin yanı sıra *Tuhfetü'l-Haremeyn* ve *Münşeât*'ı ile nesir edebiyatında da kendini ispat etmiş bir sanatçıdır. *Fetih-nâme*'de onun hem Osmanlı nesir diline olan hâkimiyetini hem de bir sanatçı olarak gözlem gücünü ve bu gözlemlerini muhayyilesinden geçirerek okuyucuya sunma becerisini müşahede etmek mümkündür. Böylesine önemli bir eser üzerine şimdiye değin iki bilimsel çalışma yapılmıştır: Birincisi Hüseyin Yüksel tarafından *Gazavât-nâmeler ve Nâbî'nin Fetih-nâme-i Kamaniçe Adlı Eserinin Metni* (1997) adıyla yapılmış bir yüksek lisans çalışmasıdır ki yayımlanmayan bu tez incelendiğinde birçok okuma hatasıyla karşılaşmaktadır. İkincisi ise *Nâbî'nin Nâsırlığı ve Kamaniçe Fetih-nâmesi (Tenkitli Metin-İnceleme)* (Yalçınkaya, 2012) adıyla yayımlanan bir kitaptır ve bu çalışmanın da önceki tez çalışması gibi birçok hatayı barındırdığı görülmüştür. Bu yazı, söz konusu kitaptaki okuma hatalarını göstererek, araştırmacının çalışmasını tekrar yayımlamayı düşündüğünde -ki mutlaka tekrar yayımlanmalı- mevcut baskıda bulunan hataları düzeltmesine yardımcı olmak için kaleme alınmıştır.

Adı geçen kitap önsöz, kısaltmalar ve girişten sonra üç bölümden oluşmaktadır. Girişte fetih-nâmeler ve üslûpları ele alınmış; birinci bölümde Nâbî'nin hayatı, eserleri ve Sebk-i Hindî üzerinde durulmuş; ikinci bölümde Nâbî'nin *Fetih-nâme-i Kamaniçe*'sinin tahlili yapılmış, sonuç ve kaynaklara yer verilmiş; üçüncü bölümde “Fetih-nâme-i Kamaniçe'nin Metni” başlığı altında eserin nüshalarının tanıtımı, metnin kuruluşunda takip edilen yol ve karşılaştırmalı metin, akabinde ise sırasıyla şahıs adları dizini, yer adları dizini ve resimler yer almıştır. Bu yazıda önce çalışmanın giriş ve inceleme kısımlarında göze çarpan sorunlu ifadelerle dikkat çekilmiş, daha sonra çeviri yazılı metindeki okuma yanlışları ve bu yanlışların tahlil kısmında yol açtığı yanlış anlama/anlamlandırmalar üzerinde durulmuştur.

1. Türkçe Kullanımıyla İlgili Yanlışlıklar

Metin neşri çalışmalarında metnin kendisi kadar yapılan inceleme, yararlanılan teknik ve kullanılan dil son derece önemlidir. İncelemeden beklenen verimin alınabilmesi için araştırmacının Türkçeyi iyi kullanması öncelikli şarttır. Türkçenin doğru ve özenli kullanımı bütün bilim dallarında

önemli olmakla birlikte Türk dili ve edebiyatı sahasında yapılan çalışmalar-
daki ifade bozuklukları üzücü ve yaralayıcı olmaktadır. Aşağıda bu türden
bozuk ifadeler sıralanmıştır:

“...metindeki kelimeleri cümleleri ile görebileceğim bir 2500 sayfalık bir
veri tabanı (dizin) hazırlayan...” (s.X). Doğrusu şöyle olmalıydı: “... metinde-
ki kelimeleri cümle içinde görebileceğim 2500 sayfalık bir veri tabanı (dizin)
hazırlayan...”

“Burada bir savaşın bir tarihçesini ve bir beldenin fethini anlatan...”
(s.XV). Bu cümledeki sorunu gidermek için tekrar eden “bir” kelimelerinden
birinin atılması gerekir: “Burada bir savaşın tarihçesini ve bir beldenin fethini
anlatan...”.

“Gazâvât-nâme, fetih-nâme türündeki eserlerin geri planında dinî-
menkıbevî anlatmalar, Battal-nâmeler, Hamza-nâmeler, Saltuk-nâmeler ve
Hz. Ali Cenğleri bu noktada özel öneme sahiptir.” (s.XV). “Gazavât-nâme”
kelimesini yazar düzenli ve yanlış olarak “gazâvât-nâme” biçiminde ikinci
“a” sesini de uzun olarak yazmıştır; ayrıca bu cümlede altı çizili sözlerin bir
anlatım bozukluğu oluşturduğu da aşîkârdır. Cümle şöylece olmalıydı: “Ga-
zavât-nâme, fetih-nâme türündeki eserlerin geri planında yer alan dinî-
menkıbevî anlatmalar, Battal-nâmeler, Hamza-nâmeler, Saltuk-nâmeler
ve Hz. Ali Cenğleri özel öneme sahiptir.”

“Bu dinî-menkıbevî metinlerin, başta Köroğlu destanı olmak üzere des-
tanî anlatmaların, Hz. Ali cenğlerinin halk arasında yakın zamana kadar ge-
niş kitlelerce sevilmiş, okunmuş, en çok da toplu dinleme geleneğinin bir
parçası olmuştur.” (s.XVI). Bu cümlede ilgi ekleri almış tamlayan durumun-
daki kelimeler, okuyanda bir tamlanan beklentisi oluşturmakta fakat böyle
bir unsur cümlede yer almamaktadır; bu durumda cümleden doğru bir ma-
na çıkarabilmek için bu eklerin kaldırılması gerekmektedir.

“Alp tipinin gazi tipine dönüşüm sürecinde destanların yerini, yerini
gazâvâtlar alır.” (s.XVI). Kelime aynen bir daha yazılmış, kaldırılmalıdır.

“Bunlardan şehnâmecilik Osmanlı içinde Fatih Sultan Mehmed devrinde
müesseseseleşmeye başlamıştır.” (s.XVI). Bir paragrafın kendinden önceki
cümleyle bağ kuran “bunlardan” gibi bir zamirle başlaması uygun değildir.

“Arşivlerimizde gazâları, fetihleri, seferleri ve zaferleri anlatan pek çok
belge olduğu gibi, bu konulara yer veren pek çok tarih eseri ve müstakil eser
bulunmaktadır.” (s.XVII). Türkçe söyleyiş, altı çizili “gibi” edatı dolayısıyla
“eser” kelimesinden sonra bir “de” bağlacı gerektirmektedir.

“Bu nedenle burada eserleri tekrar, tek tek tanıtmak ve eserleri sıralamak yerine, üzerinde akademik çalışma yapılan eserlere gönderme yapmayı tercih ettik.” (s.XIX). Bu cümledeki “eserleri” kelimesinin gereksiz tekrarı söyleyişte bir yük oluşturmaktadır, o yüzden ikincisinin hafzedilmesi gerekir. Ayrıca “gönderme yapmak” yerine de “atıfta bulunmak” denebilirdi. Benzeri bir durum takip eden paragrafta da görülmektedir: “Müellifi meçhul olan bu eseri Halil İnalıcık -Mevlüt Oğuz eseri yayıma hazırlamışlardır.” (s.XIX).

“...Franz Babinger tarafından ... yazmanın tıpkı basımı kısa bir açıklama ile yayımlamıştır.” (s.XX). Bu cümledeki “tarafından” kelimesi, yüklem “yayımlanmıştır” olarak çekimlenmesini gerektirmektedir. Benzeri bir durum -araştırmacı ismi yanlış yazılarak- paragrafın devamında da tekrar edilmiştir: “Çeviri yazısı ve açıklamalı neşri Ceyhun Fırat Uygur (Vedat Uygun olması) tarafından yapmıştır.” (s.XXI). Altı çizili kelime “yapılmıştır” olmalıdır. Aynı hata, sonraki cümlede bu sefer biraz değişmiş olarak görülmektedir: “Tursun Bey’in Târih-i Ebû'l-Feth'i ilk olarak Mertol Tulum çalışılmış.” (s.XXI). Bu cümlede de yazarın isminden sonra “tarafından” kelimesi yer almalıdır.

“Nâbî Tuhfetü'l-Haremeyn'inde iki erkek, iki kız kardeşi olduğunu söylemesine karşılık, Meserret Dirîöz Nâbî'nin bulunduğu bilgilere, Abdülkadir Karahan da Râmî Mehmed Paşa'ya (1651-1701) yazdığı mektuplardan yola çıkarak, ... iki kız kardeşi olduğunu tespit etmişlerdir.” (s.3). Bu cümledeki anlatım bozukluğunun giderilmesi için “Nâbî” kelimesinin “Nâbî'nin”; “karşılık” kelimesinin “karşın”; “bilgilere” kelimesinin “bilgilerden” olarak değiştirilmesi ve “Nâbî'nin” kelimesinden sonra virgöl (,) konması gerekmektedir.

“Bu çelişkili bilgilerin her ikisi de birincil kaynağa, yani Nâbî'nin nakillerine dayandığına göre, Nâbî'nin babasının bir eşi daha olması ve ondan da bir erkek kardeşinin olduğu ihtimalini akla getirmektedir.” (s.3). Bu cümlede öznenin bulunmaması ve altı çizili fiilimsilerin farklı ekler alması anlatım bozukluğu doğurmaktadır; bu durumda “olması” yerine “olduğu” ve “ihtimalini akla getirmektedir” yerine “ihtimali akla gelmektedir” getirilirse sorun çözülecektir.

“İstanbul'da Paşa'nın himayesine girmeden önce sıkıntı çektiği divanındaki bir kasideden anlaşılmaktadır.” (s.3). Bu cümlede “çektiği” kelimesinden sonra bir virgöl konursa okuyucu Nâbî'nin sıkıntıyı İstanbul'da mı yoksa divanında mı çektiği hususunda net bir fikir edinecektir.

“Bu dönemde Nâbî'nin ... Daltaban Mustafa Paşa, Râmî Mehmed Paşa'nın yüksek makamlara tayini için kasideler yazdığını biliyoruz.” (s.4). Bu

cümleden Nâbî'nin bazı paşaların yüksek makamlara atanmasını istediği için ricacı olarak padişaha kasideler yazdığı anlamı çıkmaktadır. Hâlbuki araştırmacının maksadı, şairin bu paşaların yüksek makamlara atanmasını tebrik etmek için kasideler yazdığını söylemek olsa gerek. Bu durumda ibareyi “tayinini tebrik için kasideler yazdığını” şeklinde tashih etmek yerinde olacaktır.

“XVII. yüzyıl Klâsik Türk Edebiyatı'nın önemli şâirlerinden Nâbî, yapılan araştırma ve eserleri üzerine yapılmış çalışmalar bir Nâbî bibliyografyası oluşturabilecek hacimdedir.” (s.5). Bu cümledeki düşüklüğü “Nâbî ve eserleri üzerine yapılmış araştırma ve çalışmalar...” ibaresiyle gidermek mümkündür. Ayrıca “Klâsik Türk Edebiyatı”nın da “klâsik Türk edebiyatı” şeklinde yazılması doğru olacaktır.

“Eser İstanbul 1265/1848'de basılmıştır.” (s.6). Bu cümlede de “İstanbul'da” denmesinin gerekliliği apaçık ortadadır.

“Bu Hindistan özellikle Moğol istilası önünden kaçan âlim ve sanatkâr için huzurlu bir mekân olmuş ...” (s.9). Bu cümledeki düşüklüğü ise “bu” kelimesinden sonra getirilecek “dönemde” kelimesi ortadan kaldıracaktır.

“Nâbî Fetihnâme -i Kamaniçe'si üzerinden düşünülürken ifratta, şii-leri açısından düşünülürken ise hikemî üslûbu ile itidâliyyun kanadında bir Sebk-i hindî mensubu olarak kabul edilmelidir.” (s.11). Bu cümleye, söz simetrisi açısından bakıldığında altı çizili kelimelerin kullanımı sorunludur; zira “ifrat” ile bir durum, “itidâliyyun” ile de bir tavır benimsemiş topluluk kastedilmektedir. Burada “ifratta” yerine “ifratıyyun” denmesi sorunu çözecektir.

“... mensur bir metinler üzerinde üslûp incelemesinin modeli olabilecek örnekler yavaş yavaş da olsa yayımlanmaya başlamıştır.” (s.13). Bu cümleden altı çizili kelime çıkarıldığında sorun çözülecektir.

“Buna rağmen henüz bir Necâtî, Bâkî, Fuzûlî, Nâbî ya da Şeyh Gâlib için bir sözlüğümüz yoktur.” (s.14). Bu cümleyi de “bir” kelimelerinden ilkinin kaldırarak tashih etmek mümkündür.

“Çalışmada üslûp değerlendirmeleri yapılırken nesir üzerine yazılan pek çok yayım incelendi...” (s.14). “Yayım” yerine “yayın” kullanılmalıdır; zira “yayım” bir eylemi “yayın” ise o eylemden ortaya çıkan ürünü (kitap, makale vb.) karşılamaktadır.

“Nâbî'nin kelamı da, muktezâ-yı hâl öyle gerektirdiği için son derece ağdalı ve mutantandır.” (s.17). “Muktezâ” kelimesi zaten “gerektirmek”

anlamını içerdiği için burada “gerektirdiği” kelimesini kullanmak gereksizdir; bunun yerine “muktezâ-yı hâl öyle olduğu için” denmelidir.

Çalışmada anlatım bozukluklarının yanı sıra başka çalışmalardan yapılan alıntılar konusunda, özensizlik neticesi olduğu açık olan birtakım sorunlar gözlemlenmektedir. Örneğin, 1. ve 2. sayfada *Hayriyye*’nin kaynakçada verilen neşrinden yapılan alıntılarının 182. ve 183. sayfalardan yapıldığı kayıtlı iken kaynağa bakıldığında bunların 179. sayfada yer aldığı görülmektedir (Kaplan, 2008: 179).

Alıntılardaki özensizliğin bir başka tezahürü de kimi kelimelerin yanlış olarak alınmasıdır:

“*Didi ki ey füsürdehired pîr-i nâtüvân*
Heftâd senede bu seferin ney ki hikmeti” (s.2).

beytindeki altı çizili kelimeler, gösterilen kaynakta “füsürde-hired” ve “sinde” şeklindedir (Bilkan, 1997: I/115); zaten araştırmacı söz konusu beyti, Nâbî’nin bu şiiri 70 yaşında yazdığını kanıtlamak için kullanmaktadır. Bu durumda 70 senede değil de 70 sinde (yaşında) demesi daha uygun olacaktır.

“*Kemînem Yûsuf-ı Nâbî’yi ahbâb u ekârible*” (s.2). mısrasındaki altı çizili kelime de kaynakta, tekil 1. kişi iyelik ekiyle değil de tekil 2. kişi iyelik eki almış “Kemînen” şeklinde kayıtlıdır (Bilkan, 1997: II/956).

Alıntılardan söz açılmışken eserin sonunda yer alan ve *Nâbî Dîvânı*’nda da tespit edilen manzûmenin son beytinin neşredilmiş metne atıf yapılarak yine de yanlış okunması şaşılabilir bir durumdur. Söz konusu beyit, çalışmada;

“*Olup bülbül-sıfat nâlende Nâbî bâğ u saffında*
Adûnun hançer-i hâr-ı sitemle bağı hûn olsun” (s.288).

şeklinde kayıtlı olup altı çizili atıf grubu ile mısrayı anlamlandırmak zor görünmektedir. Hâlbuki söz konusu ibareyi neşirde olduğu gibi “bâğ-ı vafında” (Bilkan, 1997: II/1137) şekliyle almak anlamı rahatlıkla ortaya koymaktadır. Bu durumda hem beyit doğru okunmuş olacak hem de oradaki teşbih ortaya çıkacaktır.

2. Eş Yazımlı (homograf) Kelimelerle İlgili Yanlışlıklar

‘ilm > ‘alem علم

Arapçada eş yazımlı olan iki kelimedenden birincisinin anlamı “bilgi, bilim”; ikincisinin anlamı ise “işaret, iz, alamet, sancak bayrak” vs.dir. Bu harflerle yazılmış bir kelimenin nasıl okunacağını kelimenin bağlamı belirleyecektir. Çalışmada; “*her leşker-i zîbende-i sevâd-ı nazm u nesr ki dârü’l-mülk-i mütehayyileden sâye-i ‘ilm-i kalemde sâhâ-yı pehnâ-yı evrâk üzre tertîb-i*

saff-ı sutûr iyleye...” (s.185) şeklinde çeviri yazısı verilen kısım eserin hamdele bölümünden alınmıştır. Cümlelerin malumudur ki Osmanlı nâsiri bir konuyu, konuyla ilgili metaforik bir kurgu ile anlatmayı tercih eder. Çünkü bu, onun sanatını sergileyeceği bir alandır. Nâbî de böyle yapmış ve savaşla ilgili bir esere başlarken hamd konusunu savaş kurgusu ile vermiş, yani berâ’at-i istihlâl yapmıştır. Çerçeve savaş olunca “leşker, saf, teshir-i kiş-ver, siper eyleme” gibi kelimeler de bağlamda kendine yer bulmaktadır. Bu durumda bağlam علم kelimesini “ilm” değil de sancak anlamındaki “alem” şeklinde okumayı gerektirmektedir. Bu yanlış okuyuş inceleme bölümünde de “kalem ilminin gölgesi” gibi garip bir dil içi çeviriye sebep olmuştur; hâl-buki sanatçının kastettiği anlam “kalem sancağının gölgesi”dir. Böylece “alem” ve “kalem” kelimeleriyle yapılan cinâs-ı nâkis da kaybolmayacaktır.

Aynı yanlış çok geçmeden tekrar kendini göstermektedir. Devrin sultanının tensikû’s-sıfât kabilinden çeşitli sıfatlarının peş peşe sayılarak övüldüğü bölümde; “*ilm-efrâz-ı ‘arsa-yı sâhib-kırânî*” (s.187) ibaresindeki “ilm” de sancak anlamındaki “alem” şeklinde okunmalı ve “sâhib-kırânlık meydanının sancak kaldıranı” diye anlamlandırılmalıdır; yoksa sultan hakkında “ilim kaldıran” gibi tuhaf bir niteleme yapılmış olacaktır.

derc > dürc درج

Arapçada aynı şekilde yazılan bu kelimelerden “derc”, “toplama, bir araya getirme”; “dürc” ise, “hokka, kutu, mücevher kutusu” anlamına gelmektedir. Çalışmada yine padişah övgüsünde geçen “*gevher-i derc-i cihân-bânî*” (s.187) şeklinde kaydedilmiş, ancak bu durumda “cihan koruyuculuğunun toplama incisi” gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır ki bunun yanlış olduğu aşikârdır; ancak kelime gevher kelimesinin de gerektirdiği “dürc” şeklinde okunduğunda gerçek bir övgü bildiren “cihan koruyuculuğunun mücevher kutusundaki inci” anlamı ortaya çıkmaktadır.

müşeyyed > müşeyyid مشيّد

“*Müşeyyed-i erkân-ı re’fet ü merhamet*” (s.189) ibaresinde “yüksek ve sağlam yapılmış” anlamındaki “müşeyyed” yerine bağlam gereği kelimenin ism-i faili olan “yüksek ve sağlam yapan” anlamındaki “müşeyyid” kullanılmalıydı.

‘arz > ‘ırz عرض

Aynı şekilde yazılan bu iki kelimedeki ilki; “sunma, takdim etme vs.” ikincisi; “namus, iffet, şeref” anlamını taşımaktadır. “*nigehbân-ı lâzime-i nâmûs-ı saltanat nigehdâr-ı emânet ü ‘arz-ı hilâfet*” (s.190) cümlesi nesrin mütenazir yapısı bakımından değerlendirildiğinde, cümledeki “nâmûs” ke-

limesinin simetriğinin “arz” değil “ırz” olması gerektiği anlaşılmaktadır. Aynı yanlış okuma “...münâkız-ı arz-ı saltanat-ı âlem-ârâdur.” (s.267) cümlesinde “saltanatın namusuna aykırı bir durum”dan söz ederken de görülmektedir.

sükkân > segân سکان

Söz konusu kelime Arapça “sükkân” olarak okunduğunda “bir yerde oturanlar, bir yerin sâkinleri”; Farsça “segân” olarak okunduğunda ise “köpekler” anlamını taşımaktadır. Kelime Farsça bir rübainin 3. mısrası olan “Zi-hâk-pây-ı sükkân-ı kemterem Hudâ dânaşt”ta (s.193) geçmekte olup mısranın Türkçesi ise dipnotta “Allah bilir, köpeklerin ayağındaki tozdan daha âcizim.” diye verilmiştir, bu durumda kendisi yanlış okunan kelimenin Türkçesinin doğru verilmesi gibi bir garâbet ortaya çıkmaktadır.

küfre > kefere كفره

Kelimenin metindeki yanlış okunmuş “küfre” şekli “küfr” kelimesinin yönelme eki almış hâli gibi dursa da bağlamda böyle bir anlama ihtiyaç görülmemektedir. Sayfa 193’teki “mukaddemâ Leh kralına ittibâ üzere olan tâife-i küfre-i Kazak-ı bed-mezâkdan...” ifadesinde “kâfirler” anlamındaki “kefere” cümleye tam anlamıyla uymaktadır. Aynı yanlışlık “...nice müddetden berü ârâm-gâh-ı küfre-i bî-dîn...” (s.248) ibâresinde de vâkidir.

birdür ki > bir dergeh بر درکه

“Şükr kim birdür ki vâlâya kıldum intisâb” (s.195). Bu mısradaki “birdür ki” okuyuşu hem veznin bozulmasına hem de inceleme kısmında “Şükür ki bir olan Yüceye tâbi oldum” (s.38) gibi zorlama bir dil içi çeviriye sebep olmuştur. Hâlbuki mısraya “birdür ki”nin uygun olmadığı ve ibarenin “bir dergeh-i” şeklinde okunmasının vezni düzeltereği ve mısraya “Şükür ki yüce bir dergâha tâbi oldum” anlamını vereceği açıktır.

zehr > zi-her زهر

197. sayfadaki “Zehr-i sû yekî Dicle-i mevc-hîz” mısrasının Türkçesi dipnotta “Her cihetten aynı görünen dalgalı Dicle” şeklinde verilmiştir; bu durumda mısranın ilk kelimesinin “zehr-i” değil, onunla aynı şekilde زهر yazılan ve “her cihetten” anlamına gelen “zi-her” olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, manzumeyi bir Farsça uzmanının Arap harfli metin üzerinden tercüme ettiğini, ancak metni Latin harflerine aktaranın bunu dikkate almadığı izlenimini uyandırmaktadır. Benzeri durum yukarıdaki “sükkân > segân” örneğinde de görülmektedir.

mukaddem > makdem مقدم

Her ikisi de aynı şekilde yazılan kelimelerden “mukaddem” “önce, önceki”, “makdem” ise “gelme, kavuşma muvasalat” anlamlarını taşımaktadır. “*Feyz-i mukaddem-i Nevrûz-ı Sultânî*” (s.197) cümlesinde Nevrûz’un önceki feyzi değil, gelişi ifade edilmektedir, kaldı ki inceleme bölümünde de “Nevrûz’un gelişi” olarak karşılık verilmiştir (s.39). Bu durumda kelimenin “makdem” okunması gerekmektedir. Aynı hata, “...*nisâr-ı mukaddem-i şâhid-i feth ü zafer itmeleriyle...*” (s.264) cümlesinde “fetih ve zafer güzeli-nin gelişi”nden söz ederken ve “...*âvâze-i mukaddem-i şehriyârî gûş-vâre-i sâmi’a-i terakkîleri oldukda...*” (s.284) cümlesinde padişahın geliş haberinin duyulmasından söz ederken de görülmektedir.

devrinün > dü-reng دورنگ

“*sene-i mezbûre zîl-ka’desi kâlâ-yı devrinün leyl ü nehârinun...*” (s.198). Bu cümle, daha önce görüldüğü üzere bir kurguyu dile getirmekte, zamanı benzetmelerle anlatmaktadır. Kısaca “Zikrolunan sene zilkadesinin gece gündüzünün iki renkli (siyah-beyaz) kumaşı” şeklinde günümüze aktarılabilir ifadeye gece ve gündüz iki renkli bir kumaşa teşbih edilmiştir. Yazar da “devrinin” okunuşuyla cümleye bir anlam verememiş olacak ki inceleme bölümünde (s.40) bu cümlenin dil içi çevirisini yapmamıştır. Bu durumda cümle “*sene-i mezbûre zîl-ka’desi kâlâ-yı dü-reng-i leyl ü nehârinun...*” şeklinde kaydedilmelidir.

sellem > süllem سلّم

Arapçada tek başına kullanılmayan, “sellem” ile yine Arapça “merdiven” anlamındaki “süllem” aynı şekilde imla edilmektedir. “*nişânde-i pâ-yı sellem-i dîvân-hâne-i iclâl eyledikte*” (s.199) cümlesinde “ululuk divanhanesinin merdiveninin basamağına dikilmiş” anlamını vermek isteyen Nâbî tabîidir ki “süllem” kelimesini tercih edecektir. Aynı hata, “...*ol gün livâ-yı zerrîn-i şukka-i (doğrusu zerrîn-şukka-i olmalı) hurşîd pâye-i sellem-i vakt-i asrda...*” (s.240) cümlesinde de görülmektedir. Burada da güneşin ikinci vakti merdiveninin basamağında olduğu, yani “vaktin ikinci olduğu” anlatılmaktadır.

vâlâyına > vâlâ yine والا يينه

“*Ol rûz-ı cem’iyyet-efrûzun ferdâsında ol kasr-ı vâlâyına nâil-i pâbûs-ı zill-ı Hudâ olup...*” (s.201) cümlesinde özne belli değildir. Hâlbuki cümledeki “kasr-ı vâlâyına” tamlaması, “kasr-ı vâlâ yine” şeklinde okunsa “o yüce kasır yine Hudâ’nın gölgesinin (padişahın) ayağını öpmeye nail oldu.” anlamıyla birlikte öznenin “kasr-ı vâlâ” olduğu ortaya çıkacaktır. Yani قصر والا

يبينه ibaresi “kasr-ı vâlâ yine” şeklinde okunmalı; ayrıca “pâbûs” kelimesi de “pâ-bûs” şeklinde yazılmalıdır.

semm > sümm سم

Arapça “semm”, “zehir, ağu”, Farsça “süm”, “at toynağı” anlamındadır. “...bir gün dahı nakş-ı semm-i sûtûr ile...” cümlesinin yer aldığı parçada zaman ifadesi “*rebiülevvel hilalinin gümüş bağının feleğın atının ayağın süslediği gün*” (s.53), zaten “sûtûr” kelimesi de “at, katır” gibi binek hayvanı anlamındadır, bu durumda kelimenin “semm” değil de “süm” okunması gerekmektedir. Aynı hata, “...dest-i ta’arrûz-ı e’âdîden hıfz için nakş-ı semm-i sûtûr ile memhûr iylediler.” (s.211), “tamga-girifte-i semm-i sûtûr-ı zafer-i mevfûr... (doğrusu zafer-mevfûr olmalı)” (s.271) ve “...belki verâ-yı nehr-i turla ve ‘izâr-ı semm-i sûtûr-ı guzât-ı düşmen-gîr olmayup...” (s.286) cümlelerinde de görülmektedir ve söz konusu kelime bu örneklerde de “sümm-i” okunmalıdır.

kadr > kader قدر

Okunuşu sıkça karıştırılan “kadr” ve “kader” kelimeleri, bu çalışmada da kaderlerinden kurtulamamıştır. Her ikisi de قدر şeklinde yazılan kelimelerden ilkinin anlamı “değer, kıymet” ikincisinin anlamı “yazgı”dır. “...dest-i mîmâr-ı kadr miyâne-i çerh-i âbgûna vaz’ eylediği cîsr-i kehkeşândan nûmûne olan nehr-i Tuna...” (s.211) cümlesinde altı çizili ibareden “kıymet mimarının eli” anlamı çıkmakta ise de bağlama uygun olanın “kader mimarının eli” olduğu çok açıktır.

resn > resen رسن

Arapçada “yular takma” anlamındaki “resn” ile “yular, ip, urgan” anlamındaki “resen” kelimelerinin yazımı da aynıdır; bu kelimeyle vasf-ı terkîbî oluşturan “resân” kelimesi ise “ulaştırıcı, yetiştirici” anlamını taşımaktadır. Bu durumda “...üftâdegân-ı hufre-i dalâlete resn-i resân-ı tahlîs olmak...” (s.218) cümlesinde kastedilen anlam “sapkınlık çukuruna düşenlere kurtuluş ipi ulaştırıcı” olmalıdır. Netice olarak kelime “resn” değil “resen” okunmalı, tamlama da “resen-resân” şeklinde kurulmalıdır.

bennâ > binâ بنا

Arapça “binâ eden” anlamındaki “bennâ” ile yapılan işten ortaya çıkan “binâ”nın yazımları aynı olsa da aralarındaki özne-nesne ilişkisi birbirinin yerine kullanılmayı engellemektedir. “*dîde-i kûh-güzârları bennâ-yı sebât-ı küffâra zelzele-endâz olmağın...*” (s.221) cümlesinde kastedilen anlam “dağları geçen gözleri kâfirlerin sebat (dayanma) binalarını kökünden

sarsmakla” olsa gerektir. Bu durumda بنا kelimesinin “bennâ” değil “binâ” şeklinde okunması elzemdir.

geşt-zâr > kişt-zâr كشتزار

Farsçada “gezme, dolaşma” anlamındaki “geşt” ile “ekin” anlamındaki “kişt” de sıkça karıştırılan kelimelerdendir. Ancak “geşt”in “zâr” kelimesi ile birleşik kelime oluşturduğu vâki değildir; “kişt-zâr” ise “ekin tarlası” anlamında kullanılmaktadır. “*geşt-zâr-ı sünbüle-dâr-ı küffârı tu’me-i dâs-ı tarrâc idüp ...*” (s.235) cümlesinde “sünbüle” (başak), “tu’me” (lokma), “dâs” (orak) kelimeleri geçtiğine göre ilk kelimenin de ekin tarlası anlamındaki “kişt-zâr” olması gerekir.

mollâ-yı a’lâ > mele’-i a’lâ ملا اعلا

Müstamel bir söyleyiş olmayan ve “yüce molla, din adamı” anlamı verebilecek “molla-i a’lâ”, ile özellikle dinî metinlerde sıkça karşılaşılan ve “peygamber ruhları ve meleklerin bir arada bulunduğu ulvî topluluk” anlamına gelen “mele-i a’lâ” da Arap harfleriyle aynı şekilde yazılmaktadır. Terkinin metindeki bağlamı olan “...itmâm-ı salât hengâmında velvele-i gülbân-ı Allâh Allâh ...efvâh-ı ‘asker-i zafer-penâhdan müstecâb mollâ-yı a’lâya peyveste olduğu...” (s.236) ibaresi, “namaz tamamlanınca Allah Allah nidalarının muzaffer askerlerin ağızlarından ‘yüce din adamı’na ulaştığı” şeklinde aktarılabilirse de kastedilen anlamın, askerlerin ağızlarından çıkan nidaların yüce bir din adamına değil de “peygamber ruhları ve meleklerin bir arada bulunduğu ulvî topluluğa ulaştığı” olması daha akla yatkındır.

kulb > kalb قلب

Arapçada “kulb”, “bilezik, halka” anlamlarında kullanılmakta olup “kalb” ise Arapçada “hâlis” anlamında iken Türkçede “sahte, düzme, taklit” (kalp para vb.) anlamını kazanmıştır. “...mazgal deliklerinden dâne-i üsrûbi nukre-i kulb gibi metersde olan ser-bâzânun başlarına îsâr itmede taksîrât perdesinden görünmez idi.” (s.239). Eğer altı çizili tamlama, “nukre-i kulb” şeklinde okunursa “halka gümüşü”, “nukre-i kalb” diye okunursa da “sahte gümüş” anlamına gelir ki bu durumda cümle, “mazgal deliklerinden kurşun tanelerinin sahte gümüş gibi metristeki askerlerin başlarına saçılmasını” ifade eder. Burada kurşunlar, parlaklığı ve çok miktarda atılması dolayısıyla törenlerde insanların başına saçılan gümüş paralara teşbih edilmiş olsa gerek. Bu durumda kelimenin “kalb” şeklinde okunması doğru olacaktır.

dîn > deyn دين

“Din” kelimesi Arapça kökenli olup cümlelerin malumu olduğu üzere, “insanların yaratıcı olarak kabul ettikleri üstün güce olan îmânlarını, ona yapacakları ibâdetlerin bütünü ve bu îmâna göre davranışlarının nasıl olması gerektiğini düzenleyen inanış yoludur” (URL-1). “Deyn” ise ödenmek üzere alınan borç anlamına gelmektedir. “*kazâ-yı dîn-i ‘âtıfet-i kerîmâne buyurdılar ve kalem-rev-i a’âdan yedi ‘aded poolanka ahâlîsi kabûl-i cizye ile ...*” (s.268) cümlesinde de bağlamdan anlaşılacağı üzere “borç” anlamı kastedilmektedir, bu sebeple kelime “deyn” olarak okunmalıdır.

eşkâl > işkâl اشكال

“Şekiller” anlamındaki “eşkâl” ve anlaşılma güçlüğü, zorluk anlamındaki “işkâl” kelimelerinin karıştırılması da sık karşılaşılan bir durumdur. “...*ol etrâfda kârînü’l-hilâl* (doğrusu *karîn-i inhilâl* olmalı) *olmadık bir ukde-i eşkâl kalmadığı eyyâmda...*” (s.273) cümlesinde, o civarda çözülmeye yaklaşmamış bir zorluk düşümünü kalmadığından söz edildiğine göre kelime “işkâl” okunmalıdır.

‘adv / ‘azv > ‘uzv عضو

“Adv”, parçalamak; “uzv” ise “bedenin her bir parçası” anlamlarına geldiği için ve “...*mû-be-mû-yı vücûd şekve-tirâz-ı ‘uzv-ı ‘uzvîden tazal-lüm-i kâr* (doğrusu *tazallüm-kâr* olmalı)...” (s.273) cümlesinde bedenin en ince noktasına kadar organlarının parçalanmasından şikâyet söz konusu edildiği için burada tamlama “adv-i ‘uzv” şeklinde okunmalıdır.

günde > kevnde كونده

Arapça “olma, oluş, vukû bulma” gibi anlamları olan “kevn” kelimesi “kâinât” kelimesinin de türediği bir mastardır. “*Komadı vâhime-i leşker-i ‘âlem-gîrûn / Leh ü Rûs fırkasına günde bir cây-ı karar*” (s.274) beytinde “günde” şeklinde okunan “kevnde” kelimesi de bu iştikak münasebetiyle “kâinât”ın yerine kullanılmış olmalıdır. Zira beyti “günde” ile açıklamak mümkün olmayıp “düşman askerlerinin kâinatta kendilerine duracak bir yer bulamadıkları” anlamı “kevnde” okumayı zorunlu kılmaktadır.

ittibâ’ > etbâ’ اتباع

“Birinin ardı sıra gitme, ona uyma, tâbi olma” anlamını taşıyan “ittibâ” ile aynı kökten türeyen “etbâ” tâbi olanlar anlamındadır. “...*kral vekâletiyile gelen dört nefer-i müte’ayyin elçiler ile yigirmi nefer ittibâ’larıyla ...*” (s.277) cümlesinde ise bağlamdan elçilere tabi olan yirmi kişiden bahsedildiği an-

laşılmaktadır. Bu durumda kelimenin “etbâ” şeklinde okunması doğru olacaktır.

akdâm > ikdâm اقدام

Her ikisi de Arapça olan kelimelerden ilki “ayaklar” (kademler), ikincisi ise “çaba gösterme, çalışma” anlamındadır. “...birer hil’at ihsânından sonra itmâm-ı hizmet ve akdâm-ı maslahata binâ’en ...hazretlerine birer kürk-i girân-mâye ilbâs olunup...” (s.277) cümlesinden “birilerine hizmetlerini tamamlayıp işlerinde gayret gösterdikleri için değerli kürkler giydirildiği” anlaşılmakta olduğu için burada “ayaklar” kelimesine yer olmadığı, anlamı “çaba gösterme”nin tamamladığı, yani kelimenin “ikdâm” okunması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

“henüz sahn-ı kal’a-yı (doğrusu kal’ayı) peymûde-i endâzeyi (doğrusu endâze-yi) ikdâm itmemişler” (s.255) cümlesinde de tam tersi bir durum ortaya çıkmaktadır; burada da “akdâm” (ayaklar) yerine, “ikdâm” (çaba) kullanılmıştır ki yanlışır; “akdâm” olmalıdır.

ve sâde > visâde وساده

“...Babatağından nakl ü hareket ve Hacıoğlu bâzârında bast ve sâde-i istirâhat itmeleriyle...” ibaresinde “yayma, serme” anlamındaki “bast” kelimesinden sonra “ve sade “kelimeleri bağlama uygun değildir. Nâbî burada “Hacıoğlu pazarında istirahat yastığını yaymasıyla” demek istediğinden ilgili tamlamanın “bast-ı visâde-i istirâhat” şeklinde okunması icap etmektedir.

3. Yakın Eş Yazımlı Kelimelerle İlgili Yanlışlıklar

Çalışmada, bire bir aynı harflerle yazılmasa da kimi harfleri benzer olan kelimelerin de karıştırıldığı tespit edilmiştir:

hullâb خلّاب > **hellâb** هلاب

Aslında “hullâb” şeklinde bir kelime yok, ancak hilekâr ve yalancı kimse için kullanılan “hallâb” kelimesine lügatte tesadüf edilmektedir (URL-2). “Hellâb” ise “yağmurlu, soğuk rüzgâr, fırtına” anlamları taşımaktadır (URL-2). “...katarât-ı bârân nisâr olinmağla cûş-ı hullâb-ı sâk-ı heyûla ‘ikâl ve tahrîk-i kâdime-i ‘azîmet muhâl olup...” (s.207) cümlesinde, “yağmur yağması ve bu yağmurlu soğuk fırtınanın atların yürümesine engel olması”ndan söz edildiği için buradaki “hullâb” kelimesinin “fırtına ve yağmurlu hava” anlamındaki “hellâb” olması gerektiği anlaşılmaktadır.

heyûla هيو لا > **huyûla** خيو له

“Ürkütücü hayalî şey” anlamındaki “heyûlâ” da bir karmaşaya sebep olmuştur. “...katarât-ı bârân nisâr olinmağla cûş-ı hullâb-ı sâk-ı heyûla ‘ikâl ve tahrîk-i kâdime-i ‘azîmet muhâl olup...” (s.207) cümlesinde, yukarıda izah edildiği üzere, yağmur yağması ve bu yağmurlu soğuk fırtınanın atların yürütmesine engel olması söz konusu olduğu için buradaki “heyûla” kelimesinin “atlar, at sürüleri” anlamındaki “huyûl” kelimesinin yönelme eki almış hâli olması gerektiği aşikârdır.

pîşe پيشه > **bîşe** بيشه

Farsçada “sanat, meslek, huy, tabiat” gibi anlamları olan “pîşe” kelimesi ile “orman, ağaçlık alan” anlamındaki “bîşe” kelimesinin de karıştırıldığı görülmektedir. “...şîr-i pîşe-i vegâ muhâfız-ı Halebü’ş-Şehbâ Kaplan Mustafa Paşa...” (s.212) cümlesinde, adı geçen şahsı medh sadedinde Nâbî “savaş ormanının aslanı” demek istemektedir, Burada şairin kastı “savaş mesleğinin aslanı” olmasa gerektir.

ebeden > **ebdân** ابدان

“Sonsuza değin” anlamındaki “ebeden” kelimesi ابدأ şeklinde tenvinle imla edilirken “bedenler” anlamındaki “ebdân” kelimesi ابدان şeklinde yazılmaktadır. “Husûsan ebeden küffâra hemân yetişincedür deyü tabîb-i ecel...” (s.238) cümlesi “ecel tabibinin kafirlere sonsuza değin erişmesini” değil, “kafir bedenlerine erişmesini” anlatmak için kurulmuş olsa gerektir. “Ebeden” kelimesinin tenvinle yazılması gerektiğinden haberdar olunmadığı ve bağlamdan kopulduğu için “ebdân” kelimesinin “ebeden” şeklinde okunduğu anlaşılmaktadır.

hirmen حرمين > **haremin** حرمين

“Ol kâfir-i bî-nâmûs-ı hezîmet-me’nûs dahı... cevârî vü hirmen ‘arabalara tahmil idüp...” (s.261) cümlesinde “hirmen”den önce câriyeler anlamındaki “cevârî” kelimesi geldiği için bu kelimenin “haremin” şeklinde okunması gerekmektedir.

girâyı گرایى > **garrâyı** گرایى

Kırım hanlarının unvanı olarak kullanılan “Girây” kelimesinin “...dâmen-i devlet-i ulyâyı ol gubârdan pâk ve mir’ât-ı saltanat-girâyı ol jengden tâbnâk itmege himmet buyurup...” (s.287) cümlesinde kendisine yer bulabilmesi mümkün görünmemektedir. Bağlam, “parlak saltanat aynasını paslardan temizlemek” olduğuna göre, tamlama yanlışı da düzeltilerek ilgili kısmın “mir’ât-ı saltanat-ı garrâyı” şeklinde okunması yerinde olacaktır.

4. Herhangi Bir Tasnife Tabi Tutulamayan Yanlışlıklar

Bu bölümde herhangi bir tasnife tabi olmayan çeşitli okuma yanlışları yanlış-doğru cetveli şeklinde sıralanmıştır:

<i>hısm</i> > <i>hasm</i> (s.187)	<i>mukaddimen</i> > <i>mukaddemen</i> (s.197)
<i>mücmere-i</i> > <i>micmere-i</i> (s.199)	<i>hazâre</i> > <i>huzzâre</i> (s.199)
<i>nâhiçe-i</i> > <i>mâhçe-i</i> (s.199)	<i>ruhsat-ı bâb-i</i> > <i>ruhsat-yâb-ı</i> (s.200)
<i>reh-güzâr</i> > <i>reh-güzâra</i> (s.200)	<i>türkütâz</i> > <i>türktâz</i> (s.203)
<i>mevkeb-i</i> > <i>mevkib-i</i> (s.211)	<i>fermân-deh-i</i> > <i>fermân-dih-i</i> (s.213)
<i>dâd u sûtûd</i> > <i>dâd u sited</i> (s.218)	<i>humyâze-keşân-i</i> > <i>hamyâze-keşân-ı</i> (s.220)
<i>cân-nişîn-i</i> > <i>câ-nişîn-i</i> (s.222)	<i>ihlât</i> > <i>ihtilât</i> (s.222)
<i>münhec-i</i> > <i>menhec-i</i> (s.224)	<i>hân-ı</i> > <i>h'ân-ı</i> (s.226)
<i>muhassalü'l-merâm</i> > <i>muhassilu'l-merâm</i> (s.229)	<i>cüzvi</i> > <i>cüz'i</i> (s.232)
<i>bâzû-yı</i> > <i>bârû-yı</i> (s.232)	<i>kûşe</i> > <i>gûşe</i> (s.233)
<i>sakâyân</i> > <i>sakkâyân</i> (s.235)	<i>târrâc</i> > <i>târâc</i> (s.235)
<i>teğirek-i</i> > <i>tegerg-i</i> (s.235)	<i>seke</i> > <i>sege</i> (s.239)
<i>dagulun</i> > <i>dagalun</i> (s.240)	<i>ishitmâl</i> > <i>istihmâl</i> (s.240)
<i>sultâniyye</i> > <i>sultânîye</i> (s.242)	<i>vesâhit-i kasd</i> > <i>vesâ'it-i kâsıd</i> (s.242)
<i>pür-dâhtelerine</i> > <i>perdâhtelerine</i> (s.242)	<i>pür-hâssa</i> > <i>perhâşa</i> (s.243)
<i>revs-i</i> > <i>rü'ûs-ı</i> (s.244)	<i>eşrâbı</i> > <i>eşrârı</i> (s.244)
<i>merhen-zen-i</i> > <i>merhem-zen-i</i> (s.244)	<i>kündü-i</i> > <i>kendü</i> (s.244)
<i>lağım-hâr eşkâf</i> > <i>lağım-ı hârâ-şikâf</i> (s.245)	<i>hûş-fenn</i> > <i>mûş-fen</i> (s.245)
<i>eyâb</i> > <i>iyâb</i> (s.246)	<i>cemâziyü'l-evveli</i> > <i>cumâde'l-ülâ</i> (s.246)
<i>nişân-deh-i</i> > <i>nişân-dih-i</i> (s.246)	<i>ber-daht</i> > <i>perdaht</i> (s.246)
<i>kûy-ı çevgân-i</i> > <i>gûy-ı çevgân-ı</i> (s.251)	<i>câne-ber-dûş</i> > <i>hâne-ber-dûş</i> (s.259)
<i>mühâm etmâmına</i> > <i>mehâm itmâmına</i> (s.261)	<i>târâc-girân-ı</i> > <i>târâc-gerân-ı</i> (s.261)
<i>halâlinde</i> > <i>hilâlinde</i> (s.263)	<i>cinnâh-ı</i> > <i>cenâh-ı</i> > (s.265)
<i>halâlde</i> > <i>hilâlde</i> (s.266)	<i>sûkkân-ı buldân-ı</i> > <i>sükkân-ı büldân-ı</i> (s.266)
<i>humyâze-keş-i</i> > <i>hamyâze-keş-i</i> (s.267)	<i>kenf-i</i> > <i>kenef-i</i> (s.268)
<i>rev-nihâde</i> > <i>rû-nihâde</i> (s.268)	<i>nâmûs</i> > <i>nâmûsin</i> (s.268)

<i>hümâyün</i> > <i>hümâyûn</i> (s.269)	<i>hasûn-ı</i> > <i>husûn-ı</i> (s.270)
<i>karînü'l-hilâl</i> > <i>karîn-i inhilâl</i> (s.273)	<i>bevvar</i> > <i>bevâr</i> (s.273)
<i>berûz</i> > <i>bürûz</i> (s.277)	<i>veche</i> > <i>vech-i</i> (s.277)
<i>efserde</i> > <i>efsürde</i> (s.285)	<i>selese-i</i> > <i>selâse-i</i> (s.287)
<i>rûz-ı</i> > <i>zûr-ı</i> (s.287)	<i>ittifâ'</i> > <i>iftâ'</i> (s.288)

Tablo 1. Herhangi Bir Tasnife Tabi Tutulamayan Yanlışlıklar Tablosu

5. Tamlama Yanlışlıkları

Çalışmada Farsça yapılı isim ve sıfat tamlamaları hususunda da çok fazla hatalı okuyuş bulunmaktadır. Tamlama olması gereken yerlerde tamlama yapılmamış ya da tam tersi, tamlama olmayan yerler tamlamamış gibi okunmuştur. Bunların yanı sıra yine Farsça vasf-ı terkibî ve atıf terkipleri ile ilgili de benzer hatalar yapılmıştır; bunlar da aşağıda yanlış-doğru biçiminde sıralanmıştır:

<i>sâha-yı sahrâ-pehnâ-yı evrâk</i> > <i>sâha-yı sahrâ-yı pehnâ-yı evrâk</i> (s.185)	<i>şemşîr-i cihân-gîr na't-i seyyidü'l-kevneyni</i> > <i>şemşîr-i cihân-gîr-i na't-i seyyidü'l-kevneyni</i> (s.186)
<i>mu'în şer'-i mübîn</i> > <i>mu'în-i şer'-i mübîn</i> (s.186)	<i>dâmen-i çîn-âlâyiş-i 'ucb u istikbâr</i> > <i>dâmen-çîn-i âlâyiş-i 'ucb u istikbâr</i> (s.187)
<i>âteş-endâz-ı hânumân ahâlî-i isyân</i> > <i>âteş-endâz-ı hânumân-ı ahâlî-i isyân</i> (s.187)	<i>seylâbe-rîz-i dûdmân şîrk ü tuğyân</i> > <i>seylâbe-rîz-i dûdmân-ı şîrk ü tuğyân</i> (s.187)
<i>Hudây şükûr</i> > <i>Hudâ-yı şükûr</i> (s.188)	<i>cevher-dâniş</i> > <i>cevher-i dâniş</i> (s.189)
<i>nesk-bahş-ı</i> > <i>nesak-bahş</i> (s.189)	<i>tahrîk-i hâmeyî gevher-feşân</i> > <i>tahrîk-i hâme-yî gevher-feşân</i> (s.190)
<i>derecetü'l-'özü makbûle</i> > <i>derecetü'l-'özü-i makbûle</i> (s.192)	<i>leked-i hürde-i pây-âzârı</i> > <i>leked-horde-i pây-ı âzârı</i> (s.193)
<i>nedîm-i pâk-nihâd şehenşeh-i 'âlem / çerâğ-ı hâs fûrûzân-ı sâye-i Mevlâ / gül-i küşâde-cebin nihâl-i devlet ü baht</i> > <i>nedîm-i pâk-nihâd-ı şehenşeh-i 'âlem / çerâğ-ı hâs-ı fûrûzân-ı sâye-i Mevlâ / gül-i küşâde-cebin-i nihâl-i devlet ü baht</i> (s.191)	<i>bülbül-i elvân-ı nagam gülşen-i hadîs u tefsîr</i> > <i>bülbül-i elvân-nagam-ı gülşen-i hadîs u tefsîr</i> (s.198)
<i>havâle-i çengâl-i ciger-şikâf kahr</i> > <i>havâle-i çengâl-i ciger-şikâf-ı kahr</i> (s.193)	<i>şâhid-i zafer-peyker-i müşgîn-i külâle-i tûğ-ı nusret-fürûğ</i> > <i>şâhid-i zafer-peyker-i müşgîn-külâle-i tûğ-ı nusret-fürûğ</i> (s.199)
<i>kâ'im-i makâm-ı sadâret-uzmâ</i> >	<i>zer-i tâb meserret-i nisâb</i> > <i>zer-i tâb-ı</i>

kâ'im-makâm-ı sadâret-i uzmâ (s.197)	meserret-nisâb (s.199)
ser-efrâz evc-i 'izâz > ser-efrâz-ı evc-i 'izâz (s.198)	ruhsat-ı bâb-ı ziyet ü ihtîşâm > ruhsat-yâb-ı ziyet ü ihtîşâm (s.200)
şükrâne-i kudûm-i zafer lüzûmı > şükrâne-i kudûm-i zafer-lüzûmı (s.199)	reh-güzâr nâzır > reh-güzâra nâzır (s.201)
hatt-ı hümâyûn-nüvâzişi makrûn > hatt-ı hümâyûn-ı nüvâziş-makrûn (s.200)	tahvîl-i burc ve tebdîl-i dereceye > tahvîl-i burc u tebdîl-i dereceye (s.201)
terkeş-i bend-i sîmîn > terkeş-bend-i sîmîn (s.200)	ifâza-yı hayât-ı şeref-i nüzûl > ifâza-yı hayât-ı şeref-nüzûl (s.202)
şâyeste-i devlet teşrîf > şâyeste-i devlet-i teşrîf (s.201)	kamer-i manzar-ı nazar > kamer-manzar-ı nazar (s.202)
guzât zafer-i simâtı > guzât-ı zafer-simâtı (s.202)	hümâ-yı zerrîn-bâl âşiyâne-i hâver > hümâ-yı zerrîn-bâl-i âşiyâne-i hâver (s.204)
sarsar-ı tûfân-hîz deryâ-yı gayret-i şehriyârî > sarsar-ı tûfân-hîz-i deryâ-yı gayret-i şehriyârî (s.202)	ân-ı sipâh-ı girân > ân sipâh-ı girân (s.205)
nakş-ı tahrîr misâlinde > nakş-ı tahrîr-misâlinde (s.204)	bend-i gerdûn-ı kîse-i sehâb > bend-i gerdûn-kîse-i sehâb (s.207)
pervâze-âgâz iylediği > pervâze âgâz iylediği (s.205)	merdân-ı düşmen-sitân ve heybet-fürûş > merdân-ı düşmen-sitân u heybet-fürûş (s.208)
girîbân-ı pîrâhen âfitâb-ı > girîbân-ı pîrâhen-i âfitâb (s.206)	gubâr-ı hurşîd-i cihân-ârâya > gubâr hurşîd-i cihân-ârâya (s.209)
'ukde-güşâ-yı kemer-ârâm > 'ukde-güşâ-yı kemer-i ârâm (s.207)	menzil-gîr celse-i istirâhat > menzil-gîr-i celse-i istirâhat (s.210)
sepîde-dem-i ferzend-i mâder-i subh > sepîde-dem ferzend-i mâder-i subh (s.208)	mareke-gâh-âşûba > mareke-gâh-ı âşûba (s.213)
pîster-güster ârâm > pîster-güster-i ârâm (s.209)	nihâde-i enbân temlîk > nihâde-i enbân-ı temlîk (s.214)
dergâh-ı celâlet-i dest-gâha > dergâh-ı celâlet-dest-gâha (s.211, 223)	hırâş-ı hâtır-ı vükelâ-yı 'âkıbet-endîş ve kâr-âzmâ > hırâş-ı hâtır-ı vükelâ-yı 'âkıbet-endîş ü kâr-âzmâ (s.216)
resânîde-i muvakkıf-ı haşmet-i	gevsâle-i gusfend ve gâvdan > gevsâle-i

<i>temkîn</i> > <i>resânide-i muvakkıf-ı haş-met-temkîn</i> (s.213)	<i>güsfend ü gâvdan</i> (s.219)
<i>mu'asker-i zafer-i mâye-şitâb</i> > <i>mu'asker-i zafer-mâyeye şitâb</i> (s.215)	<i>çâk hurde-i dest-i teshîr</i> > <i>çâk-hurde-i dest-i teshîr</i> (s.220)
<i>îsâl-i cân dûzah-âşiyân</i> > <i>îsâl-i cân-ı dûzah-âşiyân</i> (s.218)	<i>reh-i neverd-i beyâbân irtidâd</i> > <i>reh-neverd-i beyâbân-ı irtidâd</i> (s.222)
<i>kâ'im-i makâm-ı 'âlî-makâm</i> > <i>kâ'im-makâm-ı 'âlî-makâm</i> (s.219)	<i>rîşe-i pür-niyâz leşker-i İslâm ve gubâr-dâmen-i hıyâm</i> > <i>rîşe-i pür-niyâz-ı leşker-i İslâm ve gubâr-ı dâmen-i hıyâm</i> (s.223)
<i>pîrâmen-i dehân-ı küfr-i istinâsları</i> > <i>pîrâmen-i dehân-ı küfr-istinâsları</i> (s.221)	<i>hân-ı pehnâyı bî-dirîğ</i> > <i>h'ân-ı pehnâ-yı bî-dirîğ</i> (s.226)
<i>germ-i ihlât</i> > <i>germ-ihtilât</i> (s.222)	<i>nâm-dârân Tatar-ı neberd-azmâ</i> > <i>nâm-dârân-ı Tatar-ı neberd-azmâ</i> (s.228)
<i>halef-i dûdmân Cengiz Hân</i> > <i>halef-i dûdmân-ı Cengiz Hân</i> (s.226)	<i>tahrîk-i licâm mürâca'at</i> > <i>tahrîk-i licâm-ı mürâca'at</i> (s.229)
<i>hân-ı vâlâ-neseb ve sûtûde-haseb</i> > <i>vâlâ-neseb ü sûtûde-haseb</i> (s.227)	<i>tîşe-zen ve hârâ-ken-i Bektâşiyân-ı Fer-hâd-fen</i> > <i>tîşe-zen ü hârâ-ken-i Bektâşiyân-ı Ferhâd-fen</i> (s.230)
<i>bir rahş-ı sarsar-şitâb ve kûh-ı temkîn</i> > <i>bir rahş-ı sarsar-şitâb u kûh-temkîn</i> (s.228)	<i>dûşîze-i sa'bû'l-menâl ve bed'î'ül-cemâl</i> > <i>dûşîze-i sa'bû'l-menâl ü bed'î'ül-cemâl</i> (s.232)
<i>kal'a-yı düşvâr-gîr ve saht-ı bünyâd</i> > <i>kal'a-yı düşvâr-gîr ü saht-bünyâd</i> (s.230)	<i>mukâbil kal'ada</i> > <i>mukâbil-i kal'ada</i> (s.233)
<i>bir kabza hâk-rîzân olmak</i> > <i>bir kabza hâk rîzân olmak</i> (S.231)	<i>tabîb-i ecel-i bî-mâr-hâne-i ceng ü cidâlde</i> > <i>tabîb-i ecel bî-mâr-hâne-i ceng ü cidâlde</i> (s.238)
<i>hem-seng terâzû-yı irtifâ</i> > <i>hem-seng-i terâzû-yı irtifâ</i> (s.233)	<i>dest-keş-i mu'âmele-i bâzâr-ı kâr-ı zâr olup ordû-yı zafer-i makrûnda</i> > <i>dest-keş-i mu'âmele-i bâzâr-ı kâr-zâr olup ordû-yı zafer-makrûnda</i> (s.241)
<i>sadâ-ver zuhûr</i> > <i>sadâ-ver-i zuhûr</i> (s.234)	<i>rûyîn-i beden-i hisâr-efken</i> > <i>rûyîn-beden-i hisâr-efken</i> (s.243)
<i>pes perde-i dîvârdan</i> > <i>pes-i perde-i dîvârdan</i> (s.240)	<i>şehriyâr-ı 'atâ-yı dost u çâker-perver</i> > <i>şehriyâr-ı 'atâ-dest ü çâker-perver</i> (s.244)
<i>mefâtîh-i kal'a-i nihâde-i tabakçe</i>	<i>nakb-ı zamân-ı hûş-fenn</i> > <i>nakb-zenân-ı</i>

<i>teslîm</i> > <i>mefâtih-i kal'a nihâde-i ta-bakçe-i teslîm</i> (s.242)	<i>mûş-fenn</i> (s.245)
<i>dâne-i tûfeng-i ser-i küffâra</i> > <i>dâne-i tûfeng ser-i küffâra</i> (s.244)	<i>derûn-ı şîrk-i meşhûnları</i> > <i>derûn-ı şîrk-meşhûnları</i> (s.246)
<i>i'mâl-i lağım-hâr eşkâf</i> > <i>i'mâl-i la-ğım-ı hârâ-şîkâf</i> (s.245)	<i>guzât-ı çîre-dest-i düşmen-şikest</i> > <i>guzât-ı çîre-dest ü düşmen-şikest</i> (s.246)
<i>nakb-ı zenânun</i> > <i>nakb-zenânun</i> (s.246)	<i>livâ-yı nusret ihtivâ-yı zîver-i dûş-ı gayret idüp</i> > <i>livâ-yı nusret-ihtivâyı zîver-i dûş-ı gayret idüp</i> (s.247)
<i>harf-ârâm u karâr</i> > <i>harf-i ârâm u karâr</i> (s.246)	<i>dil-i âhenîn-i müşrikîn</i> > <i>dil-i âhenîn-i müşrikîni</i> (s.248)
<i>nidâ-yı dellâl-ı bey'-gân-ı fenâ olan top ve tûfeng</i> > <i>nidâ-yı dellâl-ı bey'-gâh-ı fenâ olan top u tûfeng</i> (s.247)	<i>nûsha-i ceng ve perhâş</i> > <i>nûsha-i ceng ü perhâş</i> (s.249)
<i>ma'reke-i kıyâmet-nümâyı vegâ-yı germ ve</i> > <i>ma'reke-i kıyâmet-nümâ-yı vegâyı germ ve</i> (s.248)	<i>tefrika-yı bahş-ı mecâmî'-i heft-itbâk</i> > <i>tefrika-bahş-ı mecâmî'-i heft-etbâk</i> (s.251)
<i>ta'lîk-i benân-şikest-i resân</i> > <i>ta'lîk-i benân-ı şikest-resân</i> (s.249)	<i>bezl-i gencîne-i ikdâm ve ihtimâm</i> > <i>bezl-i gencîne-i ikdâm u ihtimâm</i> (s.252)
<i>sûret-i ihtiyâc-ı müşâhede olinma-ğın...nakb-ı zenân-ı çâh</i> > <i>sûret-i ihtiyâc müşâhede olinmağın...nakb-zenân-ı çâh</i> (s.250)	<i>livâ-yı zer-i şukka-i âfitâb</i> > <i>livâ-yı zer-şukka-i âfitâb</i> (s.253)
<i>merdân-ı şîr-dil-i semt-i rücû'a</i> > <i>merdân-ı şîr-dil semt-i rücû'a</i> (s.252)	<i>sultân-ı pîrûze-i serîr-i kişver-i hâver</i> > <i>sultân-ı pîrûze-serîr-i kişver-i hâver</i> (s.254)
<i>derîçe-i subh-i sâdik-ı dendâne-i kilîd-i şu'â-i hûşîd</i> > <i>derîçe-i subh-i sâdik dendâne-i kilîd-i şu'â-i hûşîd</i> (s.253)	<i>küffâr-ı hıyre-çeşm-i perâkende-i şu'ûrı</i> > <i>küffâr-ı hıyre-çeşm-i perâkende-şu'ûrı</i> (s.261)
<i>küffâr-ı perîşân-ı rûzgârun</i> > <i>küffâr-ı perîşân-rûzgârun</i> (s.254)	<i>kadem-i zafer-i tev'emleri</i> > <i>kadem-i zafer- tev'emleri</i> (s.263)
<i>sahn-ı kal'a-yı peymûde-i endâzeyi ikdâm</i> > <i>sahn-ı kal'ayı peymûde-i endâze-i ikdâm</i> (s.255)	<i>sahîfe-i ferş-i küfr-agîn</i> > <i>sahîfe-i ferş-i küfr-agîni</i> (s.264)
<i>rûz-ı cum'a-i cem'iyet karîn</i> > <i>rûz-ı cum'a-i cem'iyet-karîn</i> (s.263)	<i>pây-endâz-ı hâmeyi 'anber-per huceste-eser</i> > <i>pây-endâz-ı hâme-yi 'anber-per-i huceste-eser</i> (s.264)

Şeyh Mehmed Vâni > Şeyh Mehmed-i Vâni (s.263)	<i>muhasal-ı umûr-ı feth u teshîr</i> > muhasal umûr-ı feth u teshîr (s.266)
<i>nâmîkû'l-hurûf perâkende-edânun</i> > nâmîkû'l-hurûf-ı perâkende-edânun (s.264)	<i>ferîde-i zemîn ilticâ vü iftikâr</i> > ferîde-i zemîn-i ilticâ vü iftikâr (s.267)
<i>manzûr-ı nazar-ı sayrefî-i şehriyâr sühendân-ı dakîka-şinâs</i> > manzûr-ı nazar-ı sayrefî-i şehriyâr-ı sühendân-ı dakîka-şinâs (s.265)	<i>kânûn-ı mekremet-i makrûn-ı Osmânî</i> > kânûn-ı mekremet- makrûn-ı Osmânî (s.268)
<i>mücerred-i kal'a-i Kamanîçe</i> > mücerred kal'a-i Kamanîçe (s.267)	<i>zahîre-keşân-ı 'alef-i çinân</i> > zahîre-keşân-ı 'alef-çinân (s.270)
<i>hâk-i dergâh-ı felek-i dest-gâha</i> > hâk-i der-gâh-ı felek-dest-gâha (s.268)	<i>levha-i âmâllerî</i> > levha-i âmâllerin (s.271)
<i>şîşe-i nâmûs</i> > şîşe-i nâmûsın (s.268)	<i>dergâh-ı zafer-i dest-gâha</i> > dergâh-ı zafer-dest-gâha (s.273)
<i>dâver-i günâh-bahş ve 'özl-pezîr</i> > dâver-i günâh-bahş u 'özl-pezîr (s.271)	<i>dâver-i düşmen şiken kal'a-şikâr...hâne-i berendâz-ı 'adû-yı bed-kâr</i> > dâver-i düşmen şiken ü kal'a-şikâr...hâne-ber-endâz-ı 'adû-yı bed-kâr (s.273)
<i>mû-be-mû-yı vücûd şevke-tırâz ... tazallüm-i kâr kefen-i hûn-çegân-ı</i> > mû-be-mû-yı vücûd-ı şevke-tırâz ... tazallüm-kâr kefen-i hûn-çekân (s.273)	<i>vezîr-i sûtûde tedbîr ve isâbet-pezîr</i> > vezîr-i sûtûde tedbîr ü isâbet-pezîr (s.75)
<i>düşmen-şiken kîne güzâr</i> > düşmen-şiken ü kîne-güzâr (s.274)	<i>hançer-i mücevher-beste kemer-i i'tibârî</i> > hançer-i mücevher beste-i kemer-i i'tibârî (s.276)
<i>binâ-yı mu'allâyı sulh-ı cedîd</i> > binâ-yı mu'allâ-yı sulh-ı cedîd (s.276)	<i>nişâne-i vechê mürâca'at</i> > nişâne-i vech-i mürâca'at (s.277): <i>ber-devr-i</i> > ber-devr (s.277)
<i>levâzım-ı 'akd-i 'uhûd ve kat'-ı hudûd karîn-encâm</i> > levâzım-ı 'akd-i 'uhûd u kat'-ı hudûd karîn-i encâm (s.277)	<i>âftâb-ı zemîn-i mâh âsmân</i> > âftâb-ı zemîn ü mâh-ı âsmân (s.283)
<i>tu zinde-i mân</i> > tu zinde mân (s.281)	<i>gâv ve gûsfend</i> > gâv u gûsfend (s.284)
<i>hâne-i pîş-gâhında</i> > hâne pîş-gâhında (s.284)	<i>kâfir-i nuhûset-i pür-seng-i nâ'ire-i gurûrın</i> > kâfir-i nahvet-perestün nâ'ire-i gurûrın (s.288)

<i>mücerred-î dest-âvîz-î dostâne > mücerred dest-âvîz-î dostâne (s.287)</i>	<i>mutlak-ı cenâb-ı saltanat-me'âblarınun > mutlak cenâb-ı saltanat-me'âblarınun (s.288)</i>
---	---

Tablo 2. Tamlama Yanlılıkları

6. Bazı Arapça Tamlama Kaidelerine Uymamaktan Kaynaklanan Yanlılıklar

Malum olduğu üzere Arapça terkiplerde muzâfın sonu zamme, muzâfun ileyhin sonu da eğer üçüncü bir kelime varsa kesre ile harekelenir; ancak kimi durumlarda bu hareketler değişmektedir. Mesela muzâftan önce “bi, li, ‘an” vs. harf-i cerler gelirse muzâfın sonu kesre ile harekelenir. Çalışmada bu bu kaideye riayet edilmediği görülmektedir:

bi-hamdillâhu ta'âlâ > bi-hamdillâhi ta'âlâ (s.242).

Ayrıca “bi” harf-i ceri Farsçadaki yönelme anlamı veren “be” ön eki ile karıştırılmış ve yukarıdaki kaideye yine uyulmamıştır:

be-hasbe'l-makdûr > bi-hasebî'l-makdûr (s.192).

be-tarîkû'l-ihisâr > bi-tarîkî'l-ihisâr (s.271).

Muzafın harekesini değiştiren bir başka durum da “taht, fevk, beyn, hasb” vb. kelimelerin muzâf olmasıdır ki bu durumda muzafın sonu fethali okunur; ancak çalışmada böyle bir durum olmadığı hâlde muzafın sonu fet-hali okunmuştur, bu da yanlıştır:

mâre'z-zikr > mârru'z-zikr (s.229).

Aşağıdaki tamlamada muzafun ileyhin sonu, kendisinden sonra başka kelime geldiği hâlde kesre ile değil zamme ile harekelenmiştir:

fesübhânallâhü'l-kâdir > fe-sübhânallâhî'l-kâdir (s.264).

Arapça bir dua cümlesi de baştan sona hatalı okunmuştur:

“nûru'llâha merâkîd-ı hemm > nevvera'llâhu merâkîdehüm” (s.287).

Bu örnekte çekimli bir fiil olan “nevvere” kelimesi ile “Allâh” lafzı sanki bir terkipmiş gibi okunmuş; “merâkîd” kelimesi de Arapçada çokluk 3. şahıs zamiri “onlar” anlamındaki “hüm” kelimesiyle Farsça bir terkip hâline getirilmiştir. Nihayetinde Nâbî, “Allah onların merkadlerini nurlandırın.” diye dua etmek istemiştir.

7. Farsça Manzumelerle İlgili Yanlılıklar

*“Ey zi haber ü müberrâ zi mekân
Hâlî zi tûyî derûn u bîrûn-ı cihân” (s.185).*

Birinci mısradaki, Tanrı'nın haberdan müberra (temizlenmiş) olması pek makul görünmediği için “haber” yerine mekânın yakın anlamlısı olan “mevki, saha” anlamındaki “hayyiz”in kullanılması daha uygundur; hâl böyle olunca söz simetrisi açısından bakıldığında “müberra”nın yakın anlamlısı “münezzeh”in de mısradaki yer alması gerekmektedir, zira aynı eser üzerine daha önce yapılan yüksek lisans tez çalışmasında (Yüksel, 1997: 55) mısra,

ای زحیر منزه و مبرر انجان

şekliyle yer almaktadır ki burada da açıkça “hayyiz” ve “müberra” kelimeleri görülmektedir. İkinci mısranın başındaki kelimenin de “boş” anlamındaki “hâlî” değil, zıt anlamlısı olan “mâlî” olması gerekir. Zira beytin dipnottaki Türkçe çevirisinde “Cihanın içi ve dışı seninledir.” denmektedir ki bu da “mâlî” kelimesini zorunlu kılmaktadır.

“Çü fermân be-fermân-pezîrân resîd
Hurûş-ı revâ-rû be keyvân-resîd” (s.197).

İkinci mısradaki geçen “keyvân” kelimesi dipnottaki Türkçe çeviride “key” kelimesinin çoğulu olan ve “şahlar” anlamındaki “keyân” gibi görülmüş ve öyle çevrilmiştir. Doğrusu “keyvân” (Zuhâl gezegeni) olmalı ve çeviri de ona göre düzeltilmelidir.

“Gurîzed râ saff mâhir ki merd gavgâ nist” (s.252) mısrasının okunuşu ve dolayısıyla çevirisi de yanlış verilmiştir. Mısra “Gurîzed ez saf-ı mâ her ki merd-i gavgâ nist” çevirisi de “Her kim ki bizim safımızdan uzaklaşırsa o, savaş eri değildir.” şeklinde olmalıdır.

“Menzil-i ter-dâmenân ne-bûd harîm-i kûy-ı dost” (s.256) mısrası da dipnotta “Dostun kûyu eteklerine suların döküldüğü bir menzil değildi.” şeklinde Türkçeye aktarılmış ki Nâbî aslında diyor ki “Dostun kûyu iffetsiz ve namussuzların bulunduğu bir menzil değildi.”

Hâfız-ı Şîrâzî'nin, 258. sayfadaki beytinde “bikzerî” okunan kelimenin “bigzerî”; “reh-küşte” yazılan kelimenin “reh küşte” şeklinde yazılması gerekmektedir.

“Be-dil-i u be-dâmen hâr-ı hasret zîn çemen refem” (s.262) mısrasında altı çizili tamlama bu hâliyle “onun gönlüne” anlamındadır; ancak bu hâliyle “Çemenden hasret dikenini ile yaralanmış bir şekilde gidiyorum.” şeklinde verilen Türkçesiyle uyuşmamaktadır. Uyuşması için dipnotta nüsha farkı olarak verilen şekli kullanılmalı ve “be-dil dâğ u” denmelidir.

Türkçe çevirisi verilmeyen “Her ‘ayb ki sultân bî-pesended hünerest” (s.266) mısrasının bir anlam ifade edebilmesi için öncelikle “Her ‘ayb ki

sultân be-pesended hünerest” haline getirilmesi, daha sonra da “sultanın beğendiği her kusur hünerdir.” diye Türkçeye aktarılması gerekmektedir.

“Çe-dânem cânib-i gûyet du sad menzil yekî sâzed
Ki çün *bîrûn-ı revem* der her kadem sad çâkenem menzil” (s.282)

beytinde altı çizili ibarenin tamlama olmadığı aşikârdır, altı çizili kısım, “*bîrûn revem*” şeklinde okunmalı ve beytin Türkçe çevirisi de verilmelidir.

“*Cez tebâ’iyyet âsumânî nîst*” (s.288) mısrasında altı çizili kelime “cüz” okunmalı ve mısranın Türkçe çevirisi de verilmelidir.

“*Bî-nâm-ı Hudâ suhende te’sîr olmaz
Bî-rehber-i hamdsuz cihân-gîr olmaz*” (s.185).

Her ne kadar *Nâbî Dîvânı*’nda (Bilkan, 1997: II/1198) da bu hâliyle yer almış olsa da *Fetih-nâme*’nin en başında yer alan yukarıdaki mısralardan ikincisinin farklı okunması gerekmektedir. 1. mısradaki Allah’ın adı olmadan sözün etkili olamayacağı söylenmekte, anlatımın akışından 2. mısradaki buna paralel bir söyleyişin gerekliliği kendini hissettirmektedir. Her iki mısradaki bir şey olmadan başka bir şeyin gerçekleşmeyeceği dile getirilmektedir. Ancak yukarıdaki “*bî-rehber-i hamdsuz*” terkihi sorunlu görünmektedir, zira Farsça olumsuzluk bildiren “*bî*” ön eki alan bir tamlamanın sonuna Türkçe olumsuzluk bildiren “/ +slz/” ekinin getirilmesi, bunun da *Nâbî* gibi bir söz ustası tarafından yapılması mümkün değildir. “Olumsuzun olumsuzu olumsuzdur.” kuralı gereğince mısradaki “*hamd rehberiyle cihan ele geçirilemez*” gibi tuhaf bir mana çıkmaktadır. Hâlbuki bu mısra “*Bî-rehber-i hamd söz cihân-gîr olmaz*” şeklinde okunsa, 1. mısradaki “Allah adı olmadan söz tesirli olmaz” dendiği gibi 2. mısradaki da “Allah’ı övmenin rehberliği olmadan başlayan söz de cihani ele geçiremez, cihana yayılamaz” anlamı çıkacaktır. Mısralardaki mütenazır yapıyı da şöylece göstermek mümkündür:

*Bî-nâm-ı Hudâ / suhende/ te’sîr olmaz
Bî-rehber-i hamd /söz / cihân-gîr olmaz*

Özellikle altı çizili bölümünden sıhatli bir mana çıkarılamayan “*Derûn-ı şehrd ebnîye-i garîbe vü savâmî-i ‘acîbe ve büyût-ı rafî’a vü kusûr-ı manî’a ve tarîk-i bedî’a vü meyâdîn-i vasî’a ve resm-i emâkin ü tarh-ı mesâkini tahrîr-i hâme-i ferâh-ı havsalayı teng ve dehândan bîrûn idi.*” (s.232-233) cümlesindeki altı çizilmiş bölümün, adı geçen yüksek lisans tezinin (Yüksel, 1997: 72) de yardımıyla aşağıdaki şekilde okunması manayı netleştirecektir: “*Derûn-ı şehrd ebnîye-i garîbe vü savâmî-i ‘acîbe ve büyût-ı rafî’a vü kusûr-ı manî’a ve tarîk-i bedî’a vü meyâdîn-i vasî’a ve*

resm-i emâkin ü tarh-ı mesâkini tahrîr hâme-i ferâh-havsaladan efvân ve takrîr zebân-ı teng-dehândan bîrûn idi.”

Araştırmacı, çalışmasının tahlil bölümünde bu tür mensur metinlerin çözümlenmesine ilişkin ufuk açıcı bir usul denemesi yapmış, süslü nesrin uzun cümlelerini yan cümleler, fasıla ve fıkralara ayırarak metnin mütenazir yapısını belirlemeye çalışmıştır. Ayrıca metnin ses yapısını göstermek için mütenazir cümlelerin ünsüzlerini ünlülerden soyutlayarak anlatma yoluna gitmiştir; ancak metnin ahengini sağlayan seciler hususunda sadece “secilidir” demiş, secinin türünü (mutarraf, mütevazi, mütevazin, murassa) belirtmemiştir. Hâlbuki Osmanlı nesrinin önemli bir örneği üzerinde yapılan bir çalışmada, bu geleneğin terimlerinin kullanılması yerinde olurdu. Yukarıda uzun uzun üzerinde durulan yanlış okumalar sebebiyle tahlil bölümünde ortaya çıkan yanlış anlamlandırmalar da bu bölümün güvenilirliğini ve değerini azaltmıştır.

Yazının girişinde söz edildiği üzere kimi klasik Türk edebiyatı metinleri değişik zamanlarda, değişik kişiler tarafından neşredilmiştir. Birbirinden habersiz olarak eş zamanlı yapılan çalışmalardan sarfınazar edilirse, farklı zamanlarda farklı bilim insanlarınınca yapılan neşir çalışmalarında sonra yapılanın öncekini aşması ve onun hatalarını gidermesi, noksanlarını tamamlaması beklenir; hele hele önceki yüksek lisans, sonraki doktora sonrası bir kitap çalışması ise, sonrakinin musahhah ve mükemmel olması bir beklentiden öte bir zarûret hâlini alır. Ancak bu yazıya konu olan neşirde, kendisinden önce yapılmış bir yüksek lisans çalışmasındaki kimi okuma hataları tekrar edilmiş, hatta tezde doğru okunduğu görülen kimi kelimeler bu çalışmada yanlış okunmuştur. Yazının sınırları izin verseydi, uzun bir mesai harcanarak bir mukayese çalışması yapılabilirdi; fakat sadece hatalı okunmuş eş yazımlı kelimeler açısından yapılan kısmî mukayeselerde, maalesef aynı hataların yapıldığı görülmüştür.

Sonuç

Araştırmacının, Nurullah Ataç'ın “Okumak ak kâğıt üzerindeki kara lekeleri ayırt etmek değildir.” sözünü okşayan, “Fethi, fethin ihtişamına yakışır bir dille tahkiye eden Nâbî'yi anlama güçlüğü elbette ki alfabeden ya da sözlük bilgisinden değil, Nâbî'nin metnini onun kastettiği anlamlarla yakalama endişesinden kaynaklanıyordu.” (s.VIII) sözlerini çalışmanın başında okumak, okuyana biraz sonra okuma hatası olmayan, ama belki anlamlandırılırken kastedileni yakalayamama kaygısı taşıyan bir çalışmayla karşılaşacağı hissini yaşatmakta, yani kelimeleri hatasız okuma güvencesi ver-

mektedir. Ancak çalışmada tespit edilebilen ve yazı boyunca sıralanan okuma hataları bu hissi ve güvenceyi ortadan kaldırmaktadır. Umulur ki bu yazı, nazmıyla olduğu kadar nesriyle de bir söz ustası olduğunu kanıtlamış olan Nâbî'nin, *Fetih-nâme-i Kamanîçe* adlı eserinin, onun şanına yaraşacak bir şekilde, tespit edilip burada gösterilen ve tespit edilemeyen başka hatalardan arındırılarak yeniden yayımlanmasına vesile olur.

Kaynakça

- Bilkan, Ali Fuat (1997). *Nâbî Dîvânı, C.I-II*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Kaplan, Mahmut (2008). *Hayriyye-i Nâbî*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Woodhead, Christine (2006). "Estetik Nesir". *Türk Edebiyatı Tarihi C.2*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 317-326.
- URL-1: <http://www.lugatim.com/s/din> (Erişim: 10.01.2022).
- URL-2: <http://www.kamus.yek.gov.tr/> (Erişim: 10.01.2022).
- Yalçinkaya, Şerife (2012). *Nâbî'nin Nâsırlığı ve Kamanîçe Fetih-nâmesi (Tenkitli Metin-İnceleme)*. İzmir: Kanyılmaz Matbaası.
- Yüksel, Hüseyin (1997). *Gazavât-nâmeler ve Nâbî'nin Fetih-nâme-i Kamanîçe Adlı Eserinin Metni*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

"COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

BİR EDEBİYAT DURAĞI KÜÇÜKÇEKMECE

A Literature Stop Küçükçekmece

Doğukan Ali PAKER*

ÖZ

İstanbul şehri geçmişten bu yana sanatçılara esin kaynağı olan bir şehir olmuştur. Gülsüm Cengiz tarafından hazırlanan *Bir Edebiyat Durağı Küçükçekmece* adlı araştırma-inceleme kitabı da İstanbul'un ilçesi Küçükçekmece'yi esin kaynağı almakta ve burada yaşamış sanatçıları incelemektedir. On üç bölümden oluşan kitapta modern Türk edebiyatı sahasındaki sanatçılar ele alınır. Kitapta işlenen sanatçılar Mehmet Âkif Ersoy, Yusuf Ahıskalı, Hasan İzzettin Dinamo, Afşar Timuçin, Çetin Altan, Yaşar Kemal, Mustafa Eremektar, İlhami Bekir (Tez), Orhan Kemal, Enver Gökçe, Eray Canberk ve Ömer Açık gibi yazarlardan ve şairlerden oluşur. Bu yazarların Küçükçekmece ilçesiyle kurdukları bağlar anlatılır ve eserlerine yansıyan Küçükçekmece'ye ait doğal ve beşerî unsurlar gösterilir. Bu çalışmada sadece mekân odaklanılmamıştır. İlgili bölümlerde yazarların edebî kişiliklerine ve biyografik özelliklerine de yer verilmiştir. Kitapta yazar biyografisi hakkında yeni bilgiler ve yazarlara ait ilk defa görülecek fotoğraflar bulunur. Yazarların biyografisi anlatılırken yazarın ailesinin ve dostlarının anılarıyla desteklenir. Bu kitap Küçükçekmece veya civarında yaşamış şahsiyetleri ele alması ve onların eserlerine yansıyan Küçükçekmece'yi işlemesi bakımından özgün bir çalışmadır. Yerel belediyelerin bu tarz çalışmalarını desteklemeleri, Türk edebiyatı tarihine önemli bir hizmet işlevi taşımaktadır.

Anahtar Sözcükler: mekân, biyografi, modern Türk edebiyatı, Gülsüm Cengiz, Küçükçekmece.

ABSTRACT

The city of Istanbul has been an inspiration to artists since the past. *A Literature Stop Küçükçekmece* research-review book by Gülsüm Cengiz also examines the artists who inspired and lived here. The thirteen-part book covers artists in the field of modern Turkish literature. The artists covered in the book are Mehmet Âkif Ersoy, Yusuf Ahıskalı, Hasan İzzettin Dinamo, Afşar Timuçin, Çetin Altan, Yaşar Kemal, Mustafa Eremektar, İlhami Bekir (Tez), Orhan Kemal, Enver Gökçe, Eray Canberk and Ömer Açık. The ties of these authors with the district of Küçükçekmece are explained

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-posta: dogukanpaker@gmail.com. ORCID: 0000-0001-7517-0248.

and the natural and human elements of Küçükçekmece reflected in their works are shown. This work is not just a place oriented work. Related sections also include the literary personalities and biographical characteristics of the authors. In the book, there are new information about the author biography and the photos to be seen for the first time of the authors. The biography of the authors is supported by the memories of the author's family and friends. This book is an original work in terms of writing about the personalities who lived in or around Küçükçekmece and processing the Küçükçekmece reflected in their works. The support of local municipalities for such works serves an important service to the history of Turkish literature.

Keywords: place, biography, Modern Turkish Literature, Gülsüm Cengiz, Küçükçekmece.

Cengiz, Gülsüm (2021). *Bir Edebiyat Durağı Küçükçekmece*. İstanbul: Küçükçekmece Belediyesi Kültür Yayınları, 399 sayfa.

İstanbul'un çeşitli doğal ve beşerî güzellikleri gerek klasik Türk edebiyatını gerek modern Türk edebiyatını daima besleyici bir işlev üstlenmiştir. İstanbul'u, modern Türk edebiyatı üzerinden okumak istenilirse Boğaziçi'ni Abdülhak Şinasi Hisar'dan, adalarını Sait Faik'ten, huzurunu Ahmet Hamdi Tanpınar'dan, azizliğini de Yahya Kemal'den okumak mümkündür. Elbette İstanbul'u ele alan yazarlar bunlarla sınır değildir. Pek çok yazar çeşitli açılardan İstanbul'u eserlerinde işlemişlerdir.

Gülsüm Cengiz tarafından hazırlanan *Bir Edebiyat Durağı Küçükçekmece* adlı araştırma-inceleme kitabı da İstanbul'un ilçesi Küçükçekmece'de ömür geçiren şahsiyetleri ve onların eserlerine yansıyan Küçükçekmece'yi incelemektedir. On üç bölümden oluşan kitapta sırasıyla Mehmet Âkif Ersoy, Yusuf Ahıskalı, Hasan İzzettin Dinamo, Afşar Timuçin, Çetin Altan, Yaşar Kemal, Mustafa Eremektar (takma adıyla Mıstık), İlhami Bekir (Tez), Orhan Kemal, Enver Gökçe, Eray Canberk ve Ömer Açıık gibi şairler ve yazarlar ele alınmıştır.

Kitabın birinci bölümü "Bir Uzun Yol Yürüyüşçüsü Mehmet Âkif Ersoy" başlığını taşır. Bu bölümde İstiklal Şairi Mehmet Âkif'in, Küçükçekmece'nin Halkalı semtiyle olan ilişkisi, aldığı eğitim üzerinden biyografik olarak işlenir. Mehmet Âkif, Küçükçekmece Gölü civarında, Halkalı'da bulunan Halkalı Ziraat ve Baytar Mekteb-i Âlisi'nde yatılı olarak eğitim görmüştür. Bu okuldan baytar olarak mezun olan Âkif, daha sonra buraya Kitabeb-i Resmîye derslerini vermek üzere öğretmen olarak atanır. Bölümde Mehmet Âkif'in "Hasta" adlı şiiri üzerinden onun Halkalı semtini edebiyata yansıması gösterilir. "Hasta" şiirinin başında, bu olayın Halkalı Ziraat Mektebi'nde geçtiği vur-

gulanır. Şiirin konusu bu okulda okuyan gencin, okurken verem hastalığına yakalanması ve hastalığın bulaş riskine karşın gencin okuldan uzaklaştırılmasıdır. Mehmet Âkif'in, şiire konu olan bu olayı öğrencilik yıllarında mı öğretmenlik yıllarında mı yaşadığına dair bir belirti bulunmamıştır ama Âkif'in şiirdeki veremli gençle kendini benzeştirdiği belirtilir. Bölüm başlığında Mehmet Âkif "Bir Uzun Yol Yürüyüşçüsü" olarak nitelendirilir. Bunun sebebi Âkif'in öğrencilik yıllarında, Halkalı'dan Fatih'e ailesini ziyaret etmek için uzun mesafeyi yayan gidip gelmesinden kaynaklanır. Yazıda Mehmet Âkif'in, okulda kurduğu dostluk ilişkilerinden de bahsedilir. Âkif'in, okuldan arkadaşı İslimyeli Hasan Tahsin Bey'le olan dostluğu ve onun Tahsin Bey'e verdiği bir söze nasıl sadık kaldığı anlatılır. Ayrıca onun Halkalı'ya ikinci gelişinde bir aile babası olarak geldiğine ve etrafını bu duyarlılıkla incelediğine dikkat çekilir. Genel itibarıyla birinci bölümde, Halkalı Ziraat ve Baytar Mekteb-i Âlisi ekseninde Mehmet Âkif'in, Halkalı semtiyle eğitim, edebiyat, iş yaşamı, aile ve dostluk ilişkisi üzerinden kurduğu bağlar aktarılmıştır.

"Menekşe Yamaçlarında Bir Edebiyat Sofrası Yusuf Ahıskalı" başlığını taşıyan ikinci bölümde şair-yazar Yusuf Ahıskalı'nın, Menekşe semtiyle kurduğu ilişki ele alınır. Yusuf Ahıskalı, dört ay hapis yattıktan sonra dört duvar arasında düşlediği gökyüzünü, denizi, kırları; kısaca aradığı doğayı ve özgürlüğü Menekşe'de bulmuştur. Burada önceleri bir subay tarafından yaptırılan gecekondu, Ahıskalı'nın subaya İngilizce dersi vermesi karşılığında kendisine verilir. Böylece Ahıskalı, hapiste kurduğu hayaline kavuşmuş olur. Yusuf Ahıskalı'nın başka gerçekleştirmeyi istediği bir hayali daha vardır: Yüzme. Spor yapmayı çok seven Ahıskalı, hapisteyken yüzmeyi çok özlemiştir. Menekşe semtine taşınınca da Menekşe Koyu'nda yaz kış fark etmeksizin bu tutkusunu gerçekleştirmiştir. Yüzmenin yanında yürümeyi de seven Ahıskalı, sabahları Küçükçekmece Gölü'nün etrafında yürürmüş ve göle konan kuşları keyifle seyredermiş. Ondaki bu doğa özlemi ve doğayla iç içe olma isteği, kendisini Yunan mitolojisindeki Pan ile özdeşirmesinden ileri gelmektedir. Doğayla iç içe yaşarken Yusuf Ahıskalı'nın Menekşe'deki evi bir "edebiyat sofrası" işlevi de görmüştür. Zamanın ileri gelenleri, şairleri, yazarları, ressamı vb. sanatçılar ona konuk olurlarmış. Başta Hasan İzzettin Dinamo olmak üzere Yaşar Kemal, Rifat Ilgaz, Orhan Kemal, Kemal Bayram Çukurkavalı, İsmet Pamir gibi arkadaşları sık sık Menekşe'deki evini ziyarete gelirmiş. Yusuf Ahıskalı, Menekşe İstasyonu karşısında bulunan evini bir "edebiyat sofrası" yapmanın dışında barınma sorunu yaşayan yazarlara ve şairlere evinde kiralık odalar vermiştir. Onun kiracısı olanlardan biri de 40 Kuşacağı şairlerinden Enver Gökçe'dir. Bu bölümde Yusuf Ahıskalı'nın edebî serüve-

ninden, kızı Esi'yle olan yaşantısından ve yazar Hasan İzzettin Dinamo ile kurduğu gecekondu komşuluğundan da bahsedilir.

Üçüncü bölüm olan “Trabzon’dan Menekşe’ye Umudun Peşinde Hasan İzzettin Dinamo” bölümünde, Hasan İzzettin Dinamo’nun Menekşe’ye gelişine değinilir. 1949’da sürgün sayılan askerlikten döndükten sonra Dinamo, işsiz güçsüz kalmıştır. Öğretmenlik hakkını kaybetmiş, yasaklı olduğu için de kitaplarını yayımlatamamıştır. Ailesinin geçimini sağlamakta zorlanan Dinamo’ya, dostu Yusuf Ahıskalı yardım etmiştir. Onlara Menekşe’de ev bulan, onların Menekşe’ye yerleşmelerine vesile olan çocukluk arkadaşı Yusuf Ahıskalı olmuştur. Hasan İzzettin Dinamo, Menekşe’deki gecekonduya yerleşme sürecini ve gecekonduya yaşadıklarını *Musa’nın Gecekondu* adlı romanında işlemiştir. Bu roman, biyografik nitelik taşımanın yanı sıra romandaki Hüsrev karakteri de Yusuf Ahıskalı’yı temsil etmektedir. Onun *Gecekondumdan Şiirler* adını taşıyan bir şiir kitabı daha vardır. Romanı gibi bu şiir kitabında da gecekondu yaşamından izler bulunur. Üçüncü bölümde, Dinamo’nun şiir ve romanlarının taşıdığı biyografik niteliklerden faydalanıp çeşitli alıntılarla bölüm zenginleştirilmiştir. Hasan İzzettin Dinamo ve eşinin yerleştikleri bu gecekondu duvarları çadır bezindedir. Gecekondu mutfağı ve tuvaleti yoktur. Tek odası olan gecekondu elektrik, su ve ısınmadan da yoksundur yalnız her şeye rağmen Dinamo çifti başlarını sokacak bir çatı buldukları için mutlulardır. Hasan İzzettin Dinamo, Menekşe’deki gecekondu edebiyatla ilgili çalışmalarını sürdürmeye çalışır. Her ne kadar bu duruma içersense de başkaları adına kitap çevirmenliği yapar. Bir yandan şairliğini bir yandan romancılığını devam ettirir. Kurtuluş Savaşı’nı konu alan sekiz ciltlik *Kutsal İsyan* adlı romanını, Menekşe’deki gecekonduya yazmaya başlar. Dinamo, daha sonraları Menekşe’den Ataköy’e taşınıp yaşamını orada sürdürür. Özetle üçüncü bölümde, Hasan İzzettin Dinamo’nun Menekşe’deki gecekondu ailesiyle bütün zorluklara rağmen yaşama tutunmaya çalışması, Yusuf Ahıskalı, Yaşar Kemal, Kemal Tahir vd. yazarlarla olan dostlukları ve çetin geçen yaşam mücadelesinin edebî eserlerine yansıyan yönleri işlenmektedir.

Dördüncü bölüm “Soğuksu’dan Şiire ve Dünyaya Açılan Yol Afşar Timuçin” başlığını taşır. Bu bölümde Afşar Timuçin’in ailesiyle Küçükçekmece’ye göçü ekseninde onun eğitim, aile ve iş yaşamı ele alınmıştır. Afşar Timuçin, üniversite okumak için İstanbul’a gitmek istemiştir. Bir gün Adana’da yaşarlarken babasına üniversite okuma hayalinden bahsetmiş, babası da ailenin bölünmesine razı olmadığından hep birlikte Küçükçekmece’nin Soğuksu semtine göçmüşlerdir. Timuçin, İstanbul Erkek Lisesinde okuduktan sonra

İstanbul Üniversitesinde Fransız Dili ve Edebiyatı ile Felsefe bölümlerini okur. 1965 yılına kadar Soğuksu’da ailesiyle oturan Afşar Timuçin, kız arkadaşının Kanada’ya gitmesi üzerine kendi de Kanada’ya gider. Kız arkadaşıyla Kanada’da evlenir. Timuçin, yarım kalan eğitimini Kanada’nın Montreal Üniversitesi Felsefe Fakültesinde tamamlar. 1967’de Kanada’dan döner ve geldiğinde Soğuksu’daki evin durumunu oldukça kötü bulur. Ayrıca eşinin böyle bir evde yaşamaya alışık olmadığını ve semt çevresinin gittikçe bozulduğunu dile getirir. Üstelik annesi ve babası hastalardır. Afşar Timuçin bütün bu sıkıntıları göz önüne alıp yeni bir ev arayışına girer. Aradığı evi Bakırköy’e bağlı Ataköy semtinde bulur. Burada anne ve babasıyla hep birlikte yaşarlar. Soğuksu semtinden Ataköy’e taşınınca Hasan İzzettin Dinamo’ya da komşu olmuşlardır.

“Zümrütyuva’dan Basıncöy’e” başlıklı beşinci bölümde, bugünkü Basıncöy semtinin oluşumu ve burada ikamet eden gazeteci ve yazar Çetin Altan konu edilir. Basıncöy’ün ilk adı Zümrütyuva’dır. Şimdiki Basıncöy adını alması ise 1959 yılında Cağaloğlu’ndaki basın camiasının, kendilerine yer bulmak amacıyla Zümrütyuva’yı tercih etmeleri sebebiyle olmuştur. Burada Basıncöy S.S. Gazeteci Evleri Yapı Kooperatifi tarafından başlatılan inşaatlarla Zümrütyuva’nın adı Basıncöy olarak anılmaya başlar. Basıncöy’e yerleşen birçok tanınmış gazeteci, yazar, muhabir, karikatürist ve yayınevi sahipleri vardır. Yazıda bunların adları tek tek verilirken Basıncöy’ün gelişim aşamalarından az da olsa bahsedilmiştir. Basıncöy’de yaşam gazeteci ve edebiyatçılardan biri de Çetin Altan’dır. Basıncöy’ün yapımı tamamlanınca ailesiyle buraya taşınmıştır. Basıncöy’ün kurucusu ve ilk yerleşimcilerinden sayılan Çetin Altan, 1965 yılı seçimlerinde Basıncöy’den milletvekili olarak da seçilmiştir. Bölümde Çetin Altan’ın, yazar komşularıyla kurduğu ilişkiden bahsedilir. Çetin Altan dışında Basıncöy semtinde Yaşar Kemal ve Orhan Kemal de yaşamışlardır. Çetin Altan’ın karşı blokta oturan komşusu Orhan Kemal’le sık sık görüştüğü aktarılır. Yaşar Kemal tarafından Çetin Altan’la gerçekleştirilen röportaja değinilir. Bölüm Çetin Altan’ın bugün Basıncöy’de bulunan evinin kütüphane özelliği taşıdığı ifade edilerek sonlanır.

“Yaşadığı Coğrafyaya Sevdalı Edebiyat Ustası Yaşar Kemal” başlıklı altıncı bölümde, Yaşar Kemal’in Basıncöy ve Menekşe semtlerindeki yaşantıları ve bu semtlerin eserlerindeki iz düşümleri aktarılır. Yaşar Kemal de Çetin Altan gibi gazeteci kooperatifi tarafından Basıncöy’de yaptırılan evlerden birine taşınmıştır. Yaşar Kemal, bir gün çevresini tanımak için dolaşırken, Basıncöy’e komşu olan Menekşe semtini keşfeder. Onun Menekşe semtini sevdiği ve çeşitli eserlerinde Menekşe’yi, Menekşe Koyu’nu, Küçükçekmece

Gölü'ndeki balıkçıları ve gecekondualarda yaşayan insanları eserlerine yansıttığı ifade edilir. Bu bölümde Çukurova coğrafyası ile Küçükçekmece bölgesinin arasındaki anlatım şekli ve yazar tarafından ele alınış benzerliğine değinilir. O, Çukurova coğrafyası ve insanıyla ilgili izlenimlerini içtenlikle nasıl anlatmışsa Küçükçekmece Gölü'nün kıyı güzelliklerini, göldeki balıkları, Florya'nın kuşlarını ve bu yerlerde yaşayan insanları da öyle anlattığı belirtilir. Yazıda Yaşar Kemal'in yaşadığı coğrafyayı benimseyişine dikkat çekilirken pek çok yapıtında Menekşe'nin “başkarakter” olduğu vurgulanır. Gölsum Cengiz'e göre yazarın çoğu öykü ve röportajında “Menekşe güzelleme-si” mevcuttur. Özellikle yazıda Yaşar Kemal'in *Bir Bulut Kaynıyor, Deniz Kurudu, Deniz Küstü* eserleri başta olmak üzere eserlerindeki Küçükçekmece ve semtlerine dair anlatımlar ele alınmıştır.

Kitabın “İçindeki Çocuğu Yaşatan Bir Mizah Ustası Mıstık” adlı yedinci bölümünde, takma adı “Mıstık” olan çizgi roman yazarı ve karikatürist Mustafa Eremektar anlatılır. Bölümün girişinde, Mustafa Eremektar'ın doktor arkadaşının tavsiyesi üzerine Menekşe'deki Basın Plajı'na balık tutmaya gelip gittiğinden söz açılır. Sonra ailesiyle Basınköy'e yerleşmesinden, Basınköy'de yaşayanların benzin, sinema, lokanta gibi ihtiyaçlarını karşılamak için Küçükçekmece'yle kurdukları ilişkiden bahsedilir. Eremektar'ın çocuklar için çizdiği karikatürlerde Menekşe'den, Küçükçekmece'den ve Basınköy'den izler barındırdığı belirtilir. Ayrıca bu bölümde, Mustafa Eremektar'ın tek çocuğu olan Uygur Eremektar tarafından babasının kişiliği, çocuklara yaklaşımı ve baba-oğlun yaşadığı olaylarla ilgili anıları da nakledilir.

Sekizinci bölüm “Nâzım Hikmet'le Ortak Kitap Yayımlayan Şair İlhami Bekir” başlığını taşır. Yusuf Ahıskalı bölümünde bahsedildiği üzere onun Menekşe'deki evinde kiracı olarak kalanlardan biri de İlhami Bekir Tez'dir. İlhami Bekir'in Menekşe'ye ne zaman geldiği bilinmemekle birlikte 1965-1970 yılları arasında Menekşe'de yaşadığı tahmin edilmektedir. Yazıda İlhami Bekir'in, yakın dostu Hasan İzzettin Dinamo üzerinden Yusuf Ahıskalı'yla bağlantı kurmuş olabileceğine dikkat çekilir. Şairin arkadaşı Eray Canberk, Esi Ahıskalı, Tunca Arslan, Bilge Durbaş ve kızı Fatoş Tez tarafından, şairin hayatı hakkında söylenenlere yer verilir. Şairin Menekşe'den ayrıldıktan sonra bir süre Kadıköy'deki Elif Otel'de, daha sonra Marmara Otel'de, ölünceye değin de Bağcılar Huzurevinde yaşadığı aktarılır. İlhami Bekir Tez, Nâzım Hikmet'le dost olduktan sonra hem dünya görüşü bakımından hem de şiirlerinin içeriği bakımından değişime uğramıştır. İki şairin arasındaki bu dostluğun, çocuklara yönelik *Mavi Kitap* adında ortak kitap çıkarmalarıyla taçlan-

dığı ifade edilir. Bölüm, şair hakkında kitap yazan Refik Durbaş'ın görüşleri ve şairin edebî kişiliği üzerine tespitlerle bitirilir.

“Basıncöy'deki Babaevi Orhan Kemal” başlıklı dokuzuncu bölüm, Orhan Kemal'in yaşamı üstüne bir girizgâhla başlar. Orhan Kemal'in çocukluğundan, hapis yatmasından, eserlerini tiyatroya uyarlamasından ve Basıncöy'e yerleşmesinden bahsedilir. Gazeteci Halit Çapın'ın Basıncöy'deki dairesinin satılık olduğunu duyunca Orhan Kemal, bu daireyi satın alır. Ailesiyle Fatih'te oturdukları kiralık daireden buraya taşınarak ev kirasından kurtuldular için mutlu oldukları ifade edilir. Basıncöy'e taşınan Orhan Kemal'in komşu çevresini Yaşar Kemal, Çetin Altan, Leyla Soykut gibi tanınmış şahsiyetlerin oluşturduğu belirtilir. Orhan Kemal ve ailesi için Menekşe ile Küçükçekmece'nin doğal güzelliklerinin iyi geldiği anlatılır. Basıncöy'ün çam ağaçları, Florya Ormanı, Marmara Denizi'ne bağlanan Menekşe Koyu vd. doğal güzellikler aileye, doğayla iç içe yaşamının fırsatını sunmuştur. Orhan Kemal'in sabah kalkıp bülbül seslerini dinlediği, çocuklarını sık sık Menekşe'deki plaja götürdüğü söylenir. Yazıda yazarın çocukları Kemali Öğütçü ve Işık Öğütçü'nün babalarına dair yaşanmışlıklarına yer verilmesinin yanı sıra Orhan Kemal'in günlüğünün bir kısmından da alıntılara yer verilir. Bölümde yazarın hastalık durumlarından, Bulgaristan'ı ziyareti sırasında vefat etmesinden ve cenazesinin İstanbul'a getirilişine dair vakalar nakledilir. Orhan Kemal'in edebî kişiliğinin özellikleriyle yazı noktalanır.

Kitabın onuncu bölümü olan “Menekşe'de Solukluk Bir Mutluluk Enver Gökçe” başlıklı bölümde, şair Enver Gökçe'nin acılı ve yoksullukla geçen yaşamı anlatılır. 1920'de Erzincan'da doğan Gökçe, eğitimini tamamlamak için Ankara'ya göçer. Ankara'da Yaşar Kemal ile tanışır. Böylece Küçükçekmece'ye kadar sürecek olan dostluğun temelli burada atılır. İki yazar, Halkevi tarafından çıkarılan *Ülkü* dergisinde redaktör olarak çalışmalarını vesilesiyle tanışırlar. Enver Gökçe, hapislik ve sürgünlük zamanlarından sonra 1960'lı yıllarda İstanbul'a gelir. Burada dergilerde, gazetelerde ve yayınevlerinde çevirmenlik yaparak yaşamını sürdürür. Siyasi görüşlerinden dolayı bu işleri de uzun sürmez ve işinden ayrılır. Yaşar Kemal, Enver Gökçe'nin işsizlik ve barınma sorunu çözmek için çok uğraş verir. Sonunda Gökçe'ye *Meydan Larousse* ansiklopedisinde çalışması için iş bulur. Barınma ihtiyacını çözmek için de Menekşe'de yazarlara ve şairlere oda kiralayan Yusuf Ahiskalı'nın kapısını çalar. Böylece Enver Gökçe, Yaşar Kemal vasıtasıyla iş bulmuş ve Menekşe'de bir oda kiralayabilmiştir. Enver Gökçe'nin zor giden hayatı az da olsa yoluna girmiştir. İçine kapanık, hüznü ve sessiz olan Enver Gökçe'nin, Yusuf Ahiskalı'nın gecekondusunda kurulan sohbet sofrasına pek

katılmadığı belirtilir. Katıldığı zaman ise kenarda durup sessizce olanları izlediği söylenir. Enver Gökçe'nin yasaklılığından dolayı *Larousse*'teki işi de uzun sürmez ve ekonomik olarak zor duruma düşer. Ekonomik sıkıntılarla baş edemeyince Menekşe'den kendi köyüne göç etmek zorunda kalır. Bu bölümde, sıkıntılı ve yoksul bir yaşam süren şairin az da olsa Menekşe'de bir solukluk mutluluk yaşadığı fikri vurgulanmıştır.

“Dersliği Olmayan Okulun Şair Öğretmeni Eray Canberk” adlı on birinci bölümde, şair Eray Canberk'in öğretmenlik yapmak üzere Safraköy/ Sefaköy'e gelişiyle buradaki yaşamı anlatılır. Bugün Sefaköy diye bilinen semtin, Eray Canberk'in öğretmenlik yaptığı yıllarda (1969-1970) adı Safraköy'dür. Bu isimlendirmelere ek olarak Osmanlı ordusunun Avrupa'ya sefer düzenlerken burada yemek molası vermesi üzerine “Sofraköy” olarak da adının geçtiği belirtilir. Şair Eray Canberk, Sefaköy'ün Sultanmurat Mahallesi'ndeki bir ilkokula atanmıştır. Yalnız ortada okul denilebilecek bir bina yoktur. Dersler metalden bir barakalarda işlenmektedir. Şairin okutacağı sınıf için baraka kurulamaması üzerine mahallede boş bir dükkân kiralanarak sınıf hâline getirilir. Eray Canberk derslerini kiralanmış bu dükkândan bozma sınıfta işler. Dersliği olmayan bir okulda öğretmenliğe devam eden Eray Canberk, edebiyatla ilgisini sürdürür. Dergilere şiirlerini yollamaya devam eder. Gülsüm Cengiz, şairin Safraköy'deki öğretmenlik yıllarında, gecekondu yaşamına ve çocukların dünyasına yaklaşma noktasında etkilendiğini dile getirir. Şehirdeki yıkımı ve dönüşümü, çocukların bakış açısından şiirlerine aktırdığını söyler. Ayrıca Gülsüm Cengiz, Eray Canberk ile ortak yürüttüğü kitap çalışmalarına değinir. Şair toplam bir sene Safraköy/Sefaköy'de öğretmenlik yapar. Öğretmen olan eşinin tayin olması üzerine şair de nakil isteyerek Sefaköy'den ayrılır.

Kitabın on ikinci bölümü olan “Mardin'den Menekşe İstasyonu'na Yaşam Savunmasının Tanığı Ömer Açık” başlıklı bölümde, genç kuşak yazarlardan Ömer Açık'ın eserlerindeki Küçükçekmece'ye değinilir. İstanbul macerasının Küçükçekmece'yle başladığını söyleyen Ömer Açık, şair Eray Canberk gibi öğretmenlik mesleğini icra etmek için Küçükçekmece'ye gelir. Mehmet Âkif Mahallesi ve Gültepe Mahallesi'nde dokuz yıl öğretmenlik yaparken Küçükçekmece'yi köşe bucak dolaşır. Küçükçekmece'de onu en çok etkileyen yerler Küçükçekmece Gölü ve Menekşe semti olur. Yazarın ilk romanı *Menekşe İstasyonu* adını taşır ve bu romanın baş kısmında Küçükçekmece Gölü'nü betimleyici bir giriş yazısı bulunur. *Menekşe İstasyonu* eseri, kentsel dönüşümün etkilerini ve mahalle sakinlerinin kentle ulaşımını sağlayan Menekşe İstasyonu'nun yıkımı üzerine birlik oluşunu anlatmaktadır.

Ömer Açık'ın diğer eserlerinde de Küçükçekmece'den yansımaların bulunduğu dile getirilir. Yazarın, *Babam Ömür Adam* adlı eseri Gültepe Mahallesi'nde geçmekte ve eserde Küçükçekmece rüzgârının hissedildiği dile getirilir. Yazarın bir başka eseri *Taşkafa*'da da Küçükçekmece Gölü'nün etrafında bulunan antik kalıntılar ele alınır. Yapıtlarında Küçükçekmece'ye sıkça yer veren Ömer Açık'ın ailesiyle İstanbul'un başka bir ilçesi olan Beylikdüzü'ne taşındığı belirtilerek bölüm sonlanır.

Kitabın son bölümü “Yapıtlarında Küçükçekmece'nin ya da Küçükçekmececelilerin Adı Geçen Şairler ve Yazarlar” başlıklı bölümde, Küçükçekmece'de yaşamayıp eserinde buraya temas eden şahsiyetlerden bahsedilir. Bu şahsiyetlerden biri olan Tarık Dursun K. *Kurşun Ata Ata Biter* adlı romanında Küçükçekmece'yi bir ütopya olarak ele alınır. Romanın başkişisi Gazel, göl ve deniz manzaralı bir evde yaşamayı düşlemektedir. Bu düşünüyü de bir gün Küçükçekmece'de böyle bir evde yaşayarak gerçekleştirmek ister. Şairler ve yazarlar tarafından Küçükçekmece'nin bir mekân olarak ele alınmasının yanı sıra Küçükçekmece'de yaşayan insanlar da ele alınmıştır. Şair Ece Ayhan'ın *Melahat Geçilmez* adlı şiiri, Küçükçekmece'de yaşamış bir kadını anlatır. Bu kadın Küçükçekmece'de “Çanakkaleli Melahat” olarak bilinmektedir. Ece Ayhan bu şiirini, yanındaki çalışanı tarafından öldürülen Çanakkaleli Melahat için yazmıştır. Çanakkaleli Melahat'ın, Yaşar Kemal'in *Deniz Küstü* romanında da geçtiği ifade edilir. Yalnız bu romanda Gelibolulu Meliha ismiyle geçtiği ve romanın başlangıcının, Meliha'nın yanında korumalık yapan İhsan'ın öldürülmesiyle başladığına dikkat çekilir.

Bu kitap Küçükçekmece veya civarında yaşamış şahsiyetleri ele alması ve onların eserlerine yansıyan Küçükçekmece'yi işlemesi bakımından özgün bir çalışmadır. Ayrıca kitabın, ilk defa görülecek fotoğraflar ve bilgiler barındırması çalışmanın özgünlük değerini daha da artırmaktadır. Kitaba konu olan yazarların -Gülsüm Cengiz de kitap çalışması sırasında farkına vardığını belirtir- tek ortak noktası aynı mekân/ilçe sınırlarını paylaşmaları değildir. Kimi okuldan arkadaş olmuş kimi komşuluk yapmış kimi aynı iş yerinde çalışmıştır. Kitaba konu olan şahsiyetlerin bu derece doğrudan veya dolaylı bir biçimde birbirleriyle bağlantılı olmaları dikkate değerdir. Bazı bölümlerde Gülsüm Cengiz'in, anlatılan yazarlarla ilgili tanışma anılarına ve ilişkilerine yer vermesi çalışmaya ayrı bir içtenlik kazandırmıştır. *Bir Edebiyat Durağı Küçükçekmece* kitabı, salt mekân odaklı bir çalışma değildir. Kitaba yazarların biyografisi ve edebî kişiliği de dâhil edilerek yazarlar çok yönlü bir biçimde anlatılmaktadır. Yerel belediyelerin bu tarz çalışmaları desteklemeleri, edebî metinlere yansıyan mekân hafızasının ortaya çıkartılması ve

edebî şahsiyetlerin biyografisinin zenginleşmesi noktasında önemli bir hizmet işlevi taşımaktadır.

Kaynakça

Cengiz, Gülsüm (2021). *Bir Edebiyat Durağı Küçükçekmece*. İstanbul: Küçükçekmece Belediyesi Kültür Yayınları.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

YENGEÇLİ KUYU: BİR YÖRÜĞÜN TOROS ANILARI

Crabbed Well: Taurus Memories of a Yörük

Erdi DEMİR*

Öz

Yörüklerin doğal yaşam alanları, yaşam tarzları, üretim ve tüketim alışkanlıklarını kendi penceresinden anlatan bir Yörük çocuğunun anı ve öykülerinden oluşan yapıt, Anadolu halk kültür dokusunun ayrılmaz bir parçası olan Yörüklerin yaşamını konu almıştır. 1980-1990 yılları arasında Manavgat, Seydişehir, Derebucak ve Akseki arasında perakende halde bulunan göçebe Yörüklerin normları, değerleri, sosyal alışkanlıklarını yansıtan yazar, belirli bir sosyal grubun yaşamları, davranış kalıplarına ilişkin öykülerini paylaşmıştır. Kadın veya erkek fark etmeksizin toplumsal bir imece ve yardımlaşma kültürünün egemen olduğu Yörük obalarında, göçebe asabiyetinin ve kolektif bir Yörük kimliğinin egemen olduğu anlaşılmaktadır. Toroslarda mevsimin özelliklerine göre, su kaynaklarının bulunduğu mekânlara göç ederek yaşayan Yörüklerin aile yaşamı, mutfak kültürü, spor hayatı, eğitim, boş zaman faaliyetlerini değerlendirme, iş bölümü, ekonomik yaşamları hakkında ayrıntılı bilgiler içeren yapıt, alan yazına toplumsal ve kültürel bağlamda zenginlik katmaktadır. Alan yazında Yörüklerin pastoral yaşamlarını konu alan basılı yayınların az olması, Yörük araştırmalarının makale formatları bağlamında inceleniyor olması yapıtı diğer çalışmalarından ayırmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Yörükler, *Yengeçli Kuyu*, göçebelik, Toroslar, Yörük kültürü.

ABSTRACT

The work, which consists of the memories and stories of a Yörük boy, who tells the natural habitats, lifestyles, production and consumption habits of the Yörüks from his own perspective, is the subject of the life of the Yörüks, who are an inseparable part of the Anatolian folk culture texture. Reflecting the norms, values and social habits of the nomadic Yörüks between the years 1980-1990 in Manavgat, Seydişehir, Derebucak and Akseki, the author shared his stories about the lives and behavior patterns of a certain social group. Regardless of men or women, in the Yörük tribes, where a social cooperation and imece culture is dominant it is understood that the nomadic asabiyya and a collective nomadic identity dominate. The work, which

* Doktora Öğrencisi. Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü, Akdeniz Yeni ve Yakınçağ Araştırmaları Anabilim Dalı, Antalya/Türkiye. E-posta: edimir.akdeniz@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3227-5984.

contains detailed information about the family life, culinary culture, sports life, education, evaluation of leisure activities, division of labor, and economic life of the Yörüks, who live in the Taurus Mountains by migrating to the places where water sources are located, adds richness to the literature in social and cultural context. The fact that there are few printed publications on the pastoral lives of nomads in the field of field writing, and that Yörük research is examined in the context of article formats distinguishes the work from other studies.

Keywords: Yörüks, *Crabbed Well*, nomadism, Taurus, Yörük culture.

Uslu, Fatih (2010). *Yengeçli Kuyu: Bir Yörüğün Toros Anıları*. Konya: Nüve Kültür Merkezi, 111 sayfa.

Doç. Dr. Fatih Uslu, Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Akdeniz Üniversitesi Yörük Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü idari görevini yürüten Uslu, Yörükler dünyası üzerine yapmış olduğu akademik ve bilimsel çalışmaları ile tanınmaktadır. Lisans eğitimini Selçuk Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümünde tamamlayan Uslu, yüksek lisans eğitimini aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalında tamamlarken, doktorasını Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalında yapmıştır. Yörüklerin tarihsel ve kültürel yaşamlarıyla ilgili birçok çalıştay ve seminere katılan yazar, bu alanda çok sayıda makale kaleme almıştır. Yazarın bizzat kendisinin bir Bozahmetli Yörük'ü olarak Batı Toroslarda yaklaşık on iki sene boyunca kara çadırdaki göçebe bir yaşam sürmüş olması, bu çalışmanın etnografik boyutunu ortaya koymaktadır.

Bu çalışma, yazarın bir Yörük topluluğuna ait bir birey olarak dünyaya geldiği zamandan 1990'lı yılların başına kadar göçebe bir şekilde kara çadır hayatını, Yazılı Yaylası, Küpeli Yaylası ile Toroslardaki anıları ve öykülerini konu almaktadır. Anne, baba ve beş kardeşiyle birlikte göçebe yaşamdan yerleşik yaşama geçmeye karar veren ailenin endişe ve kaygıları ile başlayan öykü, göçebelikten yerleşik yaşama geçişle ayrı bir mecraya sürüklenmiştir. Şehre göç edecekleri için davar sürülerini satan ailenin her bir bireyi keklüklerini, sadık köpekleri Gosdak'ı, eşyalarını ve anılarını geride bırakarak bir bilinmeze doğru yola çıkmışlardır.

Yörüklerin gündelik yaşamlarına dair önemli ipuçları paylaşan yazar, henüz dokuz yaşındayken babasının Honamlı Yörüklerinden satın aldığı "Mor Erkeç" isimli büyük keçiyi ayıya kaptırmış ve bu olayın etkisinden bir süre kurtulamamıştır. Arkadaşı Mustafa ile akşam ocağı tutuşturmak için pınar kökü toplamaya giden babaannesini Hatice Ebe'nin gaz lambasını kıran küçük

çoban, akrep ve yılanın kavga ettiklerini, yılanın kuyruğunun gaz lambasına değerek lambayı kırdığı yalanını babaannesine yutturmaya çalışmıştır. Yörük obalarında kız çocuklarının da erkek çocuklarla birlikte davar ve oğlak güttüklerinden; süt sağdıklarından; ayağında yemenilerle birlikte körebe, kızgın taş, çelik çomak, mendil kapmaca, arakes, saklambaç, seksek ve çifttaş gibi oyunlar oynadıklarından bahseden yazar, Yörüklerde kız kaçırma olayına da değinmiştir. Yörüklerin beslenme alışkanlıklarına dair et ve süt ürünlerinin yanında balık kültüründen de bahseden yazar, Naras Çayı'ndan büyük bir balık sepeti ile eve döndüklerine, akşam hava karardığı için ağabeyi ile birlikte babalarından dayak yediklerine dair anısını paylaşmıştır.

Bisikleti olmadığı için ladin ağacından kestiği dalı iki ayağının arasına koyarak bu dal parçasından bisiklet yapan yazar, kil toprağı ile kızılçam kabuğundan tabanca yapmak konusunda uzmanlaşmıştır. Babasının çocuklarını mutlu edebilmek için salı ve perşembe pazarı dönüşü çocuklarına bakkaldan aldığı Tempo ve Tipitip marka sakızlar o dönemin ünlü şeker ve sakızlarındandır. Köpekleri Gosdak ve Ak Horaz'dan bahseden yazar, obadaki diğer horozları mağlup eden "Ak Horaz" adını verdikleri beyaz yeveli horozun tilki tarafından kaçırıldığını duyunca tilkiye bir oyun oynamıştır. Henüz ilkökul üçüncü sınıfa giderken domuz tuzağı hazırlayabilen küçük avcı, lastik tellerinden yapılmış bir tuzak ile tilkinin gizlendiği küçük deliğin etrafını bu tellerle çevirmiş, tuzağa yakalanan tilki son anda canını zor kurtarmıştır.

Yörük çocuklarının yoksullukları ve giyim kültürünü yansıtan yazar, her daim ağabey veya ablalarının kazak, gömlek, ayakkabı ve çoraplarını giydiklerinden bahsetmiştir. Yamalı pantolon, yamalı yemeni giyen Yörük çocukları genellikle sınırlı imkânlarla, yoklukla büyümüş kimselerdir. Çobanlık yaparak obanın ya da ailenin ekonomisine katkı sağlayan küçük çocuklar, arta kalan zamanlarda okula gitmek, eşeğe binerek salı pazarında peynir satmak gibi işlerle meşgul olmuşlardır. Çobanların ortaklaşa bir şekilde azıklarını paylaştıklarını aktaran yazar, azık olarak tahinli ekmeğe, köpüklü helva, soğan, peynir ve yufka ekmeğe yediklerini belirtmiştir. Doğal göçebe hayatın motiflerini dokuyan Yörükler, vaşak yavrusu, tavşan, domuz, tilki ve karatavuk gibi birçok hayvan türüne doğada rast gelmişlerdir. Yazar için sürülerinin ve çadırlarının güvenliğini sağlayan Gosdak isimli köpeğin yeri başkadır. Gosdak, obadaki tüm köpekleri ürküten, sürüyü kurttan koruyan, konuşmadan sahibine beden diliyle her şeyi anlatabilen bir insan dostudur. Bir çoban için köpeğinin iri yarı ve güçlü olması övünç kaynağı olduğu için Gosdak ile tüm aile övünmektedir. "Kostak kostak" yürüdüğü için ağabeyi Mustafa tarafından "Gosdak" ismi verilen bu insan dostu köpek, ailenin,

sürülerin adeta eli ve ayağı olmuştur. Uslu ailesi göçebelikten yerleşik yaşama geçeceği sırada eşya yüklü kamyonetin arkasından dahi koşmayan Gosdak, sahiplerinin kendisini terk ettiğini fark etmiş, günlerce hiçbir şey yemeden bulunduğu yeri terk etmemiştir. Daha sonradan Gosdak'ın açlıktan öldüğü haberi alınmıştır.

Yörükler için hem bir gelenek hem de bir yaşam biçimi olan göçün Yörüklerin dünyasında; türkülerinde, atasözlerinde, fıkralarında önemli bir yeri vardır. Yaşlı ve çocukların binek sırtında ve Yörük ağasının öncülüğünde göçler yapılmıştır. Önceden belirlenmiş yol ve güzergâhlar, dinlenme alanları kullanılarak yapılan bu göçlerde, eşek, katır ve deve gibi hayvanlar önemli işleve sahip olmuştur. Ortalama üç yüz ile beş yüz arasında değişen sayıları ile koyun ve keçi sürüleri, çoban köpekleri eşliğinde hareket etmişlerdir. Türklerin tarih sahnesine çıktıklarından beri göçlerin var olduğunu aktaran yazar, göçün Yörükler için bir yaşam tarzı olduğunu, *Göç ve Türeyiş* gibi destanların göçlerle ilgisi olduğunu bildirmiştir. “Göç yolda düzülür”, “nerde hareket orda bereket” gibi sözlerle yansıtılan bu yaşam tarzı, Oğuz Türklerinin gelenek ve göreneklerini temsil etmesi açısından tarihi ve kültürel bir mirastır. Bu tarihsel mirasın içinde kara çadıra ayrı bir parantez açmak lazımdır. Yıkanmayan, is kokmayan keçi kılından yapılan bu çadırlar, Yörük obaları için bir yaşam alanını ifade etmektedir. İçinde yatağı, misafir ağırlandığı yeri, oturma bölümü ve mutfağı bulunan kara çadırların ortasında direk bulunmaktadır. Çelikten kapıları olmayan, doğrama pencereleri bulunmayan bu çadırlardaki eşyalar keçi kılı, keçiboynuzu, koyun postu ve yünlerinden elde edilmiştir. Elektrik kullanılmayan, “löküs” adı verilen gaz lambaları ile aydınlatılan bu çadırlar, kışın dağ silsilelerinin güney yamaçlarına, yazın ise kuzey yamaçlarına, su kaynaklarına yakın yerlere kurulmuşlardır.

Dönemin eğitim yaşamı hakkında bilgiler paylaşan yazar için okul hayatı günlük 26 kilometrelik bir mesafeden oluşan bir yolculuktur. Okul hayatını zorlu bir yolculukla sürdüren yazar, sabahın ilk saatlerinde annesinin hazırladığı beslenme çantası ile 13 km uzaklıktaki Tilkiler İlkokuluna yürümüştür. Okul arkadaşları Ayşe, Zeynep ve Kemal ile oyunlar oynayarak okulun yolunu tutan çocuklar, okula geç kaldıklarında veya yolda yağmurda ıslandıkları zaman öğretmenleri Mustafa Bey'den dayak yemişlerdir. Öğretmenlerinin ismi Mustafa, okul müdürünün ismi Mustafa, okul hademesinin adı Mustafa'dır. Çünkü okulda tek görevli vardır ve iki odadan oluşan tek bir sınıf bulunmaktadır. Ders müfredatları resim, beden eğitimi ve müzik derslerinden oluşan bu okulda fen bilimleri ve matematik gibi dersler nerdeyse hiç okutulmamıştır.

Yörük çocuklarının katıldıkları sosyal ve kültürel etkinlikler ördek, tavşan ve domuz avları, keklik avlama, mısır közleme, keçi otlatma ve Türklerin milli sporu olan güreştir. Kündeci F... olarak bilinen yazar, ata sporu olan güreşle ilgilenmiştir. Küpe Yaylası'nda Kel Aliço, Koca Yusuf, Kurtdereli Mehmet'in pehlivanlık hikâyelerinin anlatıldığı er meydanı, Türk milli örf ve adetlerinin temsil edildiği bir eğlence özelliğine sahip olmuştur. Hakemlerin göz kararına göre güreş sporu; minikler, yıldızlar, tozkoparan, orta, başaltı ve başpehlivanlık olmak üzere kendi içinde bölümlere ayrılmıştır. Davullu zurnalı ve cazgırlı eğlencelerle Türk milli kültürünün yeniden canlandırıldığı, üretildiği bu alanlar binlerce yıllık kültürel birikim ve zenginliğin yeniden gün yüzüne çıktığı mekânlardır.

Eserin isminde de anlaşılacağı üzere Yengeçli Kuyu'nun yazarın hayatında önemli bir yeri vardır. Manavgat'ın Sarılar Köyü kırsalında bulunan bu kuyu, aslında pastoralizmin, doğa sevgisi ve yaşama sevincinin sembolüdür. Oksijeni bol ve temiz suyu, etrafında açan çiçeklerin kokusu rüzgârlarla yayılan bu kuyu, balıkların, yengeçlerin yaşama alanıdır. Yörük kızlarının kovalarla su çektiği bu kuyu, nice türkülere ve şiirlere konu olmuştur. Aradan geçen 25 yıl sonra yapılan bir ziyarette kuyunun ve etrafındaki doğal güzelliklerin yok olduğu görülmüş, bu durum yazar için büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştır. O yeşil ve ağaçlarla çevrili alan yok olmuş, yaban otları etrafı kaplamış, balıklar ve yengeçler ortadan kaybolmuştur.

Sonuç olarak eser, Torosların yalçın eteklerinde, yaylalarda göçebe olarak yaşayan Yörüklerin sosyal, ekonomik ve kültürel yaşamlarını konu alması bakımından literatüre düşünsel ve kültürel olarak katkı sağlamaktadır. Yörüklerin yaşamlarını konu alan çalışmaların sayıca az olması, genellikle alan araştırması biçiminde yürütülen çalışmaların makale formatında yayımlanıyor olması, mevcut çalışmayı diğer akademik çalışmalardan ayırmaktadır. Bizzat yazarın kendisinin anılarını ve öykülerini konu edindiği eser, Yörüklerin beslenme alışkanlıkları, komşuluk ilişkileri, eğitim hayatları, boş zaman faaliyetleri, aile yaşamları, evlilik adetleri, kültürel yaşamları açısından detaylı bilgiler vermektedir.

Kaynakça

Uslu, Fatih (2010). *Yengeçli Kuyu: Bir Yörüğün Toros Anıları*. Konya: Nüve Kültür Merkezi.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” ereve-sinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu alışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

ıkar atışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar atışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

YAZAR REHBERİ

Kültür Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilecek çalışmaların aşağıdaki işlem basamaklarını izlemeleri gerekmektedir:

1. Dergiye yayınlanmak üzere çalışma gönderilmesi için sorumlu yazar tarafından TÜBİTAK Dergipark sistemine şahsi üyelik kaydı yapılması gerekmektedir. Dergipark sistemine kayıt olmak için <https://dergipark.org.tr/tr/login> linkinden açılan pencere-lere kişisel bilgilerinizi girerek kullanıcı adınız ve şifrenizi oluşturabilirsiniz.
2. Dergipark sistemine kaydın ardından yazarlar Kültür Araştırmaları Dergisi'nin makale gönderi paneline <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder> linkinden ulaşarak makalelerini ve dosyalarını yükleyip süreci başlatırlar.
3. Kültür Araştırmaları Dergisi “yayın etiği”, “araştırma etiği” ve “yasal/özel izin belgesi alınması” ile ilgili uluslararası standartlara ve kurallara uygun yayın anlayışını benimsemiştir. Bu bakımdan çalışmaların sisteme yüklenmesi aşamasında etik kurul belgesi gerektiren çalışmalarla ilgili olarak “Etik Kurul Belgesi” de ek dosyalar olarak sisteme yüklenmelidir. Etik kurul belgesi gerektiren çalışmalar için derginin sitesinde yer alan “Etik İlkeler ve Yayın Politikası”na bakınız.
4. Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve bu hususun belirtilmesi; kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir.
5. Makalelerin Kültür Araştırmaları Dergisi'ne gönderilmesi, yayımı için başvuru olarak kabul edilir. Yayın için kabul edilen makalelerin yazarları, çalışmalarının telif haklarından feragat etmiş kabul edilirler. Telif Hakkı Devir Formu derginin sitesinde ilgili bağlantıda yer almaktadır. Yayın kabulü kararından sonra yazarlar, bu formun imzalı-taranmış editörlüğe göndermekle mükelleftirler.
6. Dergimize makale gönderen yazarların ayrıca orcid.org adresinden ücretsiz üyelik yaparak temin edecekleri ORCID kimlik numaralarını makale metinleri ile birlikte editörlüğe iletmeleri gerekmektedir.
7. Çok yazarlı makalelerin sonunda; araştırmacıların katkı oranı beyanı; ayrıca her makale için (varsa) destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. Yayın kabulü kararından sonra form doldurup imzalanarak ek dosya şeklinde editörlüğümüze gönderilmelidir.
8. Dergimizin yayın sürecindeki tüm editöryel iş ve işlemler, çift kör hakemlik değerlendirmeleri ve yayın aşamaları internet tabanlı şifre korumalı TÜBİTAK Dergipark sistemi üzerinden yürütülmekte; bu da yazarlara, hakemlere ve editörlere hızlı erişim imkânı vermektedir. Bu bakımdan sisteme yüklenmiş olan çalışmalarınızın tüm aşamalarını Dergipark üzerinden oluşturmuş olduğunuz kullanıcı adı ve şifrenizle gireceğiniz “Kullanıcı Paneli”nden takip edebilirsiniz.

Yazınız aşağıdaki **yazım kurallarına** uygun biçimde olmalıdır:

Başlık: Türkçe başlık koyu ve büyük harflerle 12 punto, ortalanmış şekilde; İngilizce başlık ise Türkçe başlığın hemen altında, normal, sadece ilk harfleri büyük, 11 punto ve ortalanmış şekilde olmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 12 kelime olmalıdır.

Yazar adı: Yazar adı ve soyadı sağa yaslı, koyu 11 punto olmalıdır. Yazarların unvanı, görev yaptıkları kurum ve eposta adresleri * işaretiyle dipnotta verilmelidir. Hakem sürecinde bu isim kaldırılarak yazı isimsiz bir biçimde hakemlere gönderilir.

Öz: Makalenin başlığından sonra en az 150 en fazla 250 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce öz (abstract), 5 kelimelik Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler 11 punto olarak yazılmalıdır. Öz, çalışmanın kapsamı, amacı, yöntemi, etkileri ve sonuçları hakkında fikir verici mahiyette olmalıdır.

Sayfa düzeni: Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kâğıt Boyutu: A4 (21-29,7 cm)

Kenar Boşlukları: Tüm kenar boşlukları 2,5 cm.

Yazı tipi: Times New Roman

Yazı tipi stili: Normal

Boyutu (normal metin): 12

Boyutu (dipnot metni) : 10

Paragraf Aralığı: Önce 0 nk, sonra 6 nk

Satır Aralığı: Tek (1)

Bölüm başlıkları: Alt başlıkların hepsi ilk harfleri büyük olacak şekilde ve koyu olmalıdır. Numaralandırma tercih edilirse “Giriş” ve “Sonuç” bölümüne numara verilmemelidir.

Tablo ve şekiller: Tablo veya şekillerin numarası ve adları tablo veya şeklin hemen altında olmalıdır.

Hacim: Makale, ekler dâhil olmak üzere en fazla 10.000 sözcük olmalıdır.

Diğer hususlar: Özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda, kullanılan yazı tipi de, yazıyla birlikte gönderilmelidir. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Yazım ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır. Yazıların kaynakçalarında Latin alfabe dışında başka bir alfabe karakterleri kullanılmamalıdır.

Kaynakların Düzenlenmesi

a. Metin içi gönderme

Metin içinde kaynak gösterimi aşağıdaki şekillerde yapılmalıdır. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numarası belirtilir.

Örnek: (Köprülü, 1966: 71-76).

Aynı kaynaklara metinde tekrar gönderme yapılırsa yine aynı yöntem uygulanır; age., agm. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.

Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa, parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur.

Örnek: Boratav (1984: 11), bu rivayetlerin 34 tane olduğunu belirtir.

Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır.

Örnek: (Aça ve Yolcu, 2017: 72)

Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” (ve diğerleri) ibaresi kullanılmalıdır.

Örnek: (Lvova vd., 2013: 194)

Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır.

Örnek: (Kaya, 2000: 180; Artun, 2004: 86)

Metin içinde yer alması uygun görülmeyen açıklamalar için sayfa altı dipnot yöntemi kullanılmalı ve bu notlar metin içinde 1, 2, 3 şeklinde sıralanmalıdır.

Metinde arşiv belgelerinden yararlanılmış ise bu belgelere göndermeler (Belge-1) veya (Arşiv-1) şeklinde sırayla belirtilmeli ve kaynakçada ilgili ibarenin karşısına arşiv belge bilgileri yazılmalıdır.

Metin içinde sözlü kaynaklardan alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler “Kaynak Kişi” anlamına gelecek şekilde (KK-1) şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında “Sözlü Kaynaklar” alt başlığı altında her bir kaynak kişinin bilgisi metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.

Metin içinde internet kaynaklarından alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler (URL-1, URL-2...) şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında (tercihen “Elektronik Kaynaklar” alt başlığı altında) her bir alıntı uzantısı metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.

Metinde vurgular tırnak içinde, eser isimleri italik olarak gösterilmelidir. Beş satırdan fazla alıntılar, tırnak işareti kullanılmadan blok şeklinde 1 cm. içeriden başlatılmalıdır.

b. Kaynakçanın düzenlenmesi

Kaynakçada sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir. Bir yazarın birden çok çalışması kaynakçada yer alacaksa yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru bir sıralama yapılmalıdır. Aynı yılda yapılan çalışmalar için “a, b, c...” ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Kitap:

Köprülü, Mehmet Fuat (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ergun, Metin ve Aça, Mehmet (2005). *Tıva Kahramanlık Destanları-1*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Aça, Mehmet vd. (2009). *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kriter Yayınları.

Çeviri Kitap:

Sartre, Jean-Paul (1967). *Edebiyat Nedir*. Çev. Bertan Onaran. İstanbul: De Yayınevi.

Kitap Bölümü:

Skocpol, Theda (2014). “Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi”. Çev. Ahmet Fethi. *Tarihsel Sosyoloji: Bloch’tan Wallerstein’e Görüşler ve Yöntemler*. Ed. Theda Skocpol. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1-24.

Makale:

Grochowski, Miroslaw (1997). “Poland under Transition and Its New Geography”. *Canadian Slavonic Papers*, 39(1): 1-26.

Tez:

Yolcu, Mehmet Ali (2011). *Balıkesir’den Derlenen Maniler Üzerinde Bir Araştırma*. Doktora Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bildiri:

Yolcu, Mehmet Ali (2018). “Bacılar ve Kardeşler: Toplumsal Yapı ve Söylem Açısından Alevi Ataerkilliği”. *Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu (Çanak-kale, 8-10 Kasım 2018)*. İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, 66-69.

İnternet Kaynakları:

URL-1: “Social Groups”. <http://www.sociologyguide.com/groups.php> (Erişim: 10.06.2014)

Arşiv Kaynakları:

Belge-1/Arşiv-1: BOA-Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA, DH.EUM.EMN, no: 3, 19.Ş.1330); BCA: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA, 1927)

Sözlü Kaynaklar:

KK-1: Mustafa Dinç, 1982 doğumlu, ilkokul mezunu, esnaf, İstanbul. (Görüşme: 12.06.2014).

Etik İlkeler ve Yayın Politikası

Açık Erişim ve Lisans Politikaları

Telif Hakları Politikası

Yayın Değerlendirme Süreci hakkında bilgi almak için

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder> sitesine bakınız.

