



Kültür

Journal of Cultural Studies

Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2651-3145

Yıl: 2022 Sayı: 14 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder>



Ali SELÇUK
Cemal EKİN
Deniz TANSEL İLİC
Erkan IŞIKTAŞ
Eylem Selver Tuğçe BAYAZİT
Ferudun Hakan ÖZKAN
Gürhan KİRİLEN
Güven KARAKÖSE
Hacer TOKYÜREK
Halis AYDIN
İrfan YILDIRIM
Lyazzat NAKHANOVA
Muhammet Nuri TUNÇ
Nurten ÇELİK
Oktay ÜZEL
Ömer Faruk ATEŞ
Recep TEK
Serap UYAK
Serkan ERDOĞAN
Sine DEMİRKIVIRAN
Süleyman Anıl TOMBAK
Şahmurat ARIK
Yahya S. H. DAHAMİ





KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Cultural Studies

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

Yıl/Year: 5, Sayı/Issue: 14
(Eylül/September, 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)

Doç. 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 (Priştine 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. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart 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)
Doç. Dr. Adil ÇELİK (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Curtis RUNSTEDLER (Eberhard Karls Universität Tübingen, Almanya)

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 (Priştine Üniversitesi, Kosova)
Doç. Dr. Serkan KÖSE (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Arya ARYAN (Eberhard Karls Universität Tübingen, Almanya)

Yabancı Dil Danışmanları/Foreign Language Advisors

Doç. Dr. Sercan Hamza BAĞLAMA

Redaksiyon ve Düzenleme/Editing and Proofreading

Doç. Dr. Serkan KÖSE, Cem MERİÇ

Sekreter/Secretary

Bahar Dilara SEMİZ

Baskı/Print

Saraç Kopyalama Merkezi, Karanfil Sok. No: 25/2, Kızılay-Ankara.

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), **MIAR** (Matriz de Información para el Análisis de Revistas), **ASOS** İndeks, **EuroPub**-Academic and Scholarly Research Publication Center, **OAJI** (Open Academic Journals Index), **ULRICHSWEB**-Global Serials Directory, **SCILIT**-Scientific Literature, **BASE** (Bielefeld Academic Search Engine Universität Bielefeld), **Reserach Bib**-Academic Resource Index, **SIS** (Scientific Indexing Services), **Cite Factor**-Academic Scientific Journals, **DRJI** (Directory of Research Journals Indexing), **ESJI** (Eurasian Scientific Journal Index), **I2OR** (International Institute of Organized Research)

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 hukuki 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

- Yahya S. H. DAHAMİ** 1
Mutual Arabic-Turkish Influence: Sünbülzâde Vehbî Efendi
Karşılıklı Arapça-Türkçe Etkisi: Sünbülzâde Vehbî Efendi
- Süleyman Anıl TOMBAK** 19
Nüktedan Nihad Bey Hakkında Yeni Bilgiler
New Information about the Poet and Witty Nihad Bey
- Halis AYDIN** 32
Müellifi Bilinmeyen Bir Hikâye Mecmuası: *Hikâyât*
An Unknown Story Madjma: Hikâyât
- Ferudun Hakan ÖZKAN** 54
Osmanlı Toplumundaki Bid'at ve Hurafelere İlişkin Bir Metin
A Text About Bid'at and Superstition in Ottoman Society
- Güven KARAKÖSE, Ali SELÇUK** 86
Sıraç Alevilerinde Ölüm Ritüelleri Üzerine Bir Araştırma
A Research on Death Rituals in Sıraç Alevis
- Recep TEK, Eylem Selver Tuğçe BAYAZİT** 102
Evlilik, Doğum ve Sünnet Törenlerinin Türk Sinemasına Yansımalarına Bir Örnek: *Şaşkın Ördek* Filmi
An Example to Reflection of Ceremonies of Marriage, Birth and Circumcision on Turkish Cinema: The Movie Confused Duck
- İrfan YILDIRIM** 122
Şırnak'ta Misafirperverlik Kültürü Üzerine Bir Araştırma
A Research on Hospitality Culture in Şırnak
- Hacer TOKYÜREK** 153
Skull Bowl/Kapāla and Inner Offering in Old Uyghur
Eski Uygurcada Kafatası Kâsesi/Kapāla ve İç Sunu

Nurten ÇELİK	172
From Visuality to Action: Traces of Ekphrasis in John Guare's <i>Six Degrees of Separation</i>	
<i>Görsellikten Eyleme: John Guare'in Altı Derecelik Ayrılık Oyununda Ekfrasis İzleri</i>	
Oktay ÜZEL	189
Dönemeçte Yalnız Bir Adam: Doktor Şerif	
<i>A Lonely Man at the Bend: Doctor Şerif</i>	
Sine DEMİRKIVIRAN	209
Johann Wolfgang von Goethe'nin Çeviri Yaklaşımı ve Çeviri Amacı	
<i>Johann Wolfgang von Goethe's Translation Approach and his Translation Purpose</i>	
Gürhan KİRİLEN	238
Lun Gong-Ren'in Mezar Yazıtı'nda Türk Tarihi ile İlgili Bilgiler	
<i>Some Information About Göktürk History in Lun Gong-ren's Inscription</i>	
Muhammet Nuri TUNÇ, Erkan IŞIKTAŞ	259
1928 Numaralı Rûznâmçe Defterine Göre Kıbrıs Livasında Timar ve Zeametler	
<i>According to Rûznâmçe Registers the Number of 1928 Timar and Zeamets in Cyprus</i>	
Serkan ERDOĞAN, Serap GÜNGÖR UYAK	284
Arkeolojik Araştırmalar ve Yazılı Belgeler Işığında Eski Çağ'da Yozgat	
<i>Yozgat in Ancient Times in the Light of Archaeological Researches and Written Documents</i>	
Cemal EKİN	299
Osmancık Koyunbaba Türbesi'nin Geçirdiği Değişim ve Yapılacak Restorasyonu Üzerine Öneriler	
<i>The Change of Osmancık Koyunbaba Tomb and Suggestions on the Restoration to be Done</i>	

Derleme Makaleleri / Review Articles

Ömer Faruk ATEŞ, Şahmurat ARIK	318
Ontolojik ve Epistemolojik Açıdan Biyografi Yazıcılığına Teorik Bir Bakış	
<i>A Theoretical Overview of Biographic Writing from an Ontological and Epistemological Perspective</i>	

Lyazzat NAKHANOVA	344
Dildeki Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Göstergeleri Üzerine Bir Değerlendirme	
<i>An Analysis on Sex and Gender Indicators in Language</i>	
Deniz TANSEL İLİC	368
Frankfurt Okulu ve İngiliz Kültürel Çalışmalar Yaklaşımı Çerçevesinde Kültürü Yeniden Okumak	
<i>Re-reading Culture within the Framework of the Frankfurt School and the British Approach to Cultural Studies</i>	
Yazar Rehberi	379

Saygıdeğer okurlar,

15 araştırma makalesi, 3 derleme makalesi içeren Kültür Araştırmaları Dergisi'nin 14. sayısı ile karşınızdayız. 2022'nin üçüncü sayısı olan elinizdeki bu sayıda edebiyat, folklor, dil, tarih, sinema, çeviribilim, din bilimi, kent araştırmaları, kültürel araştırmalar ile ilgili olarak 3 İngilizce, 15 Türkçe makaleye yer verdik. Keyifle okuyacağınızı umuyoruz. 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 52 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. Aralık 2022'de yayımlanacak olan 15. sayıda buluşmak dileğiyle...

Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU

Baş Editör

Eylül 2022



MUTUAL ARABIC-TURKISH INFLUENCE: SÜNBÜLZÂDE VEHBÎ EFENDİ

Karşılıklı Arapça-Türkçe Etkisi: Sünbülzâde Vehbî Efendi

Yahya S. H. DAHAMI*

ABSTRACT

This study deals with an Arabic poem composed by a Turkish poet, Sünbülzâde Vehbî Effendi in which he added hemistiches of Mua'llagat Imrou Al-Gaiys, one of the most prominent Arab poets during the pre-Islam era. The Turkish poet, Sünbülzâde Vehbî is a knowledgeable scholar in Arabic literature and a creative and principal scientist too who lived during the Ottoman age. Vehbî has learned Arabic and has written poems in Arabic as well as in Turkish. The poem under study acquires its significance from the fact that Sünbülzâde Vehbî was involved in it Mua'llagat Imrou Al-Gaiys, that is, he built it in the method and thought of his mind. The researcher aims to prove the masterfulness and greatness of Sünbülzâde Vehbî who included parts of another poet in his own poem. It is simple and easy for a poet to create a full poem by himself however, it is very difficult to write a poem and perfectly insert parts of others into his. This is the way the research attempts to disclose in this investigative analytical-critical study. The paper deals with the first five verse lines out of the seventeen lines of the total poem of Sünbülzâde Vehbî.

Keywords: Arabic language, Arabic poetry, Arabic-Turkish inspiration, Turkish poetry, Sünbülzâde Vehbî Efendi.

ÖZ

Bu çalışma, Türk şair Sünbülzâde Vehbî Efendi'nin İslam öncesi dönemin en önemli Arap şairlerinden Mua'llagat Imrou Al-Gaiys'in türevlerini eklediği bir Arapça şiiri ele almaktadır. Türk şairi Sünbülzâde Vehbî, Arap edebiyatı konusunda bilgili bir âlim ve Osmanlı döneminde yaşamış yaratıcı ve önde gelen bir bilim adamıdır. Arapça öğrenen Vehbî, Türkçenin yanı sıra Arapça şiirler de yazmıştır. Şiir, manasını Sünbülzâde Vehbî'nin Mua'llagat Imrou el-Gaiys'in içinde bulunmasından, yani onu aklının yön-tem ve düşüncesinde inşa etmesinden alır. Araştırmacı, kendi şiirinde başka bir şairden bölümlere yer veren Sünbülzâde Vehbî'nin ustalığını ve büyüklüğünü kanıtlamayı amaçlamaktadır. Bir şairin tek başına tam bir şiir yaratması basit ve kolaydır, ancak bir şiir yazıp başkalarının şiirlerini kusursuzca şiirine sokması çok zordur. Araştırmacının bu analitik-eleştirel çalışmada ifşa etmeye çalıştığı yol budur. Makale,

* Assoc. Prof. Dr., Al Baha University, Faculty of Science and Arts, English Department, Al-Mandaq/Saudi Arabia. E-mail: dahami02@gmail.com. ORCID: 0000-0003-0195-7878.

Sünbülzâde Vehbî'nin toplam Őirinin on yedi dizesinin ilk beş mısrasını ele almaktadır.

Anahtar Sözcükler: Arap dili, Arap Şiiri, Arap-Türk ilhamı, Türk Şiiri, Sünbülzâde Vehbî Efendi.

Introduction

The relationships and interactions between Turkey and the Arabs are inseparable and inextricable. Such bonds cannot be separated no matter how many events fall apart. Policies have sometimes tried to create a rift, but over time, literature has been a factor in connection, fitting together, and healing. One of the most significant factors that supported and reinforced such a relationship is literature in general and poetry in particular. Literature has transcended political and geographical boundaries. There is no doubt that literature needs a conveyor carrier and the Arabic language is a conveying device of the potentialities of the poets, writers, and authors through which it reaches the emotions, hearts, and minds of people.

The Arabic language is one of the pillars of Arabic literature among Arabs and their Turkish counterparts, where Arabic began to gain importance and elevation among Turks, as it is among Arabs in their different states and emirates, particularly during the Othmani Golden Age. It is well known that when the Turks converted to Islam, they wrote in Arabic letters and learned Arabic as a language of life.

This importance increased with communication and interaction from the time of the Seljuk State to its peak in the Othmani Age. Hence, the Arabic language spread and consolidated throughout the Othmani territories that led the Islamic world, and the connection of the Turkish (Othmani) language to Arabic became close, until it became the language of education – beside the Turkish language – through which literary and religious sciences are studied and taught. Furthermore,

The Turkish language was influenced by the Arabic language because of Islam until the Arabic language became the language of religion and the principles of literature. Although the eastern languages infiltrated the western and vice versa, the impact is great on them, especially in the Alif Baa [the Arabic Language], which became the Alif Baa of almost all Islamic languages, including the Turkish language (Altunji, 1999: 52).

By the passage of time, Arabic had a special place among Turks in general. As a result of that, a wide range of writers, authors, poets, and critics originated who made the Arabic language their mouthpieces for speaking and explaining the depths of their feelings, moods, and thoughts. The Arabic tongue, as the language of religion, culture, and literature, spread throughout the immense and considerable territories of the Othmani Islamic Empire. At that time, mastery of Arabic became necessary for many writers, poets, and authors.

The connection between Othmani scholars and writers and the Arabic language and its diverse pieces of literature like poetry and prose was reliable and trustworthy. The Arabic language had been taught in the Othmani schools as an essential language. There were various courses where Arabic was the means of learning particularly for literary sciences. Such association has been amplified with the increased interest of scholars and writers in various emirates by the Arabic tongue and its diverse sources of literature and culture.

Striking Arabic Poetry

Poetry is the lounge and the divan of Arabs “الشعر ديوان العرب” (Al-Garni, 2012: 2; Cantarino, 2004: 24-30; Pasha, 2000: 10), or (*Şiir Araşlarının Divanıdır*), as approved and validated by numerous critics is a prominent Arabic phrase or proverb very well accepted by all Arabs, which means the forum of poetry for Arabs. The phrase also implies that Arabic poetry is “the repository of Arabs”. Furthermore, “poetry is the register of the Arabs” (Moser and others, 2019: 207; Baalbaki, 2014: 33; Abdul-Raof, 2013: 100).

There are possibly several people who find difficulty to discover and recognize the deep connotation of the above saying. Nevertheless, undeniably, all of them are accustomed to it. “The Arabs are disintegrated into tribes in which the young are taught and trained to be warriors and poets” (Dahami, 2018a). It is affirmed that “fus-ha” of pre-Islamic poetry reveals a high mark of growth, amplification, and magnification in its inflectional structure (a linguistic method where the greatness of the sound and the quality or tone of the expression is corrected), a copiousness in its derivational morphology and an evidently “synthetic” demand. Arabic poetry where oral poetry has primarily been revived is referred to by various linguists, researchers, and academics as “fus-ha” (فصحى) which means Classical Arabic. In addition, “the aura of classical Arabic remain[s] to be rec-

ognized and assessed in all the Arab nations. The want for poetical writing was/is passionate in the Arabic language” (Dahami, 2019c).

The Arabic poetry was of great fascination where all auditors esteemed and appreciated them, whatever the listeners were, poor or rich, low or high. “As for its terminologies, critics find in the Arabic tongue special meanings and connotations for each articulated word. Instances of the accuracy of the terminologies easily show various meanings” (Dahami, 2020). Additionally, “poetry in the Arabic tongue is full of music and exquisite accent” (Dahami, 2018d; Dahami, 2015). What’s more, Arabic poetry keeps hold of the highest rank among the catalog of the literary categories in the Arabic tongue. “It did not budge an inch from its stature that it has occupied since the era of pre-Islam, approximately more than sixteen centuries. It is still the Diwan of Arabs. Thus, this means that poetry is the cultural lounge” (Dahami, 2019b).

The Arabic language emerged and was established best because of the Holy Qur’an in addition to the literature of primeval days, its prose, as well as poetry. It was infinite and continual in number and was transmitted from one individual to another and from a mouth to a mouth. Gruendler, underlined this inkling when he indicated, “classical Arabic poetry is the literary canon from which medieval Arab linguists, genealogists, and other scholars take evidentiary verses [shawiihid] to support their arguments. In this way, ancient poetry ‘judges’ many as a scholarly case” (2002: 257).

The earliest Arabic literary efforts and creations like texts, books, and scripts which were inscribed by Arabs up till now unharmed by peripheral or fringe influences comprise ultimately of Arabic rhymes, the work of expert poets and rhymesters who sing about barren region life and combat. They “lament over the deserted camping grounds, boast of their tribe and abuse their enemies. It forms a distinct class of poetic composition, which has developed its literary standards, and attained a high standard of excellence in its way“ (O’leary, 1922: 103).

Arabic poetry is the heart of the fine arts in which Arab people call outstanding or ascendant arts. Numerous of those fine arts are design, drawing, poetry, and music. All these dominant arts denote the charm of nature, where designs depict nature as important, and painting portrays it with even forms, colors, and dyes. “The single notable art in an otherwise artless existence was poetry” (Bertram, 1937: 7). On the other hand, it indicates nature with great ingenuity, creativity, and resourcefulness. Arabic poetry

articulates the admiration of nature and fulfillment of it using poetry. It, like music, is the tongue of craving, soul, and sympathy or is a pointer of unnoticed evidence. Arabic poetry expresses the charm of nature in terms and meanings as well as with harmonies and descants.

During the epochs of the primeval nations, as history defines and tells, there were small numbers of those who possess a high appreciation of inspiring poetry. “Conventionally, Arabic poetry, as well as ... universal poetry, has always signified the main literary expression for the Arab nation” (Dahami, 2018b). Poetry is so full of a reserve of admired and pleasant literature to boast of the earliest nation of Arabia. “Arabs have always been remarkable for the great pride they have taken in the excellence of their language, the perfection of their literature, the sublimity of their poetry, the purity of their race, and the integrity of their moral character” (Johnson, 1973: v; Horne, 1917: 11). Likewise, the Arabic “tribes of the peninsula possessed a standard and common poetic language and technique, independent of tribal dialects, and uniting the Arab tribes in a single tradition and a single orally transmitted culture” (Dahami, 2019a; Lewis, 2002: 26).

Moreover, from the early commencement, Arabic poetry is connected with pupils’ consideration, and hearts in diverse types, for instance, melodious chanting, reciting and escalating a lyrical poem “with its gorgeous rhythm, beat, regularity, tune, and cadence. It is involved with the whole knowledge and appreciation of the man. It is about the deep areas of practice of the relationship of the man about contentment, learning, and talent” (Dahami, 2018c).

The Arabic poetry during the period of the Pre-Islamic offers ample illustrations of gallantry and passionate warmth through numerous outstanding poems. This period elucidates central Arab values of honor, pride, gratification, and wisdom. It revives an essential basis of Arab culture and legacy. “In the purity of his blood, his eloquence and poetry, his sword and horse, and above all his noble ancestry, the Arabian takes infinite pride” (Dahami, 2019a; Widlanski, 2012: 204; Hitti, 1996: 19).

In addition, through poetry, the Arab people “were great versifiers” (Bertram, 1937: 8). In plentiful poems of the period, poets pay homage and recollect their love, supremacy, tribal associations, and communicate their unifications or animosity. “The pre-Islamic period is known as ‘Aljahelya’ when Arabs were obsessed with good poetry. They would send their children to live with Bedouin tribes to learn the standard Arabic dialect (Alfose-

ha) and to recite oral poetry” (Alamrani, 2015). In the same way, poetic competitions, or cultivating and growing of horses, and contests in arms, or peaceful challenges where all poets individually “recited in public his compositions, formed their amusements. They were very sensible to the charms of music, poetry, and oratory, and as a general rule the Arab chieftain was brave, generous, and munificent“ (Wilson, 2006: 5).

The Poetic Language: Arabic and Turkish Interaction

Many writers, poets, and authors, took care of Arabic literature in particular, assimilated it, studied, mastered, and learned about its ancient scientific and literary books. They worked in research, studies, and composition in Arabic, until the Arabic language became the second language along with Turkish. During the prosperity of the Othmani Empire, Turkish poets rarely found those who did not know and learn the Arabic tongue. For example, it was common for Turks and Arabs to have affluent and easy access to books in both Turkish and Arabic. This was because any poet essentially takes in Arabic and has a high extent of ability and mastery. He/she should be familiar with the prevailing sciences of his time such as poetry, literature, and the Arabic language so that he/she can be able to compose Turkish poetry, which contains many Arabic expressions, terms, and terminologies.

Also, among the reasons are the desire and inclination of poets to include their poetry quotes from the hadiths of the Prophet (peace be upon him) and, more importantly, the citation of the Holy Quran. In addition to the poetic quotations, for instance, the Turkish poet quotes a verse line or a hemistich of a verse line from the poems of the ancient Arab poets, particularly Al-Mua'llagat. For these main reasons and others, literary writers have taken care of these two great languages, Arabic and Turkish, which, so to speak, it may be said that they linked with many basics making them inseparable. Poets and writers are interested in the literature of both languages, the ancient and the contemporary. To the same extent, they are equally keen to obtain the literary publications of both languages.

As a result of the cultural and literary impact of Arabic poetry, especially the poems of the immortal Mua'llagat, it has had a good impact and resonance with Turkish poets who were fluent in Arabic. They adhered to principles of Arabic poetry and deeply sounding the profound of Arabic poetry, which resulted in many distinct studies that dealt with different epochs and periods since the pre-Islamic era. Based on these records, it

may be said that the Turkish poets of the Othmani Age were characterized by a high philosophy in both Arab literature and cultures. In addition, the Turkish poets were always and regularly informed of Arab sciences because these sciences were inevitable and associated with the Islamic culture.

History has shown that the relationship of sultans and Othmani society with Islam first and the Arabic language secondly is one of the most important reasons why Turkish poets and writers have been associated with composing poetry in Arabic. History, during the Othmani Empire, states that the Othmani sultans used to encourage and incite writers and poets to learn Arabic as they learned themselves. They continued learning and reading Arabic when they studied Islamic sciences. Turkish poets' mastery of Arabic allowed them to say and compose Arabic poetry in line with their Turkish poems, which contributed to and increased the concept of exquisiteness in their literary work.

History has proved beyond a shadow of a doubt that the Ottoman sultans encouraged poets to compose and say poetry in Turkish as well as Arabic. Moreover, some sultans knew several languages and were fluent in Arabic, such as Sultan Muhammad II, the inaugurator of Istanbul, and Sultan Murad II. Some of them also organized and wrote poetry in Arabic as much as they recited in Turkish. An instance is Sultan Murad III, son of Sultan Saleem II. For those sultans and others, poems were written by their hearts, crafted in elaborate Arabic letters that gave poetry immortality.

Therefore, in Arabic poetry, which the Othmani poets recited, there are many Islamic religious connotations and imports, such as prophetic praises, good morals, and meanings. Some of the Othmani poets have dominated science such as interpretation, hadith, reading, and others. They have also adhered to literature, particularly religious literature, preaching, and advice. In addition, composing Arabic poetry in the religious and mystic subject dominated their preconceptions; instances of these poets are several and numerous among the Othmani people.

The strength of the Othmani Empire resulted in strong religious interaction between the Turks and the Arabs, Othmani writers and poets paid special attention to Arabic literature. Looking closely, critics might find many poets have learned by heart many Arabic poems as if they were competing with each other in memorizing ancient Arabic poems. They studied Arabic with great interest and translated Arabic books into Turkish. Several of them wrote and inscribed in one of those languages, or composed their poems in

either language or one of them. Othmani writers have produced respectable Arabic poems. They were greatly committed to grammar, rhythms, and rhymes, with attention to language, literature, eloquence, and rhetoric.

There is no doubt that the effects of the Othmani poets in the field of Arabic literature were the result of their practice of Arabic literature. In other words, it was related to the culture and literature of the Othmani poets in both languages and literature. The position of Arabic poetry in Othmani literature is linked to the Islamic faith. They even engraved their poetry in the part of the verse line of Turkish and the other part in Arabic, including the poet Mohammed ibn Rasheed, known as Sünbülzâde Vehbî, the sample of this study. He was a man of the creative mind in mixing the old and the modern, the old famous for its aging jewels, decorating his verse to become modern and original.

Sünbülzâde Vehbî: The Poet

Sünbülzâde Vehbî (can be written as Wehbe or Wahbi) is one of the most prominent poets of Turkish classical poetry known as the literature of Diwan (divan). “He was müderris [teacher], Qadı and delegate” (Görkaş, 2014). Moreover, “Sünbülzâde Vehbî Efendi is one of the most important poets of the 19th century. He was called the Sultanu’ş-Şu’ara (Poet of Sultans) in his century” (Ekici & Aydın, 2017). Critics state that he belongs to the 18th century irrespective of the fact that he died in the first decade of the 19th century. Both sides are right since he lived within the two mentioned centuries. Not only that, Vehbî is considered one of the most vital Othmani poets under Sultan Abdul Hamid I and Sultan Saleem III, so he has been called one of the best of the Othmani poets of his time.

Born in the Turkish city of Marash, Sünbülzâde Vehbî was educated by scientists in various sciences and arts in his city and then moved to Istanbul. “Vehbi, who served in many cities of the Ottoman Empire, mentioned these cities in his poems. The place names belonging to Anatolia, Rumelia, and Arabian geography, where he was on the occasion of his duty as a judge, are quite abundant in his poems in his divan” (Elbir & Yorulmaz Kahve, 2017). In addition, “Vehbî, who completed his education in Maraş, came to Istanbul to increase his knowledge and after proving his rush in literature; he became one of the poets who Koca Râgıb Pasha had protected” (Babür, 2018). Furthermore, Sünbülzâde Vehbî,

found an opportunity to meet some important people in İstanbul by writing qasidas and historical writings. He started his business

life as a teacher and ended up being a qadi. And also he got the degree of “hacegân” and became a writer of urgent affairs. He was charged with a government duty so he was close to many government people (Batislam, 2016).

He became a scholar of many Arab and Islamic sciences and was a senior official of the Othmani Empire until he became a judge. Therefore, he was known as Judge Mohamed Rasheed Sünbülzâde Vehbî.

Through pursuing his literary life, many writers and scholars realize that Sünbülzâde Vehbî was very interested in Arabic poetry in general, and in the poetry of Imrou Al Gaiys in particular. They are aware of this from his Arabic poems and his extensive historical and cultural knowledge. In addition, they perceive his good understanding of Arabic literature. Moreover, it is easy to observe the critics’ reactions that Vehbî was well informed about both Turkish and Arabic literature and that he had a high cultural capacity in these two languages.

Vehbî then became the head of the authors in the Diwan (divan). Sünbülzâde Vehbî left a timeless legacy of Turkish literature from poetry and prose in Turkish and Arabic of valuable effects. Following the course of his life, critics conclude that he was a leading poet who possessed artistic potential. It seems, from the Diwan of his poetry, that he has read and absorbed many Arabic poems, from the past and contemporary. This sort of reading and understanding influenced his maturity and increased the abundance of his knowledge, culture, awareness, and understanding of the Arabic language. He was best known among Othmani scholars and poets in his time who also wrote poems in wisdom. Vehbî died in Istanbul in 1809.

Sünbülzâde Vehbî’s poems show his knowledge of the performances and the characteristics of eloquence and fluency. His poetry reflects the tenderness of his sense and feelings and the opulence of the word in its denotations and connotations, on the one hand, and its simplicity and ease of understanding on the other.

The Poem Analysis

The number of verses of the poem under study is seventeen verse lines. The poem is an example of the art of inclusion in which Vehbî included parts of the ancient poem of the Arabic poet Imrou Al Gaiys. The word of linguists in poetry conforms that the best literary heritage that the Arabs inherited from the poetry of the pre-Islamic age is Muallagat Imrou Al Gaiys. They consider its opening the best starting from the onsets of Arabic poetry all

over the ages. It has reached a level of fame in literature and poetry, a status that is not for any piece of literature. It is set as an instance of higher quality. *Mua'llagat Imrou Al Gaiys* is still a certain source from which Arabic literature derives a new wealth and a pillar upon which to build the monuments of its glory in the past and present. It is more like a buried store loaded with precious jewels and hangings. The more excavators searched it, they saw what was in it fine relics, and wonderful verses, that they had not seen before.

It is quite sure to the reader and critic that there is clear evidence and a firm proof of the influence of *Imrou Al Gaiys* and his *Mua'llagah* in Arabic poetry and literature. The influence of *Al-Mua'llagah* is traced in huge number of books of poetry of all kinds and forms. It discusses the places of brilliant beauty and fascinating art. *Mua'llagat Imrou Al Gaiys* as well as his whole poetry is the mainstay, cornerstone, and mainspring of Arabic poetry in the old and modern ages. It is an example followed by poets and writers in every generation. No matter how much literature changes because of the change of time and its people, the poetry of *Imrou Al Gaiys* can be an elevated example in every generation and in every environment. See more on (Al-Jundi, 2021: 197; Noria, 2018: 49).

The most prominent poet of *Al-Mua'llagat*, *Imrou Al Gaiys*, has received the care of many poets, old and contemporary. They intoned his poems to gain exercise and practice in authentic poetry composing. Some relied on his poems, taking advantage of the durability of the assonance, the analogy, and the pun, one of them is the Othmani poet *Sünbülzâde Vehbî*. One of the Arabic poems said by *Sünbülzâde Vehbî* is a poem with the subjoining of *Imrou Al Gaiys Mua'llagah*. *Vehbî's* poem is part of his Turkish book (*Diwan*) printed in Istanbul in 1253 Ah.

Sünbülzâde Vehbî, with the skill and talent of the exquisite poet, was able to make this poem symmetry of *Imrou Al Gaiys Mua'llagah*. Our poet, *Vehbî*, was able to make his poem similar in the foot, rhythm, and rhyme to that of *Imrou Al Gaiys* but his purpose and theme are distinctive. It's *Vehbî's* ingenuity that made the connotations in his poem different from *Al-Mua'llagah*. Both poems –*Imrou Al Gaiys Mua'llagah* and *Vehbî's* poem– are similar in vocabulary, but the connotations of the poems are unlike because each poem reflects the faculties of its poet. The poem of the Turkish poet *Vehbî* is full of feelings and emotions because poetry is a sensation and a meaning. It is not an enigma to the thoughtful critic that the poetic meaning is complete and beautified by poetic rhythm, regularity of sound,

and cadence. Full poetry has both deep meaning and musical devices. The poet Vehbî was able to make his poem new and different in significance from Imrou Al Gaiys Mua'llagah by fluctuating connotations and thus becoming a new and contemporary poem.

Sünbülzâde Vehbî's poem, the subject of the study, is best known for its poetic inclusion. This type of style in poetry means that the poet in his poem contains excerpts or passages from the poetry of others, especially the famous ones. However, the skilled poet makes his new poem look different in its purpose and meaning. Therefore, the meaning of inclusion is to mention a Qur'anic text or prophetic hadith in poetry or to include a front part, a back part, or a hemistich of a poetic line to be inserted in another verse line. The best inclusion is for the poet to draw a new picture that does not exist in the first work. This type of inclusion is also called the 'quotation', because the poet mentions the whole verse line without trying to change or alter the terminology of the other text, reminding it as it is. This is where the poet's preference and ability are shown in a tongue other than his own, because, in his poem, the poet included the verses of the other poet.

All that mentioned earlier in the inclusion and quotation are done by Sünbülzâde Vehbî in his poetry. He has mastered the employment of Mua'llagat Imrou Al Gaiys in his poem to the point where readers cannot distinguish between his verses and those of Imrou Al Gaiys. Vehbî was able to melt the lines of Imrou Al Gaiys Mua'llagah into his poem. It seems to be consistent with his poem, which made no difference. Despite the similarity between the two poems, each is independent in its connotations and significance. The difference in context reflects positively on the aesthetics of the poem in its words and images, also on the proportionality of the verses between the two parts and their decoration, and on the context of thought and its types.

1. زمان الجوى "لما تمط وأردف أعجازا وناء بكلل"

(Imrou Al Gaiys, 2020: 107).

Time sorrow, "when it stretched its lazy bins followed by its fat buttocks, and heaved off its heavy breast" (Arberry, 1957: 64).

The Turkish poet, Vehbî used the hemistich of Imrou Al Gaiys Mua'llagah as proof of the mutual influence of Arabic poetry and language on the Turkish (Othmani) culture and values. This inclusion indicates the importance of Mua'llagat Imrou Al Gaiys among many cultures. The verse line of Imrou Al Gaiys goes like this:

وَأَزْدَفَتْ أُعْجَازاً وَنَاءً بِكُلِّ
فَقُلْتُ لَهُ لِمَا تَمَطَّى بِصَلْبِهِ

“And I said to [it] the night, when it stretched its lazy bins
Followed by its fat buttocks, and heaved off its heavy breast,” (64).

If the reader compares the two verse lines of both Vehbî and Imrou Al Gaiys, he/she will find that Vehbî has loaned almost the whole verse line of Mua'llagat Imrou Al Gaiys except the first two words of the first hemistich. In Mua'llagat Imrou Al Gaiys he started the line by saying (فَقُلْتُ لَهُ) which means “I told him or I said my speech to him”, however, in the line of Vehbî, he commences the line saying (زَمَانُ الْجَوَى) “zaman aljawaa” which refer to the time of sadness which is resulted from the intensity of love. We can say that the Turkish poet Vehbî is not imitating Imrou Al Gaiys but he borrowed the words of Al Mua'llagah because he could not find a better way to express his feeling and sentiment.

The ancient poet, in this line, informs about his state saying “I said to the night when it became excessively long and extended at the end and rose with effort and hardship”. It is a metaphor about the suffering of sorrows and adversities and the sleeplessness generated by it because the distressed person feels that the night is endless. Personification appears in this verse line in which the poet addresses the night as a person has the ability to respond and react. According to the poet, the night's length became excessive and its beginning became late. The length of the night escapes from the dimensions of sorrows and hardships and the sleeplessness is generated because of that. In the mind of the poet, Imrou Al Gaiys, the night resembles the waves of the sea in its terrors, which loosens its shadows with all kinds of sorrows on him. The poet is proud of his patience and perseverance, bearing the pain of sorrows in the darkness of sleepless nights.

Imrou Al Gaiys Mua'llagah gained wide fame in literary centers and among the elites, to the extent that it became proverbial. This fame was not the product of whim or fanaticism, or just the product of artistic emptiness. On the contrary, Al-Mua'llagah represented a trend in Arabic poetry and an approach to dealing with experience based on storytelling and built on enthusiasm and excitement. The presence of Al Mua'llagah with this abundance in the human conscience and with this fame reflects the admiration for the characteristics of Arab literary art in this exceptional poetic piece of work. It made and makes many thinkers, critics, and poets deal with it by deliberating, analyzing, explaining, and quoting to the extent that it takes hearts.

The Turkish poet Vehbî, with his unique skills, creative ability, and proficiency in both Turkish and Arabic, was able to make the text of *Mua'llagat Imrou Al Gaiys* a saturated text, infiltrating the poet's mind, so he tried to use it to enable the reader to compare the past with the present and make the heritage contemporary.

2. غدوت لفرط الهم أجلو تشفيا فهل عند رسم دارس من معول

I departed because of the superfluous grief, seeking a cure
“What is there left to lean on where the trace is obliterated” (Arberry, 1957: 61).

In this second verse line of Vehbî, the poet draws an interesting portrait of sadness. The reader can comprehend the connection between the first line and this second line in which they talk about one theme; it is sadness or dejection. What concerns us is the first hemistich which belongs to Vehbî. The second part, of course, is quoted from *Al-Mua'llagah* of Imrou Al Gaiys. The modern poet contemplates a situation of sorrow. He expresses his situation, which is distressed and full of agony. The agony is severe to the degree that he left his place searching for solace. No doubt, it is the great experience and knowledge of the poet about the classical Arabic language. His experience allowed him to select “the best words in the best order” (Dahami, 2018c; Crystal & Crystal, 2000: 241; Rhodes, 1981: 211). Such ingenuity can be accepted by a great poet like Sünbülzâde Vehbî.

3. وأبكي وأستبكي خليلي قائلا قفا نبكي من ذكرى حبيب ومنزل

And I weep and make my friend weeps, saying,
“Halt, friends both! Let us weep, recalling a love and a lodging” (Arberry, 1957: 61).

The skillfulness of poet Vehbî brings his readers a series of related ideas about sentiment and emotion. In fact, no one can read what is in the mind of the poet but it is possible to realize and guess from his words. In this first hemistich, the poet continues his previous thoughts in the earlier two verse lines. The first letter (و) “wa” is a word and not a letter which means “and”. It has great importance to confirm the correlation between the previous lines and the following. It is sure that the poet wants to tell more about his sorrow or sadness mentioned earlier. The poet in this hemistich not only suffers sadness but also shows a physical state of sorrow. The poet says (وأبكي وأستبكي) referring that he weeps with a listening sound and clear tears. Not only that but also his crying makes his beloved/dearest friend cries.

4. ويعذلني قوم وينصح معشر يقولون لا تهلك أسي وتجمل

Horde blame me and others advise

“Saying, ‘Don’t perish of sorrow; restrain yourself decently!’” (Arberry, 1957: 61).

The poet in this first hemistich declares that his heart problem has become public. It is not private among he himself and his close members of the family or his close friend. On the contrary, his sorrow/sadness becomes public and shared by other members of society. Because of the effects of sadness inside the poet, he can not control it within himself. It is shared and becomes impersonal to the degree that some of those he knows to blame him. Some others show respect for his state after realizing it, so they advise him. The advice is clear in the second hemistich – the inclusion of Imrou Al Gaiys Mua’llagah (يقولون لا تهلك أسي وتكمل). The second group of people tries to lessen the catastrophe of the poet by bringing a picture of solace. The solace is the advice that leads not to catastrophe but beauty through controlling the self and patience. The beauty, again, is a result of patience.

5. كتابك مثل الروض يحكي شميمه نسيم الصبا جاءت بريا القرنفل

Your book is like a kindergarten, it tells its fragrant story

“Sweet as the zephyr’s breath that bears the fragrance of cloves” (Arberry, 1957: 61).

After the encouragement of the second group of the previous line, the advisors, they succeed in changing the situation of sorrow/sadness into satisfaction, settlement, and gratification. The poet, Vehbî, in the fifth verse line presents a new depiction of his situation. The situation now is changing but for the better. The advisers confirm that “your book of work” referring to ‘reputation and standing’ is like a garden. The readers/critics might realize the beauty and greatness that can be seen in the garden. The poet uses a simile comparing the reputation and standing of the poet, “your book of work” (كتابك مثل الروض) “kitabuka mithlu alrawth”, is like the orchard. The book –reputation and standing– of the poet tells his story, which is a dignified story. Just imagine the beauty, attractiveness, attraction, and exquisiteness in the garden and/or orchard.

Conclusion

The first hemistiches of the poem are the invention of Sünbülzâde Vehbî, and the seconds, which are the set of inclusion, are the ones quoted from Al-Mua’llagah of Imrou Al Gaiys. The most significant peculiarity in this poem is the association of his verses with the verses of Al-Mua’llagah. The poet Vehbî, succeeded in making the correlation of the two parts of the

verses intimate connection in terms of ideas and meanings. The loan is large but after reading the whole poem of Vehbî, it can be declared that it is an original and perfect modern piece of poetry. Many critics perceive this as a kind of legitimate intertextuality in poetry that gives poetic text strength, attractiveness, and beauty. This style comes out spontaneously with the text, emerges from the creative subconscious, and unites with the poetic text. It is a resourceful process that has made the added passages look like an original part and not intruding. The improved inclusion is evident in the poem understudied, as noted by ancient and modern critics. The Turkish (Othmani) poet Sünbülzâde Vehbî has succeeded in writing pronounced poetry with great precision, suiting meaning, constructing, context, and rhythm in each verse line of the poem. The poet Vehbî has the ability making his poem sound like the defects of foot, rhythm, and rhyme. The poet did not lose sight of linking the meaning of his poetic line to the one he supplies from Al-Mua'llagah. He also mastered binding the poetic foot and assonance, so his poetry widened the success to reach flourishment and blossom. This is evidence of the ability of the Turkish-Ottoman poet to understand and subdue ancient Arabic poetry in all respects.

References

- Abdul-Raof, Hussein (2013). *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development*. NY: Routledge.
- Alamrani, Gamil (2015). "Sulu'k Poets in a Post-Modern Perspective: A Study of Al-Shanfara's Lamiyyat Al-Arab Based on Nietzsche's Philosophy of the Aesthetics". *International Journal of Language and Literature*, 3(1): 76-81.
- Al-Garni, A. (2012). *Diwan Alarab*. Jeddah: Dar Sibawayh for Printing, Publishing and Distribution.
- Al-Jundi, Muhammad Salim (2021). *Imrou Al Gaiys*. UK: Hindawi Foundation.
- Altunji, Muhammad (1999). *Detailed Dictionary of Literature, V.1*. Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah.
- Arberry, A. J. (1957). *The Seven Odes: The First Chapter in Arabic Literature*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Baalbaki, Ramzi (2014). *The Arabic Lexicographical Tradition: From the 2nd/8th to the 12th/18th Century*. Leiden and Boston: Brill.

- Babür, Yusuf (2018). "Kitaba Medhiye: Sünbülzâde Vehbî ve Esâmî-i Kütüb Kasidesi". *Journal of Turkish Language and Literature*, 4(1): 62-85.
- Batıslam, H. Dilek (2016). "Sünbülzâde Vehbî'nin Koca Ragıp Paşa'ya Yazdığı İydiye Kaside". *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25(4): 83-96.
- Bertram, Thomas (1937). *The Arabs: The Life Story of a People Who Have Left Their Deep Impress on the World*. New York: Doubleday, Doran and Co., Inc.
- Cantarino, Vincente (2004). *The Science of Arabic Poetry in the Golden Age, translated by Muhammad Mahdi Al-Sharif*. Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah.
- Crystal, David & Crystal, Hilary (ed.) (2000). *Words on Words: Quotations about Language and Languages*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dahami, Yahya S. H. (2015). "The Contribution of Arab Muslims to the Provençal Lyrical Poetry: The Troubadours in the Twelfth Century". *Journal of Arts, King Saud Univ., Riyadh*, 27(1): 1-19.
- Dahami, Yahya S. H. (2018a). "Tarafah ibn Al-A'bd and his Outstanding Arabic Mu'allagah". *International Journal of English Literature and Social Sciences, IJELS*, 3(6): 939-947.
- Dahami, Yahya S. H. (2018b). "The Magnificence of Arabic: Orwa ibn Al-Ward an Epitome". *International Journal of English and Literature*, 9(7): 79-87.
- Dahami, Yahya S. H. (2018c). "Poetry and the Acquisition of Terminology in English as a Foreign Language". *International Journal of English Research*, 4(5): 4-9.
- Dahami, Yahya S. H. (2018d). "The Arabic Tongue: A Worthy Language". *European Journal of Language and Literature Studies*, 4(4): 81-90.
- Dahami, Yahya S. H. (2019a). "A Voice of Arabs Taabbata-Sharran: A Bandit by Name a Poet of Pride". *International Journal of Science and Research, IJSR*, 8(2): 2303-2310.
- Dahami, Yahya S. H. (2019b). "Thu Al-Ausb'a Al-'Adwani: An Arabic Poet of Acuity with Eternal Arguments". *International Journal of Linguistics, Literature and Culture, LLC*, 6(1): 37-50.
- Dahami, Yahya S. H. (2019c). "Influence of the Arabic Language: The Muwashshah of İbn Sahl Al-Andalusi an Example". *American Journal of Humanities and Social Sciences Research, AJHSSR*, 3(1): 58-65.

- Dahami, Yahya S. H. (2020). "The Eminence of Poetic Arabic Language: Lamiyyat Al Arab of Ash-Shanfara Example". *International Journal of Applied Research in Social Sciences*, 2(1): 8-19.
- Ekici, Hasan & Aydın, Metin (2017). "Sünbülzâde Vehbî Efendi Divanı'nda Sâkî ve Sâkinin Görüntü Düzeyleri". *Külliyat, Journal of Ottoman Studies*, 3: 11-21.
- Elbir, Bilal & Yorulmaz Kahve, Merve (2017). "Sünbülzade Vehbi Divanı'nda Yer Adlarının Kullanımı". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 4(13): 508-534.
- Görkaş, İrfan (2014). "Şiiri Bilime Uygulamak yahut Sünbülzade Vehbi'nin Hikmet Anlayışı ve İlimlere Bakışı". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 4: 315-330.
- Gruendler, Beatrice (2002). *Medieval Arabic Praise Poetry: Ibn Al-Rumi and the Patron's Redemption*. NY: Routledge.
- Hitti, Philip K. (1996). *The Arabs: A Short History*. Washington: Regnery Publishing.
- Horne, Charles Francis (1917). *The Sacred Books and Early Literature of the East: With Historical Surveys of the Chief Writings of Each Nation Vol. 5*. Parke, Austin, and Lipscomb, Originally from the University of California.
- Imrou Al Gaiys (2020). *Diwan Imrou Al Gaiys*. Ed. Omar Tabbaa. Beirut: Dar Al-Qalam for Printing, Publishing and Distribution.
- Johnson, Frank E. (1973). *Al-Sab' Al-Mua'llaqāt: The Seven Poems Suspended in the Temple at Mecca*. New York: AMS Press.
- Lewis, Bernard (2002). *The Arabs in History*. Oxford: Oxford University Press.
- Moser, Kata and others (ed.) (2019). *Heidegger in the Islamicate World*. UK: Rowman & Littlefield.
- Noria, Jalil (2018). *The Portrayal of Nature in Pre-Islamic Poetry*. M A Thesis. Mostaganem: College of Arabic Literature and Arts, Abdel Hamid Ben Badis University.
- O'leary, De Lacy (1922). *Arabic Thought and its Place in History*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.
- Pasha, Khairu-Udin Shamsi (2000). *The Chosen One from the Diwan of Al-Arab, V.1*. Beirut: Dar Al-Bashaer.

Rhodes, Frank H. T. & Stone, Richard O. (1981). *Language of the Earth*. New York and other cities: Pergamon Press.

Widlanski, Michael (2012). *Battle for Our Minds: Western Elites and the Terror Threat*. New York and other cities: Simon and Schuster, Inc.

Wilson, Epiphanius (2006). *Oriental Literature: The Literature of Arabia*. Oregon: Echo Library.

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.



NÜKTEDAN NİHAD BEY HAKKINDA YENİ BİLGİLER

New Information about the Poet and Witty Nihad Bey

Süleyman Anıl TOMBAK*

öz

Mir Nihâd Bey, kendisine ait bir divançesi olan nüktedan bir şahsiyettir. Mir Nihâd, Kanlıcalı Nihâd Bey olarak da bilinir. Onun hakkındaki ayrıntılı bilgileri Mahmud Kemal İnal'ın *Son Asır Türk Şairleri* (2000), Abdülhakim Koçin'in *Nihâd Bey ve Divançesi* (2018) ve Mehmet Altunmeral'in *Nihâd Bey Divanı* (2019) adlı eserlerinde bulmak mümkündür. Bu çalışmada yukarıda zikredilen eserlerde bulunmayan Nihâd Bey'e ait bilgiler kaynaklarıyla birlikte dikkatlere sunulmuştur. Nihâd Bey nüktedan kişiliğinin yanı sıra aynı zamanda zamanın teknolojisini de yakından takip eden birisidir. Yapılan araştırmalar esnasında İstanbul'da fotoğrafını çektiren ilk Müslüman Türk kişinin Nihâd Bey olduğu bilgisine de ulaşılmıştır. Ancak Taha Toros'un arşivinde otuz binden fazla belge olduğundan hangi zarfa konulduğu bilinmemektedir. Biyografik kaynakların ve çeşitli eserlerin, edebiyat tarihi açısından önemi ortadadır. Nihâd Bey'in kaynaklarda zikredilmeyen latifelerinin tespitinin yapıldığı bu çalışmayla söz konusu kaynakların, şahsiyetin teknil bir biyografisini oluşturmak açısından yardımcı olacağı düşünülmektedir. Bu çalışmada konu edilen şahıs hakkında arşiv taraması yöntemi ile veri elde edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Nihâd Bey, divançe, 19. yüzyıl, divan edebiyatı, Taha Toros arşivi.

ABSTRACT

Mir Nihâd Bey is a witty personality who has a divan of his own. Mir Nihâd is also known as Nihâd Bey from Kanlıca. It is possible to find detailed information about him in Mahmud Kemal İnal's *Turkish Poets of the Last Century*, Abdülhakim Koçin's *Nihâd Bey and his Divançe* and Mehmet Altunmeral's *Nihâd Bey's Divan*. In this study, the information belonging to Nihâd Bey, which is not found in the above-mentioned works, has been tried to be presented to the attention together with its sources. In addition to his witty personality, Nihâd Bey is also a person who closely follows the technology of the time. During the researches, it was also learned that the first Muslim Turkish person to have his photograph taken in Istanbul was Nihâd Bey. However, since there are more than thirty thousand documents in the archive of Taha Toros, it is not known which envelope it was put in. The importance of biographical sources and various works in terms of literary history is obvious. With this study, in which

* Dr., Türkiye. E-mail: s.aniltombak@gmail.com. ORCID: 0000-0003-0663-2239.

Nihâd Bey's jokes that are not mentioned in the sources are determined, it is thought that these sources will help to create a complete biography of the personality. In this study, data was obtained about the person who was the subject of the study by using the archive scanning method.

Keywords: Nihâd Bey, divançe, 19th century, divan literature, Taha Toros archive.

Giriş

Mir Nihâd, şair Siret Bey'in¹ (ö.1830) oğlu ve zamanında Habeş ve Cidde valiliklerini yapmış olan Şerîf Paşa'nın² (d.1748-ö.1803) torunudur. Nihâd Bey; Kanlıcalı, Mısırlı, Mir ve Şerîf Paşa-zâde namlarıyla da anılır. Küçük kardeşi olan Vezir Muhammed Şerîf Paşa³ (d.1826-ö.1887) Mısır'da re'îs-i nuzzâr olmuştur. Kendisinden 26 yaş büyük ablası, şaire Tefvîka Nesîbâ Hanım'dır.⁴ Evli ve bir kız babası olan Nihâd Bey'in kızının ismi Aişe Sıdika'dır (Koçin, 2018: 34).

Nihâd Bey, ilk eğitimini aldıktan sonra kısa bir müddet Dîvân-ı Hümâyûn Kalemî'nde görev alır. Daha sonra Mısır Defterdarlığı'nda çalışan büyükbabası Şerîf Paşa'nın himmetiyle 1831 yılında Mısır'a gider (İnal, 2000: 1633). Oraya gittiğinde Mısır valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın yakın çevresine girip onun dikkatini çekmeyi başardıktan sonra o bölgeye kâtip olarak atanır. Akşamları meclislerinde Mehmed Ali Paşa ve Kavalalı İbrahim Paşa ile birlikte onlara yârenlik yaparak fıkralarıyla orada bulunanları eğlendirir. Daha

¹ Said Siret Bey, medrese eğitimini bitirdikten sonra 1238'de (1822-23) Galata mollası olur. Sonra bilâd-ı hamse (Osmanlı'da Kahire, Şam Edirne, Bursa ve Filibe kentlerine verilen isimdir) ve 1245'te (1829-30) Mekke kadılığına getirilir. 1246'da (1830-31) vefat eder (Mehmed Süreyya, 1311: 1458; Çınarcı, 2007: 72).

² Şerîf Paşa, Zaim Ali Ağa'nın oğlu olup Safer 1161'de (Şubat 1748) doğar. Kalemde yetişerek 1185'te (1771/72) arabacılar kâtibi olarak hâcegân mesleğine girer. Daha sonra baruthane nazırı olur. Çeşitli görevlerde bulunduktan sonra vezirlikte Cidde ve Habeş valisi olur. Cemaziyelahir 1218'de (Eylül-Ekim 1803) vefat eder. Sadık, doğru, cömert, güler yüzlü bir kimse olduğu bilinmektedir. Ev idaresinde savurgandır. Hayli paraya malik olduysa da kendisini güç halle idare edebilirdi. Torunlarından biri de Avnî Efendi'dir (Mehmed Süreyya, 1311: 1589).

³ 26 Kasım 1826'da İstanbul'da dünyaya gelen Muhammed Şerîf Paşa, Mısır siyasetinde aktif rol oynamış ve Avrupalı devletlere karşı vatanperver gruplar içerisinde yer almıştır. 20 Nisan 1887'de Avusturya'nın Graz kentinde vefat eden Şerîf Paşa'nın naaşı Kahire'de defnedilir (Görün, 2010: 2-3).

⁴ Tefvîka Nesîbâ Hanım'ın Divançesi vardır. 1260/1844-45 tarihinde İstanbul'da vefat eder. Kanlıca'da Atâ Efendi dergâhına defnedilir (Mehmed Süreyya, 1311: 1250). Kaynaklarda Avni Efendi adında bir zât Şerîf Paşa'nın torunu olarak gösterilmektedir. Babasının adı verilmemiştir. Bu sebeple Avni Bey Nihâd'ın ya kardeşi ya da amcasının oğlu, yani kuzenidir. Avni Bey, Kalemde yetişip hâcegândan olur. 1238/1822-23'de Rodos mukataacısı olup orada vefat eder (Mehmed Süreyya, 1311: 340).

sonra nedimliğiyle insanları eğlendiren Nihâd Bey bu yoldan ilerlemeye karar verir ve kâtiplikten istifa edip nedimlik yapmaya devam eder (Tombak, 2020).

Keçeci-zâde İzzet Molla ile yakın arkadaş olan Nihâd Bey, sıklıkla onun meclislerinde bulunur. Hatta İzzet Molla, *Mihnet-keşan* adlı eserinde Nihâd Bey için “*Nihâdım*” diyerek Nihâd Bey ile olan samimiyetini ortaya koyar:

Sitanbul’a geçmiş idim Salı gün
Cihan görmesin anun emsâli gün
Eniştem efendide idi harem
Çocukları anda der idim görem
O şeb anda kalmağı cezm eyledim
Varıp toğru hammâma ‘azm eyledim
Nihâdım yanımda ber-â-ber idi
Refikim fakat ol hünerver idi
Şerîf-i vezîrâna oldur hafîd
Karındaşımızdır o necl-i sa’îd
Pür etmişdi germ-âbeyi sohbeti
Bir iş mi yanında şeker şerbeti (Özyıldırım, 2002: 196).

Nihâd Bey ve İzzet Molla çok yakın iki arkadaşdır. İzzet Molla, yakın arkadaşı olan Kanlıcalı şair Nihâd Bey için maharet sahibi, tatlı dilli ve mübarek bir şahsiyet ifadelerini kullanarak onun kişiliği hakkında bize bilgi verir (Tombak, 2017: 907). İzzet Molla yine aynı eserinde Nihâd Bey ve onun babası Sa’id Bey’i özlediğini ifade etmektedir:

Gelip yâda envâr-ı necm-i Sa’id
Dahı necl-i pâki Nihâd-ı reşîd
İki nehr-i cârî olup gözlerim
Hemân ağlayıp anları özlerim (Özyıldırım, 2002: 310-311).

1257/1841-42 yılında 42 yaşındayken Mekke’ye giden Nihâd bir süre zamanını Haremeyn-i Şerîfeyn’de ibadetle geçirip Mısır’a döner. Mısır’da 3 yıl gibi bir süre geçirip 1260/1844 yılında İstanbul’a dönen şaire Mustafa Reşid Paşa’nın (13 Mart 1800-7 Ocak 1858) desteğiyle Saniye Rütbesi⁵ verilmiş ve Ziraat Meclisi⁶ azalığına tayin edilmiştir. Ancak bu görevden hiç memnun olmaz. Çünkü azalık, kendisi için tenzil-i rütbe, hatta sürgün an-

⁵ Mülkiye rütbelerinden birinin adıdır (Pakalın, 1983: 123).

⁶ 1843 yılında Maliye Nezareti bünyesinde kurulmuştur. Ziraat meclisi, ihracata yönelik ziraî ürünlerin teşviki ve üretimin çeşitliliğinin artırılması gibi konularda politikalar üretti (Yıldırım, 2010: 223-237).

lamına gelmektedir. Açıkçası şair, bu görevden şikâyetçidir ve bu durumu şiirinde şu şekilde dile getirmektedir:

Meclis-i Nâfi'a nâmında kalilü'n-nef'â
Çok keremlerle beni etdiler âhir âzâ

Öyle meclis ki iki nâm ile meşhûr u be-nâm
Bir adı Nâfi'adır biri Zirâ'at hâlâ

Nefy bir mertebe kim hasta-i bî-cân oldum
Köşesinde ederim derde düşüp vâveylâ

Bir zirâ'at ki beni habbeye muhtâc etdi
Parası nâna yetişmez ki ola rûha gıdâ

(*Horos-nâme*'den)⁷

Daha sonra azalıktan da emekli edilen Nihâd Bey'in *Sicill-i Osmanî*'de Mısır'da vefat ettiği (Mehmed Süreyya, 1311: 229) belirtilse de *Osmanlı Müellifleri*'nde (Tahir, 1333: 306) ve *Son Asır Türk Şairleri*'nde 1286/1869-1870 senesinde 70-71 yaşlarında iken İstanbul/Kanlıca'da vefat ettiği ve Kanlıca Fıstıklı'da Şeyh Ata Efendi Dergâhı kapısının sol tarafında medfun olduğu kayıtlıdır (İnal, 2000: 1635). Bu bilgilere ilaveten İnal, bir de şu bilgiyi verir:

Vaktiyle Nihâd hakkında araştırma yapmak üzere Kanlıca'ya gittiğimde iskele civarında bir kahvehanede rastladığım sarıklı ve üstü başı temiz bir zattan Nihâd'ın kabrinin nerede olduğunu sordum. O zat, rahmetliyi tanımış gibi iltifat gösterdi. Bazı bilgilendirmelerde bulunduktan sonra kabrine taş dikilmediğini anlattı (İnal, 2000: 1635).

Biz de araştırmalarımız esnasında Kanlıca'da eskiden Şeyh Ata Efendi Dergâhı olan, daha sonra Milli Mücadele yıllarında Özbekler Tekkesi'ne dönüştürülen dergâha gittik. Söylendiği gibi kapının hemen sol tarafında içerisinde 70 kadar mezarın bulunduğu bir mezarlık vardı. Ancak, yaptığımız inceleme sonucunda Nihâd Bey'in mezar taşına rastlayamadık.

Şairin mezar taşının niçin olmadığı hususu, Taha Toros'un, Haldun Tanner'e yazdığı mektuptan anlaşılmaktadır. Şair, mezar yerinin bilinmesini

⁷ Taha Toros arşivindeki "Hecâ ve Şehîr Nihâd Bey" isimli makalede *Horos-nâme*'ye ait olan diğer kaynaklarda zikredilmemiş bir beyit bulunmaktadır: "Kimseyi itdi mi dilşâd murâdınca sipihr/ Divşirüp derd-i gama çok kişiye itdi cefâ". Bu beyit, belirtilen eserde, sondan bir önceki beyittir. Detaylı bilgi için bk. (URL-1).

kendisi istememiştir: “...Bu kadar nükte anbarı zeki ve medeni bir adam olan Nihâd Bey’in ‘Mezarıma adımlı belirleyen herhangi bir taş konulmasın’ demesinin nedenini de bir türlü anlayamadım. Hiçbir kaynakta da bunun sebebi hakkında en küçük bir işaret yok. Kanlıca mezarlığında yeri var fakat mezar taşı yok.”⁸

Nihâd Bey’in Şahsiyeti ve Edebi Kişiliği

Nihâd Bey, hicvetmeye düşkün bir şairdir, ayrıca devrin ileri gelenlerine bile sözlerini herhangi bir tartıdan geçirmeden söyleyen bir yapıya sahiptir. Tabii bu cesareti onun çekinmez bir karakteri olduğunun işareti olmaktadır. Nihâd Bey, meclis sohbetlerinde sıra kendisine gelince karşısındakinin kim olduğuna veya hangi makamda bulunduğuna dikkat etmeksizin düşündüklerini söylemekten çekinmezmiş. Bundan dolayı mecliste bulunanlar devlet makamında olsalar dahi Nihâd Bey’den çekinirmiş. Bu durumun farkında olan Nihâd Bey, bir gün Hafız Ömer Efendi’ye (ö.1844) şöyle der: “Şu paşaları görüyor musun? İşte bu paşaların hepsi benden çekinirler. Ama benim topum mu var, tüfeğim mi var? Hayır. Onlar, benim dilimden çekinirler.” (URL-1).

Bütün bunların yanında Nihâd Bey teknolojiye de aşına bir kimsedir. Hatta öyle ki İstanbul’da kendi fotoğrafını çektiren ilk Türk ve Müslüman kimsenin Nihâd Bey olduğu bilinmektedir.⁹ Bu fotoğraf çok soluk bir hâlde Taha Toros’un kendi kişisel arşivinde bulunmaktadır.¹⁰ Ancak Taha Toros, arşivinde otuz binden fazla belge olduğu için hangi zarfa yanlışlıkla koyduğunu bilemez (URL-4). Nihâd Bey, İzzet Molla’dan sonra Abdülmecid döneminde de ekâbirin meclislerine dâhil olmuş ve Keçecizade İzzet Molla’nın oğlu Fuad Paşa dışında herkes onun sivri dilinden nasibini almıştır. Fuad Paşa’ya laf söylememesini, Fuad Paşa’nın onun sözlerine önem vermemesine ve Nihâd Bey’in İzzet Molla ile olan dostlukları sebep olarak gösterilir (URL-1). Taha Toros arşivindeki “Hecâ ve Şehîr” isimli makalede Kasım Paşa’nın hiciv ve hezeliyatta Nihâd Bey’e halef olabileceği iddia edilir (URL-1). Bu iddia Nihâd Bey’in hiciv ve hezeliyat konusundaki şöhretinin başka bir delili sayılabilir.

⁸ Mektuplardan birinde tarih hatası bulunur. Ekte mektupta bahsi geçen Haldun Taner’in “Osmanlı usulü nükte“ başlıklı fıkrası bulunmaktadır (URL-2).

⁹ Taha Toros Arşivi, Beyoğlu-İstiklal Caddesi- İlk Türk Fotoğrafhanesi ve Ferit İbrahim (URL-3).

¹⁰ Taha Toros, 1912 yılında Adana’da dünyaya gelir. 1975 yılında emekli olana kadar Türkiye’nin bütün illerini dolaşır ve gittiği yerlerin kültürüyle ilgilenir. Kendisi Türk kültür tarihi ile ilgili oldukça hacimli bir arşive sahiptir. Taha Toros, İstanbul Etiler’deki evinde 26 Ocak 2012 tarihinde vefat etmiştir.

İbnülemin Mahmud Kemal İnal ve Abdülhakim Koçin'den sonra Nihâd Bey'le ilgili ayrıntılı bilgiler Taha Toros'un arşivinde bulunmaktadır. Bu arşivde Nihâd Bey'e ait olup başka kaynaklarda yer almayan bazı latifeler kayıtlıdır:

1. Devrin ileri gelenleri Beyazıt camiinin avlusunda Ramazan aylarında kurulan sergide, bazı sanatçıların eşyalarını sergiledikleri dükkânlarda toplanıp orada ilgililerle muhabbet ederlerdi. Meclis-tekilerin oruç tuttuğu bir Ramazan gününde Kerimi adındaki birinin sergisinde buldukları sırada Büyük Reşid Paşa'nın kitapçısı Lofçalı Cevdet Efendi (Sonraları vezir olan: Ahmet Cevdet Paşa) bir fıkra anlatmaya başlamış. Anlattığı fıkra hâliyle biraz uzayınca Nihâd dayanamaz ve orada bulunanları güldüren şu cümleleri söyler: “Baksana hoca! Ramazan ayı saat on birden sonra bu kadar uzun fıkra dinlenmez. Hikâyenin gülünecek yeri neresiyse söyle de oraya gülelim, bitir!” (URL-1).

Nihâd Bey, zamanında cömertliğiyle meşhur Reşid Paşa ve Mehmed Ali Paşa'nın bezm-i haslarına dâhil olacak kadar kendilerine yakın olmasına rağmen bu sivri dilliliği sebebiyle beklediği kadar paşaların lütuflarına mazhar olamamıştır:

2. Reşid Paşa'nun hicvine dair manzûrumuz olan bir kıtası o kadar galizdir ki gılzetinden dolayı buraya dercini muvafık bulmadık. Teessüf olunur ki o zamanlar bu yolda tecâvüzât-ı lisâniyye adet-i mahalliye hükmüne girmişdir. Mumâileyh veli nimeti bulunan paşa-yı mumâileyh hakkındaki zebândırâzlığı muasırından bir zât da bizim gibi muvâfık görememiş olacak ki şu kıta ile kendisine mukâbil itmiş ve buna Fuad Paşa'yı (d. 1815- ö. 12 Şubat 1859) da teşrik eylemiştir:

Bir yalıdan dolayı zât-ı Reşid Paşa'yı
Zem ile olmuş idi âleme medhûl Nihâd
Düşünüp faslına Kalıçe gibi şimdi bakın
Nesy-i lutfuyla ne söyler Keçeci-zâde Fuad” (URL-1).

Yine bir başka fıkrada da Reşid Paşa'nın Nihâd'ın sivri dilinden nasibini aldığını görüyoruz:

3. Reşid Paşa mevki-i sadâretde bulunduğu esnâda bir gün Nihâd Beg'e vaktiyle Rumili'de dolaşdığım sırada çorbacılar beni çok severlerdi bana “Ço, ço” diye hitab ederlerdi (Beynlerinde makam-ı takdirde müstamel bir tabir imiş) acaba şimdi beni bu makamda

görseler ne dirlir? Diyince Nihâd Beg, Paşanın ihtiyarlamış olduğuna telmihen “Şimdi de kırmanço” dirlir diye mukabele itmişdür (URL-1).

Bir başka paşa, Rifat Paşa-zade Rauf Bey (ö. 8 Aralık 1883) kekemedir. Nihâd Bey’e verdiği bir sözü yerine getirmekte geç kalınca o da şairin dilinden kurtulamaz ve kusuru olan kekemeliğini yüzüne vurur:

Rifat Paşa-zade Rauf Beğ (paşa) bir gün Nihâd Beğ’e bağçivana söyleyeyim de sizin bağçeye biraz çiçek götürsün demiş olduğu halde unutarak birkaç gün sonra kendisine tesâdüfünde “unutdum bahcivana söyleyemedim” diye itizar ider. Aradan birkaç gün daha geçüp de çiçekler zuhur itmeyince Nihâd Beğ rekâket-i lisâniyyesi olan Rauf Beğ’e “Hâlâ bağçivâna söyleyemediler mi?” diye haber gönderir (URL-1).

Süleyman Nazif’in (19 Ocak 1870-4 Ocak 1927) anlattığı bir anekdota göre de Meclis-i Vâlâ üyelerini hicveden bir kıtası, Meclis-i Vâlâ’ya iletilince sonucun kendisi adına kötü olacağını düşünmüş olmalı ki, geri adım atmış ve kıtanın kendisine ait olmadığını iddia etmiştir:

5. ... bir aralık mecâlisde tenkîhât icra kılınması üzerine de Nihâd Beg atideki kıtayı inşâd eylemiştir:

Mecâlisde misâl-i lehm-i zâ’id
Nice mümsik zevât olmuşdu câlis
Bi-hakk-ı muktedâ-yı ehl-i sünnet
Kesildi fazla-ı a’zâ-yı meclis

Süleyman Nazif Beg merhum bu kıt’anun ikinci mısraı “Nice mümsik Nihâd olmuşdı câlis” sûretinde bulunduğu ve Nihâd lafzının delâletiyle kıta-ı mezkûre kendisine isnâd edilerek andan dolayı Meclis-i Vâlâya celb ile isti’câb olunması üzerine “O söz benim olsa kendim neşr iderdim” diye inkâr ve müdafaada bulunmuş olduğunu söylerdi (URL-1).

6. Devrin ileri gelen devlet memurları olmak üzere herkes ondan çekinirmiş. “Bunu kendisi de bildiği için bir gün Nihâd Bey, Hafız Ömer Efendi’ye (d. ?- ö.1844): “Şu paşaları görüyor musun? İşte bunların hepsi benden çekinirler. Ama benim topum mu var, tüfeğim mi var? Hayır. O paşalar benim dilimden çekinirler.” (URL-1).

7. O zamanın ileri gelenleri, Nihâd’ın dilinden çekinirlerdi. Kendi de bunu bildiğinden onları hicvetmekten çekinmezdi. Sözlerine yal-

nızca Fuat Paşa önem vermedi. Onun hakkında da “Anı üç mazma-za etmez taharet” mısrasını söylediğinden Fuad Paşa “On üç yıldır cenâbettir cenâbet” mısrasını eklemiştir.

Nihâd, Paşa'nın müteessir olmadığını ve olmayacağını anlayarak onu hicvetmekten vazgeçmiştir. Reşid Paşa'nın iltifatını gördüğü halde onu da hicvden geri kalmamıştır. Paşa'nın vefatından sonra mezar taşının somakinden mi yoksa mermerden mi yapılmasının bahsolunduğu bir sırada Nihâd “Biraz pahalı olur amma cehennem taşından yapılması münasiptir” demiştir (UR-1).

Aynı anekdotun bir başka versiyonu şu şekildedir:

O cümleden olmak üzere Reşid Paşa'nın irtihalinden sonra bir gün efrâd-ı ailesi Bayezid'de Okcılar başında kâ'in (keennehu) müdef-fininde türbesinin suret-i inşâsını müzakere iderlerken Nihâd Beg de oradan geçmekte olmasıyla kendisini çağırılmışlar. Söz konusu türbenin mermer taşından mı yoksa teriste veya makarı köyi taşından mı inşası münâsib olacağına intikal idince Nihâd Beg dayanamayıp “biraz pahalı çıkar ammâ cehennem taşından yapılsa daha münasip olur” demiştir (URL-1).

Dursun Gürlek'e ait olan *Kültür Dünyamızdan Manzaralar* adlı eserde de Nihâd Bey'e ait olan bir fıkra bulunmaktadır:

Tahsilini Vefa Medresesinde tamamlayan, nüktedanlığıyla, fıkralarıyla büyük bir şöhret kazanan Hatif Efendi seyyar kitapçılık yapan bir kimsedir. Elinde zembiliyle, sırtında heybesiyle kitap satarmış. Şair Nihâd Bey'in şu iki mısraı, onun için söylediğini biliyoruz:

Feleğin gerdiş-i bî-insâfı

Hatif'i etti ayak sahhâfı

Hatif Efendi zamanla arkadaşlarının da yardımıyla bir dükkânçe açar. Buraya zamanla şiirle meşgul olan şairler gelip gitmeye başladılar. Nihâd da buranın başta gelen müdavimlerindendi. Bir gün dükkânda beraber otururlarken önlerinden üstü başı perişan bir derviş geçer. Hatif Efendi, Nihat Bey'e “Efendi efendi! Şu geçen dervişe iyi dikkat ediniz. Bir ara garip bir hastalığa yakalandım. Sanki bütün vücudum felç olmuştu. O kadar ilaç kullandım ama fayda etmedi. Günlerce hasta yattım artık iyileşmekten tamamen ümidimi kesmiştim. Böyle büyük bir ümitsizlik içinde yatağımda yatarken bir gün odamın kapısı birden açıldı. Az önceki derviş içeri girerek yanıma kadar gelip yakamdan tutarak “Kalk ya pe...enk”

deyip yüzüme karşı bağıncı derhal silkinip kalktım. O andan itibaren hiçbir şeyim kalmadı. Buna ne dersin efendi?” deyince Nihâd da “Ne diyeceğim, keramettir” cevabını verir (Gürlek, 2008: 256).

Nihâd Bey’in “hazırcevaplık/sivri dillilik” konusunda şairliğine nazaran daha maharetli olduğu kaynaklarda yazılsa da şair kendini, âşıkâne şiirlerinden dolayı şöhretli bir şair ve âşık olarak görmektedir (Tombak, 2017: 910):

Böyle şi’r-i ‘âşıkânemden Nihâd’ım bellidir
Şâ’irim hem ‘âşıkım ben şöhret ü şânım gibi¹¹

Sonuç

Bu makalede Nihâd Bey’e ait olan fakat kaynaklarda zikredilmemiş yeni bilgiler paylaşılmıştır. Nihâd Bey, şair kimliğinin yanında aynı zamanda nüktedan bir şahsiyettir. Onun yaptığı latifeler zaman zaman karşısındakini eğlendirirken zaman zaman da zor duruma düşürmüştür. Bu makalede çoğunlukla Taha Toros arşivinden derlenen Nihâd Bey’e ait olan latifeler bulunmaktadır. Bunun yanı sıra yapılan incelemeler esnasında İstanbul’da ilk defa fotoğraf çekilen kişinin Nihâd Bey olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Çok soluk olsa da bu fotoğraf Taha Toros’un arşivinde mevcuttur. Ancak Toros’un arşivinde otuz binden fazla belge olduğu için hangi zarfa yanlışlıkla koyduğu belli değildir. Biyografik kaynaklar ve muhtelif eserlerdeki kayıtların, edebiyat tarihi açısından önemi bilinmektedir. Çeşitli kaynaklardan derlenen Nihâd Bey’e ait olan latifelerden hareketle Nihâd Bey’in kişiliği daha tek mil bir şekilde ifade edilebilir.

Kaynakça

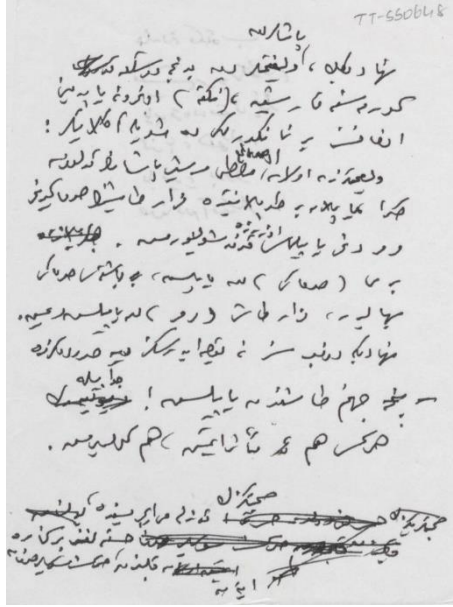
- Altunmeral, Mehmet (2019). *Nihâd Bey Divanı*. Ankara: Gece Akademi.
- Bursalı Mehmed Tahir (1333). *Osmanlı Müellifleri, C.II*. İstanbul.
- Çınarcı, M. Nuri (2007). *Şeyhülislam Arif Hikmet Beyin Tezkiretü’ş-Şuarası ve Transkripsiyonlu Metni*. Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Görgün, Hilal (2010). “Şerif Paşa”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul TDV Yayınları, 2-3.

¹¹ Nihâd Bey’in edebî kişiliği konusunda daha ayrıntılı bilgi için Abdülhakim Koçin’in hazırlamış olduğu “Nihâd Beg ve Divançesi” ve Mehmet Altunmeral tarafından hazırlanan *Nihâd Bey Divanı* adlı eserlere bakılabilir.

- Gürlek, Dursun (2008). *Kültür Dünyamızdan Manzaralar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- İnal, İ. Mahmud Kemal (1998), *Son Asır Türk Şairleri, C.III*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kılıç, Filiz (1998) Klasik Şiirimizin Modern Türk Edebiyatlarına Etkisine Genel Bir Bakış”. *Türk Kültürü Dergisi*, 127: 196-407.
- Koçın, Abdülhakim (2018). *Nihâd Beg ve Divançesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mehmed Süreyya (1311). *Sicill-i Osmânî, C. IV*. İstanbul.
- Özyıldırım, Ali Emre (2002). *Keçecizade İzzet Molla'nın Mihnet-Keşanı ve Tahlili*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Pakalın, M. Zeki (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, C.3*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Tombak, Süleyman A. (2017). 19. Yüzyıl Şairi Nihat Bey ve Divançesi”. *İJLET*, 5(4): 905-919.
- Tombak, Süleyman A. (2020), “Nüktedan Nihat Bey”. *Çukurova Metropol Gazetesi*.
- URL-1: <http://hdl.handle.net/11424/163121>. (Erişim: 15.11.2021).
- URL-2: <https://openaccess.marmara.edu.tr/handle/11424/125309>. (Erişim: 15.11.2021).
- URL-3: <https://core.ac.uk/download/38307192.pdf>. (Erişim: 15.11.2021).
- URL-4: <http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/28-250/001571221009.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. (Erişim: 15.11.2021).
- Yıldırım, Mehmet Ali (2010). Osmanlıda İlk Çağdaş Zirai Eğitim Kurumu: Ziraat Mektebi (1847-1851)”. *OTAM*, 24: 223-240.

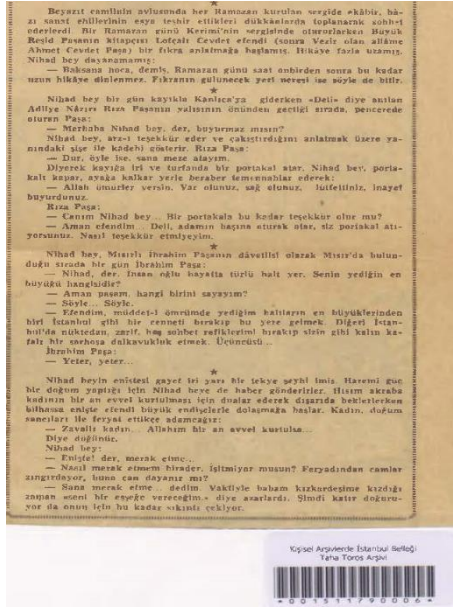
Ek

Arşivlerden Örnekler

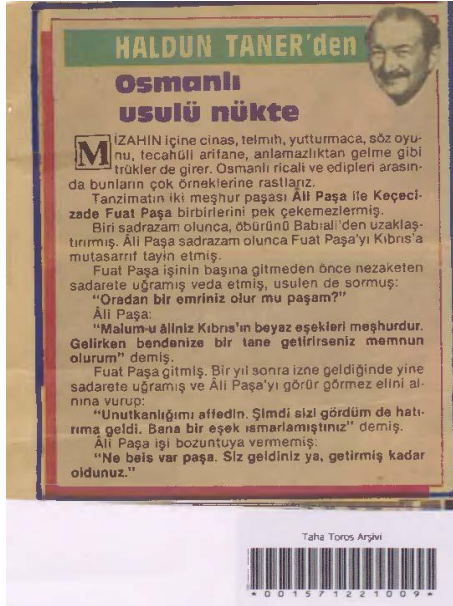


Taha Toros Arşivi - Kanlıcalı Nihat Bey Hakkında Çeşitli Notlar.





Taha Toros Arşivi - Kanlıcalı Nihat Bey. Ulunay [Refi Cevad]



Taha Toros Arşivi - Haldun Taner ile Taha Toros'un 1974-1985 yılları arasındaki yazışmaları.

Taha Toros
Çankırı, İnci Apt.D/13
Etiler - İstanbul

II.II.1985

Haldun Beyefendi'ye ,
Aziz dost,
Bugünkü GÜLLİYER'in eki (RENK)te, (TEP)sayfasında,(Osmanlı usulü Nükte) başlıklı fikranızı okudum.
Herkesine nasip olmayan derin kültürünüzden kaynaklanan olgunluğunuz ve gerek bizi yazılarınız arasında, gerek sayfasında, lütfik olmanız ve - vecdullahınızla dile getirdiğiniz nâçiz bilgilerime karşı güveninize dayanarak, OSMANLI USULÜ NÜKTE konusuna açıklık getirmek istedim.
Bunu asla bir eleştiri olarak değil, sözs dostunuzun bu konuya dair sağladığı kaynaklara dayalı, küçük bir sohbeti doğrultusunda kabulünüzü, hâsseten, rica ederim. Şöyle ki :
1 - Bek siparişleriyle ilgili konu-şeyde arzolunacağı üzere- Ali Paşa ile Fust Paşa arasında cereyan etmiştir. Olayın ,uzaktan yakından bunlarla alakası yoktur.
2 - Sadrazam Ali Paşa, Keçeci Fust Paşayı Kıbrıs Matasarrafı tayin etmiştir. Fust Paşa, bu sıfatla Kıbrıs'ta bulunmamıştır.
3 - Konu, Kıbrıs eşiğiyle değil, Masar eşiğiyle ilgilidir.
Bahsettiğiniz olay, Kanlıca'lı şair Nihat Beyle, Sadrazam Yusuf Kâmil Paşa arasında geçer.

Haldun Taner, “Osmanlı Usulü Nükte” adlı makalesinde Nihat Bey’e ait olan bir fikranın kahramanlarını sehven değiştirerek yayımlamıştır. Bunun üzerine de Taha Toros, Haldun Taner’e fikranın doğrusunu bir mektup olarak göndermiştir. Yaklaşık üç sayfa olan bu mektupta nüktenin doğrusunu yazan Toros, ek olarak Nihat Bey hakkında bilgiler verir ve Nihat Bey ile ilgili birkaç nükte daha ekleyerek mektubunu sonlandırır. Taha Toros Arşivi [Haldun Taner ile Taha Toros’un 1974-1985 yılları arasındaki yazışmaları].

“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.



MÜELLİFİ BİLİNMEYEN BİR HİKÂYE MECMUASI: *HİKÂYÂT*

An Unknown Story Madjmaa: *Hikâyât*

Halis AYDIN*

öz

Geçmiş dönemlere ait olan yazma eserlerin ortaya çıkarılarak okunup anlaşılır hale getirilmesi kültür ve edebiyat tarihi için büyük bir önem taşımaktadır. Nazmın padişah nesrin halk olarak görüldüğü klasik Türk edebiyatında ihmale uğramış konuların başında mensur hikâyeler gelmektedir. Mensur hikâyeler yüzyıllar boyunca Türk milletinin estetik zevkine hitap etmiş ve toplumun ihtiyaçlarını gidermeye çalışmıştır. Fakat hikâye külliyatlarının ve mensur eserlerin sayısının çok fazla olmasına karşın bu eserler sürekli ihmale uğramıştır. Bu durumun başlıca sebepleri arasında mensur hikâyenin araştırmacılar tarafından fazla ilgi görmemesi, hikâye külliyatlarının genellikle çok hacimli olması ve manzum eserlerin daha fazla ilgi çekmesi gibi nedenler yatmaktadır. Bu çalışmada Manisa Yazma Eserler Kütüphanesi Zeynelzâde İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonunda yer alan 45 Hk 1500/2 arşiv numaralı yazmada yer alan hikâye mecmuası dikkatlere sunulmuştur. Yazmada eserin müellifi, müstensihî telif veya istinsah tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Müellifi bilinmeyen bu hikâye mecmuasının zaman, mekân, kişiler, muhteva dil ve anlatımı incelenip transkripsiyonlu hâli araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

Anahtar Sözcükler: hikâye, mensûr hikâye, nesir, mecmua, istinsah.

ABSTRACT

It is of great importance for the history of culture and literature to reveal the manuscripts belonging to the past periods and make them read and understandable. It is undoubtedly for the tradition of the prose story, which has been neglected in the classical Turkish literature. Prose stories have tried to address the aesthetic taste of the Turkish nation for centuries and tried to meet the needs of the society. However, despite the large number of stories and prose works, this type was constantly neglected and treated as a second class. The main reasons for this situation are the absence of the prose story by the researchers, the fact that the story collections are usually very voluminous, and the verse works attracting more attention. In this study the story readings in the archiving 45 Hk 1500/2 from the Zeynelzâde Provincial Public Library Collection of the Manisa Manuscripts Library are highlighted. In the manuscript there is no record of the author of the work, the copyright or the date of

* Dr., Kütahya-Türkiye. E-mail: aydinhalis01@gmail.com. ORCID: 0000-0002-9382-1507.

copying. In this study the time, place, people, language and expression of this story magazine whose author is unknown will be examined and the transcript version will be presented to the researchers.

Keywords: story, prose story, prose, madjmua, copy.

Giriş: Klasik Türk Edebiyatında Hikâye

Türklerin İslamiyet’i kabulünden sonra Arapçadan dilimize geçen “hikâye” kelimesi bir terim olarak en geniş anlamıyla bir olayın anlatımı demektir. Gerek Doğu gerekse Batı edebiyatlarında yüzyıllarca “gerçek veya gerçek dışı olmuş, olması mümkün olsun veya olmasın tasavvur edilmiş” her türlü tahkiye edilmiş olay, hikâye konusu içerisinde değerlendirilmiştir (Kavruk, 2006: 525). Hikâyeyi modern anlamda değerlendiren araştırmacılar çoğunlukla Türk edebiyatında hikâye ve romanı Tanzimat’la başlatırlar. Ancak Türklerin bu türde, İslamiyet’ten önceki dönemlere kadar giden bir geleneği olduğu bilinmektedir. İslamiyet’in kabulünden Tanzimat’a kadarki dönem içinde ise hikâye tarzına uygun manzum ve mensur pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunlar destanlara ve efsanelere kadar uzanan bir çizgide kısmen tercüme veya bir çeşit uyarlama yoluyla meydana getirilmiş, kısmen de şairlerin muhayyilesinden doğmuş veya bizzat yaşanmış olayların hikâye veya romanı çağrıştıran örnekleridir (Pala ve Kavruk, 1998: 491-493). Anadolu’da klasik Türk edebiyatının başladığı devirlere kadar Türk hikâyeciliği genellikle halk hikâyesi biçiminde devam eder. Klasik Türk edebiyatının teşekkülü ve İran edebiyatındaki mesnevî nazım şeklinin benimsenmesiyle özellikle manzum hikâyede önemli bir gelişme görülür. Nitekim daha sonraki dönemlerde nesir küçümsenen bir anlatım şekli olmuş hikâyeler daha çok mesnevî nazım şekliyle yazılmıştır (Kavruk, 2006: 493).

Edebiyatın sözlü ve yazılı olmak üzere iki ana anlatım kaynağı vardır. Yazılı anlatımdan önce var olan sözlü anlatım, bir toplumun inançlarını, dünya görüşünü, edebî ve estetik zevkini, tasarım gücünü, algılama, yorumlama ve yargılama yeteneğini ortaya koyar (Bülbül, 2017: 21). Sözlü kültür ürünlerinin yazıya aktarılması sonucu yazılı kültür meydana gelmiştir. Yazılı anlatımda edebî ürünler genel olarak nazım ve nesir olmak üzere iki farklı yöntemle meydana getirilmektedir. Edebiyatta yer alan nazım ve nesir terimlerinin gerçeklik karşısında tutumları birbirinden farklıdır ve gerçeklik kavramını gösterme yolları ayrı ayrıdır.

Klasik Türk edebiyatı geleneğinde oldukça önemli bir yere sahip olan mensur hikâye türü Türk kültür birikimi içerisinde ve coğrafyanın da değişimi-

miyle başka yönler evrilerek devamlılığını sürdürmüştür. İlk başlarda tercüme ve adapte yollarla bu ihtiyaç giderilirken sonraları ise orijinal eserler bu türde önemli bir yer işgal etmeye başlamıştır. Hikâyelerin genelinde zaman ve mekân kavramları yalnızca isim olarak geçmekte, mekânla olay arasında bir bağlantı bulunmamakta, hikâye kişileri ise ya hep iyi ya da hep kötü olarak verilmektedir. Çoğu hikâyede gerçeküstü olay ve güçler, cadılar, büyücüler, cinler gibi masal unsurları bulunmaktadır. Eserlerde yapılan tasvirler ise hikâyeyi süslemek amacıyla yapılan soyut tasvirlerdir. Olayların gerçek olduğu belirtilen ya da gerçekmiş gibi gösterildiği hikâyelerde olaylar tek düze olarak verilmekte, kişilerin sosyal çevre içerisindeki durumları ve farklı olaylar karşısında takındıkları tavırlar üzerinde durulmamaktadır. Ayrıca hikâyelerde hep âşık, maşuk, cadı, tüccar vb. gibi belli tipler yer almaktadır (Fidan, 2012: 7). Mensur hikâyelerde amaç anlatılan hikâyeyle okuyucuya ders vermek, okuyucuda konuyla ilgili davranış değişikliği sağlamak olduğu için hikâyenin zaman, mekân, şahıs gibi ana unsurları yan unsurlar konumundadır. Diğer bir deyişle, anlatıcı sadece vereceği derse odaklanır, diğer hiçbir kurgusal unsurla ilgilenmez. “Bir gün, bir yerde, adamın biri...” gibi ifadelerle başlayan bir mensur hikâyeyle her zaman karşılaşılabilir. Hatta mensur hikâye anlatıcısı için nasıl bir hikâye anlattığının, içeriğinin ne olduğunun da önemi yoktur. Yazar, okuyucudaki davranış değişikliğine odaklandığı için anlattığı olayı ya olağanüstü bir şekilde güzel bir neticeyle sonlandırır, ya da yine olağanüstü bir şekilde beklenmedik kötü bir sonla karşılaşacağını okuyucuya sezdirir (Bülbül, 2011: 112-115).

1. Nüsha Tavsifi

Çalışmamıza söz konusu olan *Hikâyât* adlı hikâye metninin tek nüshası Manisa Yazma Eserler Kütüphanesi Zeynel-zâde İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonunda bulunan bir hikâye mecmuasıdır. Yurt içi ve yurt dışındaki yazma eserlerin bulunduğu kütüphane kataloglarında yapılan taramalarda yazmanın başka bir nüshasına ulaşılammıştır. İçerisinde dinî-tasavvufî içerikli hikâyelerin bulunduğu mecmuanın müellifi/müstensihi bilinmemektedir. Mecmua 198x135 mm ölçülerinde olup 39 varaktır. Yazı tipi harekeli nesih olup satır sayısı 11’dir. Mecmuanın kâğıdı rutubet lekeli abâdî krem olup aharlıdır. Sırtı ve iki ön kenarı koyu kahverengi meşin, üstü ebru kâğıt ile kaplı yıpranmış bir cildi vardır. Eserin iki sayfasında rutubet lekeleri mevcuttur. Başlıklar, Arapça ve Farsça ifadeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

Yapılan incelemeler neticesinde eserin sol üst kısmında numaralandırma yapıldığı görülmüştür. Bu numaralandırma 38b ile başlayıp 75a ile bitmektedir. Numaralandırmanın 38’den başlatılmış olması eserin başka bir

eserin devamı ya da başka bir eserin başka bir cildi olduğu düşüncesi uyan-dırmıştır. Fakat yapılan detaylı incelemeler neticesinde eserin başı ve sonu görülememiş kayıtlara müellifi olmayan müstakil bir eser olarak geçmiştir. Yapılacak olan her çalışmanın bilim dünyasına katkıda bulunacağı muhak-kaktır. Bu gerçek karşısında çalışılan eseri müellifi olmayan bir hikâye metni olarak bilim dünyasına kazandırmak amaçlanmıştır.

2. Dil ve Anlatım Özellikleri

2.1. Dil

Klasik Türk edebiyatı yaklaşık altı yüz yıl boyunca Türk milletinin estetik zevkine hitap etmiştir. Bu edebiyat dairesinin beslendiği temel fikirlerin ba-şında hiç şüphesiz dinî ve tasavvufî düşünce yer alır. İslam dininin anlaşıl-ması ve tanıtılması amacıyla dinî konuların anlatımı son derece önemli ol-muş ve bu anlatımda Kur'an-ı Kerim örnek alınarak bir konunun belirlenme-si, tanıtılması ve bu konuyla uyumlu kıssaların anlatılarak konunun kavra-tılması, anlatılan kıssadan hareketle ders çıkartılması amaçlanmıştır. Hikâyelerin belli bir olay etrafında şekillenip ortaya konulmasından dolayı, dinî ve tasavvufî konularla ilgili hikâyeler daha çok peygamber kıssaları ve evliya menkıbeleri üzerine yazılmıştır. Yazılan bu hikâyelerde amaç pey-gamber ve velilerin hayatından hareketle dinî-tasavvufî ve ahlakî değerleri ön plana çıkarıp sosyal yapıyı sağlamlaştırmaktır. Dinî ve tasavvufî konular-da manzum, mensur ve manzum mensur karışık hikâyeler kaleme alınmıştır. Manzum eserler daha çok mesnevî nazım şekliyle ele alınmış ve işlenmiştir. Mensur hikâyelerde ise daha çok doğu hikâye geleneğine uygun hikâye çe-virileri ve hikâyelere yer verilmiştir (İspir, 2019: 547).

Çalışma konusu olan bu hikâye mecmuası dinî-tasavvufî içerikli 13 hikâyeden müteşekkildir. İstinsah tarihi ve müellifi bilinmeyen bu mecmua-ya dil yönünden bakıldığı zaman eserin Eski Anadolu Türkçesinin dil hususi-yetlerini barındırdığı görülmektedir. Eser içerisindeki hikâyeler herkesin an-layabileceği bir dille kaleme alınmıştır. Çünkü eserdeki amaç sanat göster-mekten ziyade insanlara öğüt vererek onlara faydalı olabilmektir. Bu ne-denle mecmuanın anlatımında edebî sanat kaygısının güdülmediği görül-mektedir. Eserin müellifi/mütercimi daha çok söyleyeceklerini doğrudan ifade edecek kelimeleri seçmiştir. Mecmuanın genelinde göze çarpan dil hususiyetlerini şu şekilde sıralamak mümkündür.

Eski Anadolu Türkçesi dil özelliklerinden birisi olan birinci çokluk şahıs eki olan “-vuz, vüz” ekinin kullanıldığı görülmektedir:

Bir gün şeyhün gönlüne bu geldi ki varayın Mısr sultânına bir sırcağuz işleyeyüz [6b]. Her maşlahat ki vâkı‘ olursa sözüñüze benüm katumda hilâf olmasun ve emrünüz neyse dutavüz [7b]. Yarın kıyâmet güninde bu fuqarâlar ile bile böylece cennete girelüm diyü ve hem Bâyezîd-i Bistâmî ileyüz [1b].

Eserde geçen eklerden birisi de “-ınca, ince” ekidir. Bu ek eserde “göre, e kadar” anlamlarıyla karşımıza çıkmaktadır:

Eger kul şol kadar namaz kılsa ki beli yay gibi iki kat olsa vallâh ol kıldığı namâzdan hiç âsî bulmaz tâ helâl yimeyince perhîzkâr olmayınca ne kadar zahmet çekerse ol kuluñ namâzı kabûl olmya [26a]. Bunların her birisi vilâyetde olurdu, onların her birisi ellerine birer yanar bâl mumı alup göz yumup açınca şeyhün şavma‘ ası divârına her biri bir güşdan girüp şeyhle bile zikre meşgûl oldılar [22a]. Şafrañ hûkmi orağ ellerindedür ol zemânda tatlu ve yağlu yimiyeler göz ellerinde sevda arturur ekşi ve acılar yimiyeler zîrâ marâz ziyâde olur gâflet olunma- yıncâ şöyle ma‘ lüm olına [37b].

Eski Anadolu Türkçesinde sıkça görülen “ol, şu, bu, uş, uşda” gibi işaret sıfat ve zamirlerine rastlamak mümkündür:

Eger murâduñ ere varmağsa seni şu kişiye tezvîc idelüm [14a]. Ya şeyh ušta bir hâtûn buldum, eri yoğmuş [14a]. Hele bir gün bu kaşâvet ile yedi yıldan şoñra gönlüne bu geldi ki varayın çıkdıgum deñiz kenârına şuya gireyüm [15a]. Ušta hâlüm gördüm [11a]. Sultân Kaytabâ bu kâğıdı bu kulnuñ eline virdi ve eyitdi ki ve dâd itdi. “Hindü-sitân pâdişâhına bu kâğıdı ilet.” didi [22b]. Bu kul ol baççede qaldı, bunların her birisi işlü işine gitdiler. Bir yıl geçdi, bu kişi ol ağacñ dibinde yaturdu [24a]. Sen dağı ol hinde ve ol sa‘ atde şor ki efendi eger seni bir kişi katl itmege kaşd eylese hiç çäre bilür mi ve seni öldürmege qadır olur mı [19a].

Eserde küçültme bildiren “-cuk-cük, cağuz” gibi küçültme eklerinin kullanıldığı görülmektedir:

Bâzâra iledürin şatarın ve aqçasıyla oğlancuklaruma kaftâncuklar ve ba‘ zı levâzımâta harc iderin [34b]. Bir gün şeyhün gönlüne bu geldi ki varayın Mısr sultânına bir sırcağuz işleyeyüz [6b]. Eger şorarsañuz ki bizüm çok yaşadıgumuza sebep budur ki azacuk yirüz ve azacuk söylerüz perhîz üzre geçinürüz didi ve nâmemüñ şoñuna bunu yazdı. “Kullî kalîlen ‘ıyş tavîlen” ya‘ nî azacuk yi çok yaşa demek olur [26a].

Dönüştülük zamiri olan “kendü, kendüsi” yer yer kullanılmıştır:

Mısr sultânı şuya talduğundan şoñra başın çıkardı kendüsin bir deñiz kenârında buldı ve deñiz kenârında yağılar var [10a]. Nâ-gâh terâzû dibinde bir hûrmâ gördi, kendünüñ şandı aldı, yidi [29b]. Ey ‘arlanmaz halkuñ her birisüñ kendü başı kaydın, sen kendü nefsünüñ kaydın görürsin.” didi. Derviş eyitdi. “Ya Hasan epsem ol, bu benüm kendü irâdetümle geldi [31b].

Mecmua içerisinde çok sayıda deyim kullanıldığı görülmektedir:

“İlâhî azuğum azlığına mı ağlayayın ve yolun uzaklığına mı ağlayayın.” diyüp şol kadar ağladı ki düşüp ‘aklı gitdi [3b]. Ben miskîn dilenci kapuña dilenügeldüm ve senden rahmet umarın [3b]. Hemân işi ve güci ‘ibâdet itmek idi [4a]. Ey sultânum ardiñuza dañı nazar idüñ [8b]. Buña şükr kılmaz mısın kim beni senüñ için halk eyledi [4b].

Buraya kadar olan bölümde eserin içerisinde kullanılan deyimler, edatlar çeşitli ekler, zamirler metnin içerisinde alınan örneklerle ortaya konulmuştur. Buradaki amaç bir tespit yapmaktan ziyade metinde var olan durumu anlatmaktır. Alınan örnekler her ne kadar Eski Anadolu Türkçesi özelliği gösterse de metnin tamamı elimizde olmadığı için bu konuda kesin bir hüküm vermek mümkün değildir.

2.2. Anlatım

Klasik hikâye geleneğinde hikâyelerin belli bir giriş cümlesi bulunur. Hikâyeler “rivâyet iderler, rivâyet olunur, râviyân-ı ahbâr ve nâkılân-ı âsâr şöyle rivâyet iderler, hikâyet olunur” gibi giriş formelleriyle başlamaktadır. Eserde ise hikâyeler sadece “hikâyet” başlığı ile ayrılırlar. İncelenen eserde müellifin hikâyelerin başlangıçlarında klasik hikâye geleneğindeki başlangıçları yapmadığı ve bu konuda belli bir sistematüğının olmadığı görülmüştür. Örneğin ilk hikâyenin girişi şu şekildedir: “İsmâî dirlerdi bir şeyh vardı, gâyetde mürîdi çoğudi ve hem ziyâde pîridi.” Bir başka hikâyede ise; “Sultân Kâytabâ bir hûkm yazdurdı ve içinde bunu yazdılar ki” şeklindedir. Bazı hikâyelerin giriş cümlesi iki kelimeyi geçmemektedir: “Abdu’llâh bin Abbâs eydür.” Hikâyelerin başlangıç kısımlarında bulunan ibarelerin diğer hikâyelerde tekrar edilmediği ve her birinin farklı bir şekilde başladığı görülmüştür.

Mecmuadaki bir diğer anlatım özelliği de hikâyeler içerisinde Arapça alıntılarının kullanılmasıdır. Bu alıntılar bazen iktibaslar yoluyla bazen de Türkçe karşılıkları verilerek yapılmıştır. Eserin beşinci hikâyesinde “az ye çok yaşa” anlamındaki ifade bu duruma örnek olarak verilebilir:

Eger şorarsañuz ki bizüm çok yaşadüğumuza sebep [26a] budur ki azacuk yirüz ve azacuk söylerüz perhîz üzre geçinürüz.” didi ve nâmemüñ soñuna bunu yazdı. “Kulli qalilen ‘ıyş tavilen” ya’ nî azacuk yi çok yaşa demek olur. Nâme bunuñ ile temâm oldu ve’s-selâm.

Eserin anlatım özelliklerinden birisi de diyalogların fazla olmasıdır. Eser içerisinde diyalogların bulunduğu kısımlarda cümle yapısı kısadır. Hikâye içerisinde görülen bu diyaloglar hikâyeyi düzyazının monotonluğundan kurtarmış ve anlatıma çeşitlilik katmıştır. Mısır sultanı ve şeyh arasında geçen bu konuşma bu duruma örnek teşkil etmektedir:

Mısr sultânı eyitdi. “Ne oldı ki şimdi bize geldüñüz?” Şeyh eyitdi. “Ben size bir maşlahat için geldüm eger sözüñüz yanunuzda geçerse.” Sultân eyitdi. “Vallâh her maşlahat ki vâkı‘ olursa sözüñüze benüm katumda hilâf olmasun [7b] ve emrüñüz neyse dutavüz.” Hele Mısr sultânı şeyhi köşke iletı. Oturdılar ve köşkün dört cânibinde bile birer kepengi vardı açılmış. Şeyh eyitdi. “Ey sultânım bu sağ cânibiñüzde nazar idüñ.” Sultân hemân bağıdı. Gördi ki bir yağı ‘asker geliyorurlar cebe ile cevşen ile. Hemân sultân bunı görüp şeyh cânibine dönüp eyitdi. “Ya şeyh bu nedür?” didi. Şeyh eyitdi. “Bu kepengi kıpasunlar.” didi. Hemân kıpadılar ve şeyh eyitdi. “Ey pâdişâhum şoldan yaña dağı nazar idüñ.” Sultân bağıdı, [8a] gördi ki şehr dutuşmuş oda yanar hemân sultân şeyhden yaña dönüp girü eyitdi. “Ya şeyh bu ne ‘alâmetdür?” didi. Şeyh eyitdi. “Bunı dağı kıpasunlar.” didi ve şeyh eyitdi. “Ey sultânım öñüñüze dağı nazar idüñ.” Sultân bağıdı, gördi. Nil şuyı şöyle taşmış ki şehrüñ üzerinden yüksek iki minâre boyı vardur ki ziyâde olmış sultân bunı görüp kırkıdı. Eyitdi “Ya şeyh nitmek gerek.” Şeyh eyitdi. “Ol kepengi dağı kıpasunlar.” didi.

3. Hikâyelerin Muhtevâsı

Klasik Türk edebiyatı geleneğı çerçevesinde manzum ve mensur pek çok hikâye metni ve hikâye külliyyatı yer alır. Bu hikâyelerin klasik hikâye geleneğinde işlenmesi doğu edebiyatlarındaki köklü bir geleneğın ürünü olarak ortaya çıkar. Bu hikâyeler müstakil bir eserde toplanıp bir arada ele alınabildiğı gibi dinî, tasavvufî ve ahlakî türdeki mesnevilerde belli konuların anlatımında destekleyici, kanıt gösterici ve temsilî anlatımlar ile de yerini atabilir (İspir, 2019: 544).

Doğı edebiyatının en önemli hikâye metinleri *Kelile ve Dimne*, *Binbir Gece Masalları*, *Binbir Gündüz Masalları*, *Hümâyûn-nâme*, *Marzuban-nâme*, *Sindbad-nâme*, *El-ferec Ba’de’ş-şidde* gibi eserler gösterilmektedir. Bu eserlerin genel olarak işlenişinde insan ve insanın toplum içerisindeki davranışları ön plana çıkartılır. Toplum içerisinde farklı katmanlarda yer alan insanın yerini bilmesi, elinde olana kanaat etmesi, cömert olması hakkı ve adaleti gözetmesi gibi olumlu davranışlar önerilirken aç gözlülük, cimrilik, haksızlık gibi olumsuz davranışlar da eleştirilir.

Klasik Türk edebiyatı hikâye geleneğı bağlamında kaleme alınan hikâyelerde esas olan öğüt vermektir. Hikâyelerde öğüt verilirken insanların olumlu veya olumsuz davranışları, toplumsal bozukluklar bütün yönleriyle ortaya çıkarılır. Hikâyeler ister gerçekçi isterse hayalî olsun bir tecrübeyi ortaya koymayı amaçlar. Kişinin bulunduğu duruma, ortama ve sosyal şartlara uyum sağlamasına zemin hazırlar. Genelde hikâyeyi yazan kişi belli bir

bilgi ve eğitime sahip olan kişidir. Bu bilgi ve tecrübe hikâyelerle okuyucuya yansıtılır (İspir, 2019: 543-545).

Üzerinde çalıştığımız eserde toplam 13 hikâye bulunmaktadır. Bu hikâyeler birbirinden farklı konular içermektedir. Hikâyelerde dönemin yaşantısı, devlet erkânı ile halk arasındaki ilişkiler, toplumun genel yapısı, gelenek ve görenekler, toplumun genel yapısı gibi yerel konular işlenmiştir. Hikâyelerde kahramanların hayata bakış açısı, değer yargıları, davranış biçimi, inanç yapısı, iç ve dış unsurlara karşı tepkileri gibi durumlar farklı bakış açılarıyla okuyucuya yansıtılmıştır. Mecmua içerisinde yer alan hikâyelerin konuları ve varak numaraları aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Hikâye No	Konu	Başlangıç Yaprağı
1	Horasan vilayetinde yaşayan bir şeyhin Cuma namazına giderken eşekten düşmesi ve bunun sonucunda müridleri ile arasında geçen trajikomik diyalog	1b
2	Asma'î isimli bir dervişin hacca gitmesi ve Ka'be'yi tavaf ettiği esnada İmam Hüseyin oğlu Zeyne'l-abidin ile karşılaşması. Zeyne'l-abidin'in ellerini Tanrı'ya açıp emeklerinin karşılığını almak için dua etmesi.	3a
3	Kendini dünya nimetlerine kaptıran ve Allah'ı unutan Süleyman adlı bir dervişin bir hürî kızı tarafından uyarılması ve derviş Süleyman'ın ibadetlerle meşgul olduğu esnada ölüm döşeğine girip vefat etmesi.	4a
4	Hz. Muhammed'in Mirac'a çıkması ve orada Allah ile doksan bin kelam söyleşmesi hadisesi.	5b
5	Sultan Kaytaba'nın uzun yaşamanın sırlarını öğrenmek istemesi ve bunun için Hindistan padişahından tavsiyeler almak için ona mektup yazması.	22b
6	Hakikat ile namaz kılmanın fazileti	26a
7	İbrahim Edhem hazretlerinin Belh ikliminin padişahlığını terk edip helâl lokma peşinden	26b

	gitmesi	
8	Şebistan memleketinde yaşayan tanrı dostu bir kişinin helâl lokma yiyebilmek için bir keşişin yanına gitmesi	28a
9	Sultan İbrahim Edhem'in Beytü'l-makdis'de yatışı namazını kılariken gökten inen iki feriştenin kendi aralarındaki sohbete kulak misafiri olması	29a
10	Tanrı dostu bir kişinin otuz yıl boyunca balık yemeyi hayal etmesi ve hayalini gerçekleştireceği sırada başına gelen olaylar silsilesi	30b
11	İki dervişin misafirlik için gittikleri bir evde nefslere hâkim olamaması	31b
12	Bir kasap ve bir kadının zina yapacakları sırada zinanın büyük bir günah olduğunu hatırlamaları ve bağışlanmak için dua etmeleri	32b
13	Sultan Mahmud'un sefer dönüşü bir elma bahçesine uğraması ve bahçe sahibini saraya davet etmesi.	34a

Tablo 1. Hikâyelerin Konuları

4. Kişiler/Kahramanlar

İncelenen eserdeki hikâyelerde dinî ve efsanevî kimliğe bürünmüş kahramanlara sıkça yer verilmiştir. Bu kahramanlar Sultân Mahmud, Şeyh Şehabeddîn, Beyâzıd-ı Bistâmî, Zeynelabidîn, Hz. Hüseyin, Hz. Muhammed, Sultân Kaytabâ, Abdullâh bin Abbâs, Sultân İbrâhim Edhem olarak sıralanabilir. Bu kahramanlara ek olarak aynı hikâyelerdeki çeşitli yardımcı karakterleri eklemek mümkündür. Birçok hikâyede bazı kahramanların adları belirtilmez. Kahramanların meslekleri veya başka özellikleri göz önünde tutularak “bir şeyh vardı, bir derviş vardı, bir cariyeye, sultanın kulu, bir bâzergân kişi, tanrı dostu bir er, tanrı hâslarından bir er, tanrı dostlarından iki pîr, bir kassâb...” şeklinde belirsiz bir şekilde kısaca bahsedildiği de görülmektedir.

5. Mekân

Anlatma esasında bağlı metinlerde mekân, kişilerin yaşamış oldukları olay veya olayların sahnelendiği yerdir. Bu yer gerçek dünyadan bir mekân olabileceği gibi tamamen hayal ürünü de olabilir. Ancak eserde olaylar ger-

çek dünyadan alınmış mekânlarda olsalar bile sonuç olarak itibarıdır (Fidan, 2012: 106).

Söz konusu eserdeki mekânlar büyük ve küçük mekânlar olarak incelenebilir. Büyük mekânlar içerisinde hayâlî ve efsanevî denilebilecek bir yer yoktur. Hikâyelerin geçtiği yerler genel olarak reeldir. Horasan, Ka'be, Mısır, Şam, Hindistan, Belh, Şebistan, Beytü'l-makdis, Nil, Dımışk, Tarsus, Irak gibi çoğu bugün aynı adla anılan mekânlardır. Hikâyelerdeki olayların geçtiği küçük mekânlar çeşitlilik göstermektedir. Küçük mekânlar içerisinde saray, ev, bağı, bahçe, cami, çarşı, deniz kenarı vb. yerlerin olduğunu söylemek mümkündür.

6. Zaman

Anlatmaya bağlı edebî eserlerin yapı unsurlarından birisi zamandır. Bir iletişim aracı olan bu eserlerin ilk özelliği itibarı olmalarıdır. Yani itibarı bir âlemde meydana gelen hayat tezahürlerini anlatmalarıdır (Aktaş, 1998: 117). Mensur hikâyelerde sadece zaman, mekân, şahıslar gibi unsurlar önemsizleştirilmez. Zaman zaman herkes tarafından bilinen, ya da çeşitli yazılı kaynaklarda bulunan olay, hikâye ya da anlatıların da yazarın hikâyeyi anlatış gâyesine göre biçimlendiği, kurgusal yönden farklı bir boyut kazandığı görülür (Bülbül, 2014: 344).

Çalışmaya söz konusu olan eserde hikâyeler olay merkezli olduğu için zaman hızlı akar. Bu zaman hayâlî zaman değil akıp giden gerçek zamandır. Bazı hikâyelerde olaylar dar bir aralıkta geçmektedir. “bir gün seherîce kalktı kim, bir vakt, bir gice, gice olıcak, Bir vaktde Beytü'l-makdisde yatsu namazın kılduk” gibi zaman aralıkları ile hikâyelerde belirgin bir şekilde okura hissettirildiği görülmektedir. Bunun yanında kesin bir zaman verilmemekle birlikte içerisinde dinî şahsiyetlerin yer aldığı hikâyelerin olay zamanı yaklaşık olarak tahmin edilebilmektedir. Örneğin; “Resül hazreti ‘aleyhi’s-selâm Mi'râc seferinde...” ifadesiyle başlayan hikâyenin zamanı Hz. Muhammed'in peygamberliğinin on iki veya on üçüncü yılları arasında olduğu tahmin edilir.

Sonuç

Bu çalışmada Manisa Yazma Eserler Kütüphanesi Zeynelzade İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonunda yer alan 45 Hk 1500/2 arşiv numaralı yazma dikkatlere sunulmuştur. Eser içerisinde dinî-tasavvufî içerikli 13 mensur hikâye bulunmaktadır. Müellifi hakkında hiçbir bilginin yer almadığı bu eserde nasihat, hikmet, sadakat, zina, dostluk gibi olumlu ve olumsuz ahlakî konuların yanında sosyal hayata ait unsurlara da yer vermiştir. Mecmua

bu yönüyle yazıldığı dönemin yukarıda mezkûr ahlâkî değerlerinin öğretimi açısından önemli bir rol üstlendiği görülmektedir. Mecmuada yer alan hikâyelerin yerlî ve mahallî bir karakter arz ettikleri görülmüş ve bu türden hikâyelerin sosyal ve kültürel çalışmalar için önemli bir kaynak niteliği taşıdığı tespit edilmiştir. Mecmua içerisindeki hikâyelerde tarihî ve dinî şahıs, mekân ve olayların bir arada kullanıldığı görülmüştür. Mecmua içerisindeki hikâyelerin zaman yönünden hayâlî olmadığı ve gerçek bir zaman dilimi içerisinde meydana geldiklerini söylemek mümkündür. Hikâyelerdeki mekân unsurunun büyük ve küçük mekân şeklinde ikiye ayrıldığı görülmüş ve hikâyelerin geçtiği yerlerin reel mekânlar olduğu saptanmıştır. Eser içerisinde diyalogların fazla olması önemli bir anlatım özelliği olarak göze çarpmıştır. Tahkiye içeren eserlerde anlatım unsurunun önemli bir parçası olan bu diyalogların hikâyelerde başarıyla uygulanmıştır.

Kaynakça

- Aktaş, Şerif (1998). *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bülbül, Tuncay (2011). *Câmî'ü'l-Hikâyât (İnceleme-Metin)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Bülbül, Tuncay (2014). “Klasik Türk Edebiyatı Geleneğinde Mensur Hikâyelerin Yaratım ve Aktarımı Üzerine”. *1. Uluslararası Türk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları, 344-348.
- Bülbül, Tuncay (2017). *Cevâmî'ü'l-Hikâyât ve Levâmî'ü'r-Rivâyât Tercümesi (İnceleme-Metin)*. Kayseri: Tezmer.
- Fidan, Gülşah Gaye (2012). *Türk Edebiyatında Sindbâd-nâme Çevirileri: Tuhfetü'l-Ahyâr ve Kitâb-ı Sindbâd-nâme (İnceleme-Çeviri Yazılı Metin-Tıpkı Basım)*. Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İspir, Meheddin (2019). “Klasik Türk Edebiyatındaki Hikâyelerde Ahlakî Eleştiri”. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24: 409-426.
- Kavruk, Hasan (2006). *Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Kavruk, Hasan ve Pala, İskender (1998). “Hikâyeler”. *İslam Ansiklopedisi, C.17*. İstanbul: TDV Yayınları, 491-493.

Ek. Metin

[1b] Hikâyet: Hırāsān vilâyetinde bir şeyh vardı, gâyetde mürîdi çoğudı ve hem ziyâde pîr idi. Bir gün eşegine binüp Cum‘a namâzi kâşdına şehriñ bir küşesinde oturdu. Bir nice mürîdler önüne düşüp gidedururken göñlüne bu geldi ki yarın kıyâmet güninde bu fuqarâlar ile bile böylece cennete girelüm deyü ve hem Bâyezîd-i Bistâm ileyiz ve nemüz qalur belki biz ve mürîdlerimiz anlar da ziyâdedür ve artucaqdur ola diyü bu hâlde ve fikrde iken şeyhüñ altında olan eşek bir muhkem [2a] oşurdu. Şeyh bir katı haykırıp eşekden düşdi, lâ-ya‘kıl oldu. Hep mürîdleri şeyhüñ başına üşdiler eyitdiler. “‘Aceb şeyhe ne oldu ki eşek yellenmekle böyle haykırdı ve hem ‘aklı gitdi?” didiler. Kimisi şu serpüp ve kimisi şeyhi kucaklayup dizi üzre aldılar. Hele şeyhüñ ‘aklı başına geldi, bu kışşayı anda şu ‘âl eylediler. Şeyh eydür: “Bunu baña şormañ.” didi. Şeyh kâşd eyledi ki diyüvirme-ye. Hele bir cevâb kaçurdu, eyitdi ki alan bir kıldan alur dimişler çün böyle diyecek [2b] girü yalvardılar. Görüdi ki kırtuluş yokdur eyitdi. “Giderken fikrümde bu geldi ki yarın kıyâmet güninde bu alay fuqarâlar ile böylece cennete girem ve hem Bâyezîd-i Bistâm ile bizüm aramızda nemüz qalur belki bizüm mürîdlerimiz anlarda artucaqdur diyü göñlüme bu ‘aceb geldi ve bu fikrde iken ittifaq eşek oşurdu.” didi. Eyitdiler “Ya şeyh bundan ne añladuñuz?” Şeyh eyitdi. “Bunu añladım ki Bâyezîd kanda sen kandasın ya‘nî sen Bâyezîd katında şol eşegüñ yellendüğine beñzersin zirâ Bâyezîd ser-i evliyâ ve çeşm-i evliyâdur.” didi. [3a] “Bu fikrde hañâ itdüm.” didi.

Hikâyet: Aşma‘î dirlerdi bir şeyh vardı ol eydür. Bir yıl hacca vardumıdı ve bir gice ay aydın idi, vardum ki Ka‘be‘yi tavâf idem bir dertlü âvâz işitdüm. İlerü vardum gördüm bir hûb şüretlü yigit Ka‘be‘nün perdesine yapışmış ağlar. Eyidürdi kim “Ey benüm hüdâvendigârum dükeli gözler uyudu ve dükeli pâdişâhlar kapuları yapıdı ve sen hemîşe uyanıksın ve senün kapuñ muhtâclara dâ‘im açıkdur ve ben miskîn dilenci kapuña [3b] dilenügeldüm ve senden rahmet umarın. İlahî azuğum azacuğ ve yolum uzak. İlahî azuğum azlığına mı ağlayayın ve yolın uzaklığına mı ağlayayın.” diyüp şol kadar ağladı ki düşüp ‘aklı gitdi. Vardum, gördüm İmâm Hüseyn oğlu Zeyne‘l-‘abidîn imiş. Başını dizüm üzerine kodum ağladım çün ‘aklı geldi. Eydür “Kimdür beni hâlümde komıyan?” Eyitdüm “Aşma‘îy’ün ey benüm seyyidüm niçün bunca ağlarsın senün atañ Hüseyn ve dedeñ ‘Alî ve dañı iki cihân fañri Muhammed Muştafa‘dur.” didüm. Eyitdi “Ya şeyh niçün ağlamayayın ki bir yola giderin [4a] ki hergiz varduğum yok ‘aceb anda baña ‘azâb mı ola yâñud rahmet mi ola pes bilmem.” didi.

Hikâyet: Süleymân adlı bir dervîş vardı, gâyetde ‘âbid u zâhid kişi idi, dünyâsın fenâyâ virmişdi. Hemân işi ve güci ‘ibâdet itmek idi ve bir gice kâhilligi dutdı eyitdi. “Bu gice râhat olup yatayum.” didi. Vardı, yatdı, uyudu. Meger ol gice düşünde gördi ki bir hürî gelüp başı katında oturdu. Hürî eyitdi. “Ya Süleymân ne yatarsın görmez misin Hâk te‘âla benüm gibi hürîyi [4b] senün için yaratdı.” didi. Meger ol hürî gelmek ile evüñ içi toptolu nür oldu. Ol hürî kıızı eyitdi. “Ya Süleymân bilür misin kim fülân gice ki âb-dest alup gâyetde şovuk idi, üşüdüñ ve hem ağladuñ. Ol gözün yaşından Hâk te‘âla beni yaratdı, buña şükr kılmaz mısın kim beni senün için halk eyledi.” Süleymân eyitdi. “Ya hürî gerçek misin?” didi.

Ḥūrī kıızı eyitdi. “Belī.” didi. “Ben senüñin.” didi. Derviş eyitdi. “Çün şöyledür Ḥaḫ te‘āla ile ‘āhdüm şöyle olsun kim [5a] bundan soñra ayruḫ yatmayayum ve yaşduğuma başımı ḫomayayum.” didi. Hem eyle eyledi ayruḫ ol derviş yatmadı ve yaşduğa başını ḫomadı. Dört yıl geçdi, aradan ‘ahdini şımadı. Bu kez ölüm ḫastası oldı ve ba‘zı yārānları eyitdi. “Ya Süleymān niçün böyle kendüñe zaḫmet ve güç gösterirsın.” didiler. Derviş eyitdi. “Ben Allāh ile böyle ‘ahd eyledüm ki ayruḫ yatup başımı yaşduğa ḫomıyayum.” didi. Ḫatı ḫayret eyledi. Ḥaştalığı günden güne ziyāde oldı, yatmadı [5b] hattā ayak üzerinde dururken arḫasın dīvāra ḫayadı, cān teslim itdi. Sözümde ḫilāf olmasun diyü ol tañrınıñ ḫaşı ve tañrınıñ dostı.

Ḥikāyet: Resül ḫazreti ‘aleyhi’s-selām Mi‘rāc seferinde Ḥaḫ te‘āla ḫazretiyle toḫsan biñ kelām söyleşdi. Otuz biñ kelimesin ḫalk içün mu‘ayyen ya‘nī ta‘yīn eyledi. Ḥalka söyleyün ve otuz biñ kelimesini muḫayyer eyledi ya‘nī dilerse ḫalka söylesün dilerse söylemesün ve otuz biñ kelimesini söylemege icāzet [6a] virilmedi. Resül ḫazretinden pinḫān kılındı zirā gidecek maḫalde āb-dest alup ibriḫin girü ḫoldırup yirine ḫoyup döküldi. Adı Cebrā’il ‘aleyhi’s-selām Burāk getirüp bindürdi ve yedi ḫat gökleri seyr eyledi tā mevci ve sekiz uçmağı seyr itdükden soñra girü dönüp yire indüḫi vaktin baḫdı. Gördi ibriḫ şuyı durmaz aḫardı daḫı şuyı dükenmezmiş. Mışır şultānı buña hergiz inanmazdı bu sehl zemānda yoḫdur [6b] seyrlere eyleye ve hem gelüp bir ibriḫ şı dükenmeyüp girü gelmek bu Mışır pādīşāhına bu sır ‘acā’ib ve ḫarā’ib gelürdi ve buña inanmazdı ve şeyḫ Şehābe’d-dīn-i maḫtül ḫazretleri bilürdi ki bu Mışır sultānı buña inanmadıḫı aña ma‘lüm olmışdı. Bir gün şeyḫüñ gönline bu geldi ki varayın Mışır sultānına bir sırcuḫaz işleyeyiz. İttifāḫ şeyḫ evinden taşra çıḫdı, yürüyüp Mışır sultānınıñ sarāyı ḫapısına irdi ve ḫapuculara virdi ki ben Mışır sultānına buluşcaḫum vardur diyü ḫapucular daḫı [7a] içeri pādīşāha ḫaber virdiler. Meger pādīşāh bāḫçesinde bir köşki vardı, maḫbüb ḫullar ile ol köşkte otururlardı. Şeyḫüñ geldiḫi ḫaberin işidicek ayaḫ üze ḫurdi, gelüp şeyḫüñ ḫarşusına vardı, ta‘zīmen şeyḫe ḫarşu gelüp selāmlaşdılar. Mışır sultānı eyitdi. “Ne oldı ki şimdi bize geldüñüz?” Şeyḫ eyitdi. “Ben size bir maşlaḫat için geldüm eger sözümüz yanüñüzde geçerse.” Sultān eyitdi. “Vallāh her maşlaḫat ki vāḫı’ olursa sözüñüze benüm ḫatumda ḫilāf olmasun [7b] ve emrüñüz neyse dutavüz.” Hele Mışır sultānı şeyḫi köşke ilette. Oturdılar ve köşküñ dört cānibinde bile birer kepengi vardı açılmış. Şeyḫ eyitdi. “Ey sultānum bu saḫ cānibiñüzde naḫar idüñ.” Sultān hemān baḫdı. Gördi ki bir yağı ‘asker geliyorurlar cebe ile cevşen ile. Hemān sultān bunı görüp şeyḫ cānibine dönüp eyitdi. “Ya şeyḫ bu nedür?” didi. Şeyḫ eyitdi. “Bu kepengi ḫapasunlar.” didi. Hemān ḫapadılar ve şeyḫ eyitdi. “Ey pādīşāhum şoldan yaña daḫı naḫar idüñ.” Sultān baḫdı, [8a] gördi ki şehr dutuşmuş oda yanar hemān sultān şeyḫden yaña dönüp girü eyitdi. “Ya şeyḫ bu ne ‘alāmetdür?” didi. Şeyḫ eyitdi. “Bunı daḫı ḫapasunlar.” didi ve şeyḫ eyitdi. “Ey sultānum öñüñüze daḫı naḫar idüñ.” Sultān baḫdı, gördi. mil şuyı şöyle taşmış ki şehrüñ üzerinden yüksek iki mināre boyı vardur ki ziyāde olmuş sultān bunı görüp ḫorḫdı, eyitdi “Ya şeyḫ nitmek gerek.” Şeyḫ eyitdi. “Ol kepengi daḫı ḫapasunlar.” didi ve şeyḫ eyitdi.

“Ey sultānum [8b] arduñuza daḫı naḫar idüñ.” Sultān baḫdı, gördi ki cennet-mişāl bir baḫçedür. Mışır sultānı imrenüp eyitdi. “Ya şeyḫ bu ne güzel baḫçe olur ḫiç

gözler görmüş degül, ya şeyh köşkten taşra çıkalum seyirin idelüm.” Şeyh eyitdi. “Yok.” didi. Bu kepengi dağı kapasunlar. Sultān eyitdi. “Ya şeyh, gel kapamasunlar.” didi. Şeyh eyitdi. “Ey sultānum sözüm dutun.” didi ve sultān çok ilhāh itdi, ya’ nī yalvardı. Şeyh rāzī olmadı. “Elbetde kapasunlar.” didi. Eyle olıcağ Mısr sultānı şeyhüñ sözün redditmeyüp [9a] kabül kıldı ve şeyh Şehābe’ d-din-i maqtül *rahmetu’llāhi ‘aleyh* eyitdi. “Ey sultānum buyuruñ bir sini legen getürsünler.” didi. Mısr sultānı şeyhüñ sözün kabül kıldı. “Tiz varsunlar getürsünler.” didi. Fi’l-hāl hemān getürdiler. Şeyh eyitdi. “Şu ile bunu taldursunlar.” didi. Hemān dem taldurdılar, şeyh girü eyitdi. “Ey pādīşāhum sizlerden dilegüm budur ki üzerüñüzde olan esbābıñuzu çıkarasız.” didi. Mısr sultānı şeyhüñ sözün kabül kıldı, çıkarup hemān bir gömlekile kıldı. [9b] Şeyh buyurdu. “Bir peştemāl getürsünler ve koşsunlar size.” didi. Hemān şeyhüñ emri yerine geldi. Pādīşāh yok dimeyüp şeyh her ne buyurdıysa Mısr sultānı şeyhüñ sözi üzre oldı. Şeyh buyurdu. “Ey sultānum bu sini legende olan şuya kadem başup girüñ.” didi. Hemān dem Mısr sultānı ayağın legene başup şu legende dört barmağ miqdārı iken fevrī dizine çıkdı, dizinden kuşak yerine çıkdı, andan göğsüne çıkdı. Şeyh buyurdu. “Ey pādīşāhum tal şuya.” didi [10a] Mısr sultānı şuya taldugundan soñra başın çıkardı kendüsin bir deñiz kenārında buldı ve deñiz kenārında yağılar var. Bir bāğ içinde bir kişi ve bir bāğ içinde birer kişi turlar turmayup işlerine meşgüllerdür. Bu Mısr sultānıñ hālinden haber-dār degüllerdür, Mısr sultānı bu hālî gördi, eyitdi. “Ne ‘aceb bu yerleri ‘ümerā gördüğüm yok.” didi. Sultānlıktan çıkıdum bu ğurbete düşdüm.” didi. “Acabā bu kişilere ne cevāb vireyüm?” didi. “Hele varayum bu kişilerden öğüt isteyem.” didi. [10b] Mısr sultānı iken başı yalnızcağ ve arkası yalnızcağ ve ayağı yalnızcağ ve cümle a’zaları çıplağ bir peştemāl ile kıldı. Ğurbete düşmiş fikr iderek ilerü vardı, bu iki kişinüñ yerine buluşdı. “*Es-selāmu ‘aleyküm.*” didi ve ol bāğ şāhibi dağı cevābında “*Aleyküm selām.*” didi ve şordı. “Kişi nerden gelürsin?” didi. Mısr sultānı ne disün fikrine bu geldi ki “Ben bir bāzergān idüm, ušta hāramiler cümle māl u menālüm aldılar, ušta hemān dem bir peştemāl ile kıldum.” didi. Bu bāğ şāhibi bunu esirgeyüp elini cebine urdı, iki aqçe çıkardı, [11a] eline viridi. Mısr sultānı eyitdi. “Ey bāgbān baña ne buyurursın?” didi. “Ušta hālüm gördüñ.” didi. “Şimdi ben ne işleyem kim sizüñ arañuzda dirileyüm.” didi. Bāgbān eyitdi. “Ey kişi var şol bāgbāna di.” didi. “Ol saña naşihat vire.” didi. Ol bāgbāna dağı vardı, selām viridi. *‘Aleyk* aldı, hālî şordı. Bu Mısr sultānı girü eyitdi. “Bir ulu bāzergān idüm ve hāramiler māl u menālüm yağmaladılar, şöyle bir peştemāl ile kıldum.” didi ve baña ne öğüt virürsin. Bāgbān eyitdi. “Vallāh şehride bizüm [11b] bir pīrimüz vardur aña varmağ gereksin. Mısr sultānı şordı şehri irak mıdur?” Bāgbān eyitdi. “Hemān bāgdan ötedendür.” didi. “Ammā sizüñ pīriñüz şehriñ neresinde olur?” Bāgbān eyitdi. “Var hemāncağ şehriñ orta yirinde köşkte oturur, şehride her kime su’āl iderseñ saña haber virür.” didi. Bu dağı aña bi varup şordı. Haber viridiler, hele muhaşşal bu pīre tuş geldi. Selām viridi, ol dağı *‘aleyk* aldı. Pīr eyitdi. “Gelişüñ neredendür?” “Mısr sultānı [12a] eyitdi. “Ben bir ulu bāzergān idüm, ittifağen hāramilere tuş oldum, māl u menālüm hep yağmaya gitdi.” didi. “Hemān ušta bir peştemāl ile kıldum ancak baña ne öğüt virürsin?” didi. Pīr eyitdi. “Al saña iki aqçe, var bir urğan al.” didi. “Arğa hāmmāllığın işle.” didi. “Zirā bu ırğat bāzārıdur.” didi.

Bugün ki gün hod gün geçdi, ikindüye yaklaşdı. Bugün ayruķ bāzār olmaz yarın ki gün girü bāzār olur çün şabāh oldı köşkde oturan koca eyitdi. “Tur var ipüñi elüñe al bāzārda [12b] ırğatlık it. Şāyed birkaç aķçe elüñe gire *inşā’a’llāh.*” didi. Çünki bāzāra vardı meger bir kiři bir çuval buğday almış arķa hāmmālin arar. İttifāķ Mışr sultānına tuř olur. Eyitdi “Kiři gel bu çuval ile buğday götür saña bir aķçe vireyüm.” didi. “Mışr sultānı olup neylesün ‘ömrinde yük götürdüğü yoğıdı iř başa geldi nola?” didi. Vardı, çuvalı eliyle arķasına baēladı, götürdi. Ol çuval řāhib öñüne düşdi tā eve iletdi. Çuval řāhibi eyitdi. “İşte geldük çuvalı yire ķo.” didi. Ol daēı yire ķodı [13a] çıkarup eline bir aķçe kirasın virdi. Mışr sultānı alup neylesün çün memleketinden çıkđı, ğurbete düşdi. Zirā ‘ömrinde ğurbet u me-řaķaķķat görmemiş kiři idi. şimdi çāresi ırğatlık itmekdür bir nice zemān ırğatluķ eyledi, bir kaç yüz aķçe eline girdi. İttifāķ göñlüne evlenmek düşdi zirā sultān iken hūb yüzlü cāriyeler ķoçmak ‘ādet idinmiş idi. Vardı ol şehriñ orta yirinde köşkde oturan ķocaya söyledi ve meşveret eyledi. Eyitdi “Efendi [13b] bir bāzergān kiři idüm, hūb cāriyeler ķoçmak ‘ādetümdi göñlüm cimā’ diledi neylemek gerekdür?” PİR eyitdi. “Var ikindüden řoñra hāmmām ķapusına hāmmāmdan hātūnlar çıkduğı vaķt řor hātūnlara senüñ erüñ var mıdur di. Kanēisunuñ ki eri yoķdur diye anı baña çağır.” didi. “Saña nikāh idüvireyin.” didi. Bu daēı pīriñ sözün dutdı. Vardı ikindüden řoñra hāmmām ķapusunda turdı, durmayup hātūnlara hāmmāmdan çıkmaēa başladılar. Çıkan hātūnlara eyitdi. “Senüñ [14a] erüñ var mıdur?” “Vardur.” didiler. Turmayup řor maķ arđınca oldı. Āhirü’l-emr birisi eyitdi. “Benüm erüm yoķdur.” didi. Mışr sultānı eyitdi. “Gel imdi ırğat bāzārında köşkde oturan pīre varalum, ol daēı rāzī olup nola.” didi. Varup pīre irişdiler. Mışr sultānı eyitdi. “Ya řeyh uřta bir hātūn buldum, eri yoēımiř.” didi. PİR eyitdi. “Hātūn kiři ne dirsin? Eger murāduñ ere varmaķsa seni řu kişiye tezvīc idelüm.” Hātūn eyitdi. “Nola.” didi. Çün hātūn [14b] rızā virdi. řeyh ‘aķd-i nikāh idivirdi. Mışr sultānı bu hān ile yedi yıl zindeēāne idüp dirildi. Arķa hāmmāllıēın idüp ķazançla bu hātūn yedi yıl besledi. Bu hātūndan bir oēlı ile iki kıızı oldı ammā Mışr sultānınuñ göñlünde olan kimse bilmezdi ve kimseye söylemezdi ammā her sā’atde Mışr sultānı ziyāde yanup yaķılırdı. “Ben Mışr sultānı iken rāhatda vü řafāda iken bu řeyh baña ne zulmler eyledi, beni bir rehīn eyledi. Bōylelikle dürlü dürlü [15a] fikrler kılırdı. řeyh řehābe’d-dīn kenīzler seçerdi. Hele bir gün bu ķaşāvet ile yedi yıldan řoñra göñlüne bu geldi ki varayın řol yen çıkđıēım deñiz kenārına řuya gireyüm.” didi. İttifāķ girü gelüp peřtemāl ķuřandı deñizde girdi, řuya taldı. Başını çıkardı, kendüzün řol köşkde buldı, sini legen içinde buldı gördi. Oēlanları henüz ayaē üzre turup buña muntazırlardur. řeyh daēı hemān dem ayaē üzre turup ta’zīm eyledi. Mışr sultānı hemān dem [15b] şeyhe çeřm u ğāzab nazarıyla baķup “Ya řeyh baña neyledüñ?” didi. řeyh eyitdi. “Nice?” didi. Mışr sultānı eyitdi. “Görmez misin arķamı ve omuzlarımı ırğatlık itmekden yaēır ol-mışdur.” didi. řeyh eyitdi. “Nice yaēır olur?” didi. “Ey sultānum neyledüñ ve ne iřledüñ yaēır ola?” Mışr sultānı eyitdi. “Yıldur bundan gidelden berü hep ırğat-lıēıla günümi geçürdüm.” didi. řeyh řehābe’d-dīn hāzreti eyitdi. “Ey sultānum hele iřbu turan ķullara su’āl eyleñ henüz daēı ķaftāniñuz ve řon u [16a] gömlekle-riñüz ısıcaķdur.” didi. řeyh řehābe’d-dīn hāzreti gördi ki Mışr sultānı hışmı ve ğāzabı ziyāde kıldı, eyitdi. “Ey sultānum ķatlanuñ siz vardıēıñuz vilāyete ben daēı

varayum.” dedi. Görem ne memleketdür, hemân dem üzerinde olan esbâbla bilece legene başup şuya taldı. Şâh diyârında çıkıdı. Mısr sultânı kullarına emr eyledi. “Her biriñüz eliñüze bir kılıç aluñ.” dedi. “Hemân şeyhi gördüğünüz birle emân virmeñ.” dedi. “Hemân katl idüñ zîrâ kim benüm [16b] elümden pâdişâhlığımı almağa kâdirdür.” dedi. Mısr sultânı kulları yaluñ kılıçla çok beklediler. Gördiler ki şeyhüñ eşeri yokdur, kılıçların girü kınına kodılar. Şeyh nâ-bedid oldı. Mısr sultânı eyitdi. “Tecessüs itsünler, şehride arasunlar. Şâyed ola ki ele gire hiç emân virmesünler katl itsünler.” dedi. Ne kadar ki cehd itdiler bulmadılar. Zîrâ ki göz yumup açınca Şâm’a vardı. Mısr ile Şâm’uñ aralığı yigirmi günlük yoldur. Çok zemân geçdi [17a] aradan ki şeyhden kimesne hâberdâr olmadı. Bir nice zemândan soñra Mısr’uñ kârvânları Şâm’a geldiler. Şâm’da haberin aldılar. Kârvâncılar vardılar, gördiler. Gerçekdür bu Mısr’uñ halkı Mısr sultânına haber iletdiler. Mısr sultânı dağı Şâm begine kâğıd yazdı ki “Sen ki Şâm begisün ve benüm tuz itmegümi yirsin elbetde şeyh Şehâbe’d-dîn’uñ başın kesüp baña göndermeyince ölmeyesin.” dedi. Bu Şâm’uñ begi dağı çok kerre kaşd eyledi ki öldüre hiç çâre bulamadı. Zîrâ her kaçan kim varsa şeyh [17b] Şehâbe’d-dîn hazreti cânibinde bir cebeli cevşenli bir ‘asker görünür ki Şâm begi yüz dönderüp kaçardı, qarşu varup durmazdı, bu dağı kâğıd yazup haber gönderdi ki “Vallâh sultânım buña ben çâre idüp öldüremezem.” dedi. “Nice kerre kaşd eyledük, şeyhüñ esması sebebiyle bir ‘asker görünür ki dünyâ halkı cem’ olsalar buña dermân olmaz.” dedi. Çün Mısr sultânına bu haber irişdi, nâmeyi okutdı. Mısr sultânı gâyetde mütehayyir oldı, vezîrlerin yanına aldı, tedbir itdiler. [18a] “Pâdişâhum meger çâre bu oldı ki buña bir beraber cemîle qaravaş gönderesin ve bu qaravaş ile ‘ahd u peymânlar idesin ki seni benüm yanumda muqarreb ideyüm ve seni baş hâşeki ideyüm. Eger benüm maşlahâtum geregi gibi görivürseñ.” dedi. “Meger bundan çâre olursa olur yoñsa bundan gayrı dermân olmaz.” didiler. Müdârâ şüreti birle armağanlar hâzırladılar. Mısr sultânı bir yarar cârîye gördi. Virdi ki andan cemîle cârîyesi yoğdı. Sarâyında ve ‘ahd u peymânlar [18b] eyledi. Mısr sultânı cârîyesiyle ve eyitdi ki “Her kaçan şeyh senüñle yatacağ mağallerde bî-tekellüf şeyhe râzî olma, şeyhden kaçın ve nâzlar eyle ve di ki benüm dağı senden bir dilegüm vardır. Eger anı hâşıl idersen ben dağı senüñ yoluñdan kırbân olayum di gel. Ol dağı şorsa gerekdür ki senüñ dağı dilegüñ ne olsa gerekdür. Ol vaqt sen eyit ki efendi hazretleri eger dünyâ halkı saña düşmân olsalar, seni öldürmege kaşd eyleseler çâre bulmıyalar. Benüm senden [19a] dilegüm budur ki baña râz-dağ olasın ve her ne ki şoram baña diyüviresiz diyesin. Şâyed ol dağı saña diye ki dilegüñ nedür söyle. Sen dağı ol hinde ve ol sâ’atde şor ki efendi eger seni bir kişi katl itmege kaşd eylese hiç çâre bilür mi ve seni öldürmege kâdir olur mı? Bu haberi şeyhden şorup ve baña i’lâm itmeyince olmyasın.” dedi ve Mısr sultânı dağı eyitdi ki “Eger şeyhden bu haberi alup ve baña i’lâm idecek olursañ seni [19b] baş u cânımda seni ‘aziz dutam.” dedi ve “Cârîye dağı râzî olup baş u cân üzre olsun.” dedi. Mısr sultânı nice armağanlar ile cârîyeyi şeyhe irsâl eyledi, gelüp şeyhe teslim eylediler ve Mısr sultânı kâğıd yazup bilegöndermişdi ki mektüp içinde Mısr sultânı ‘özrlenüp dimişdi kim “Eger bizden bir küstâhlık vâkı’ oldıysa bizüm küstâhlığımızıza kalmayasız.” dimişdi. Şeyh dağı ne disün armağanın kabûl kıldı ve du’â vü şenâ kıldı çün şeyh cârîyeyi gördi, dil u cân ile [20a] ‘aşık oldı ve Mısr

sultānı cāriyeye öğretdüğü gibi biñ nāzla şeyhe rāzī olurdu. Bir nice müddet geç-
düğinden soñra yüz göz açıldı, soñra cāriye bir gün eyitdi. “Efendi eger bir düş-
mān saña kaşd eylese öldürmege çäre vü dermān ile bilür mi ve kâdir olur mı?”
didi. Şeyh eyitdi. “Meger cināyet vaktinde yoħsa ayruķ vaktde kâdir olmaz.” didi.
“Allāh’uñ ‘avn-i ‘ināyetiyle.” didi çün cāriye haber aldı fi’l-ħāl Mısr sultānına
mektüb yazdurdı. [20b] Şeyhüñ ölümi cināyet ħālinde idügin mektüb ile i’lām
eyledi çünki mektüb Mısr sultānına irişdi. Okuyup gāyetde şād oldu ve ol daħı
mektübda yazdı ki “Sen ki Şām begisin bir sırdaş ħātün bilüp şeyhüñ ħāşekisiyle
meşveret itsünler ki ne zemānda ħāşekisiyle kurbıyyet olur anuñ haberin alsunlar
hemān dem şeyh ol ħinde ve ol vaktde başa düşüp katl itsünler.” didi. Şām begi
daħı bir rāz-daş ħātün buldı, şeyhüñ ħāşekisine [21a] gönderdi. Şeyhüñ ħāşekisi
eyitdi. “Cum’a gicesi nişfu’l-leyde yatur, evvel gısl için şu ħāzır ider, andan
soñra yakınlık ider. Hemān ol sa’āte girü gısl ider.” didi. Vardılar Şām begi daħı
eyitdi ki “Çün şeyh gısl için şu ħāzır ider, ol suyu döksünler.” didi. “Aşlā evde şu
ķomasunlar, ittifaķları böyle oldu. Hemān Cum’a gicesi oldu. Şeyhüñ ħāşekisi Şām
begine haber gönderdi, elbetde bu gice gelüp ħāzır olasız.” didi. “Zirā kim ben
evde [21b] şu ķomıyayum.” didi. Şām begi daħı bir biñ miķdārı yigit ile atlanup
şehr pāsbānlığına çıkdılar. Dün yarusı oldu, şeyhüñ ħāşekisi bunlara haber eyledi.
Geldiler, şeyhüñ şavma’asın başadüşdiler. Şeyh gısl-ħānesine segirtti. Gördi ki
şu yoķdur ve daħı gördi ki ‘avāmü’n-nās ķapusun irtidiler. Bu ħālî gördi şeyh
hemān şavma’asına segirtti. Dā’imā anda iki kâfirī bāl mūm yanardı, hemān
ķarvadı. Semāha girüp hū zikrine meşgūl oldu. Şeyh Şehābe’d-dīn [22a] ħazretle-
rinüñ yedi ħalifesi vardı ki her biri vilāyete ķadem başmışdı. Şeyhüñ ‘aşķ elçisi
bunlara irişdi. Bunlaruñ her birisi vilāyette olurdu, anlaruñ her birisi ellerine birer
yanar bāl mumı alup göz yumup açınca şeyhüñ şavma’ası dīvārına her biri bir
ķoşeden girüp şeyhle bile zikre meşgūl oldılar, hū zikrin idedururken yedi ħalife-
siyle şeyhi pāre pāre toğradılar. Sekiziyle şehid oldılar ol tañrı dostları. [22b]

Ĥikāyet: Sultān Ķaytabā bir ħükm yazdurdı ve içinde bunu yazdılar ki “Hindü-
sitān pādişāhısın kerem [ü] luř idüp sizlerden temennāmuz budur ki sizüñ çok
yaşaduğunuza sebep nedür baña i’lām itmesine himmet ü ‘ināyet idesiz tā ki biz
daħı bilelüm.” diyü cevāb eyledi ve andan soñra ba’zı armağanlar ħāzır eyledi.
Sultān Ķaytabā bu kāğıdı bu ķulınuñ eline virdi ve eyitdi ki ve dād itdi. “Hindü-
sitān pādişāhına bu kāğıdı ilet.” didi ve “Bu kāğıda göre baña cevāb yazsun.” didi.
Çünki sultān Ķaytabā’nuñ ķulı yola düşdi [23a] varup Hindü-sitān’a irişdi ve
Hindü-sitān pādişāhına haber eylediler. Mısr pādişāhınuñ elçisi geldi diyü i’lām
eylediler. Hind’üñ pādişāhı daħı eyitdi. “Bunu biz daħı ziyāfet itmek gerekdür.”
didi. Emr eyledi, ni’metler pişürdiler. Ķatı mübālağa andan soñra bir baķçesi
vardur. Ziyāde büyük ve içinde bir ķoşki vardı ve emr eyledi. Tezyin eyleyüp
döşediler, cennet-mişāl eylediler ve Hind pādişāhı daħı baķçe teferrüçime çıkdı,
gitdi ve emr eyledi [23b] “Sultān Ķaytabā’nuñ elçisi gelsün.” diyü buyurdı. Ol
daħı geldi şumātlar döşediler ve firāvān ni’metler pişmişdi. Ortaya getürdiler,
yidiler. Şofra ķalkduğundan soñra elçi daħı armağanın virdi ve yazılan ħükmi daħı
Hind pādişāhınuñ önüne ķodı ve ħükm okundu. Temām oldu ve ķoşküñ önünde bir
büyük ķavaķ ağacı vardı, üç dört kimse ķuçaķlardı. Ziyāde ulu ķavaķ ağacıydı ki
belki iki yüz yıl yaşamışdı, ziyāde ķoca ağaç idi. Hind pādişāhı emr eyledi, bir

büyük zencir getürsünler [24a] ol ağaca koşsunlar ve dağı emr eyledi. “Bu sultān Kaytabā’nuñ kulum ol zencirle bağlañ.” didi. “Her kaçan ki bu kavağ ağacı yire düşerse ben dağı ol vaqt bu hükmüñ netice cevābın vireyin.” didi. Bu kul ol bağçede kaldı, bunların her birisi işlü işine gıtdiler. Bir yıl geçdi, bu kişi ol ağacın dibinde yaturdı. Bir kişi çıkageldi, bu müsāfirün hālin şordı ve eyitdi. “Ey derd-mend kişi ne suç eyledün, sen ki bundan giriftār olduñ?” didi. [24b] Ol dağı eyitdi ki “Vallāh suçum budur kim Mısr sultānı beni gönderdi hükm ile elçilige geldüm bu belāya giriftār oldum ve ušta.” didi ve Hind pādīşāhı gāzaba geldi. “Bu belāya şataşdum ve kaçan ki bu ağaç yıkıla ol vaqt ki ben dağı āzād olurım.” didi. Ol pīr eyitdi. “Hiç guşşalanma.” didi ve “Okumağa bilür misin?” didi. Ol eyitdi. “Bilürem.” didi. Pīr eyitdi. “Var imdi yedi gündegin bir perhiz ile oruç dut.” didi ve “Süre-i Fātiḥaya meşgūl ol.” didi. Bu dağı pīrün sözün kabūl eyledi. Oruca ve Fātiḥa [25a] okumağa başladı çünkü beşinci gün oldı Ḥağ te‘ālanun ululuğın gör ki ne oldı. Ḥavā yüzi bulutlandı ve muḥālif rüzgārlar esdi. Şanki kıyāmet oldı, tozlar kalkdı, gözler görmez oldı. Hemān dem bu kavağ ağacınun dallarına ve dudaklarına irişdi. Hemān ağacı yaturdı. Güyā ki şöyle oldı hemān dem bāğ cūvānları pādīşāhlarına bildürdiler. Hāl böyle olduğın Hind pādīşāhı dağı ‘acebledi ve emr eyledi. “Mısr sultānınuñ kulumu getürün ve bağın çözüñ.” didi. Fi’l-hāl [25b] bāğbānlar geldiler, maḥbūsa ḥaber virdiler. “Muştuluk olsun saña.” didiler ve “Sen āzād olduñ.” didiler ve bunu Hind pādīşāhınun kātına ilettiler ve Hind pādīşāhı eyitdi. “Nice oldı bu senün hālün ve bu ağacın yıkılduğın.” su‘āl eyledi, ol dağı hiç gizlemedi. Ol pīr ta‘lim idivirdüğün bir bir diyüvirdi. Nice olduğın Hind pādīşāhı dağı ḥil‘atler giyerdi ve on biñ dīnār virdi ve Mısr sultānına çok armağanlar virdi ve nāme yazdı ki “Eger şorarsañuz ki bizüm çok yaşadüğümüze sebep [26a] budur ki azacuk yirüz ve azacuk söylerüz perhiz üzre geçinürüz.” didi ve nāmemün şoñuna bunu yazdı. “*Kulli kalilen ‘ıyş tavilen*” ya‘nī azacuk yi çok yaşa demek olur. Nāme bunun ile temām oldı ve ‘s-selām.

Ḥikāyet: ‘Abdu’llāh bin ‘Abbās eydür. “Eger kul şol kadar namaz kılsa ki beli yay gibi iki kat olsa vallāh ol kılduğı namāzdan hiç āsī bulmaz tā helāl yimeyince perhizkār olmayınca ne kadar zaḥmet çekerse ol kulum namāzı kabūl olmya.” didi. [26b]

Ḥikāyet: İbrāhīm Edhem *rahmetu’llāhi ‘aleyh* Belḥ ikliminun pādīşāhlığın terk idüp ḥağtan yaña teveccūh eyledi. Fikr eyledi ki “Allāh dergāhına lāyık olmağa helāl loğma yimekten ḡayrı nesne bulmadı, helāl yimek gerek.” didi çün bunu böyle didi, ayak getürdi. Cemī‘ Ḥorāsān iklimin gezdi. Göñli dileğince helāl loğma bulmadı, cān atup ‘İrağ iklimine gıtdi, ser-te-ser gezdi, bir helāl loğma bulamadı. Andan sürdi Rüm’a geldi. Ḥarsūs şehrinde bir kişinun bāğına bāğbānlık eyledi. On aqçeye bir gün issi bāğına geldi. [27a] Çeşm-i ḥademiyle İbrāhīm’e eyitdiler. “Bize tatlu enār getür yiyelüm.” didiler. İbrāhīm Edhem bir nice enār diyü şurüb önlerine kodı çün nārları kesdiler ki yiyeler, dükelişi ekşi çıkdı. “Niçün tatlu enār getürmedün.” didiler. İbrāhīm eyitdi. “Ben nārun ekşisin tatlusun bilmezsin her kağısı ki rengi gücükdür ve şağdur getürdüm.” didi. Anlar dağı eyitdiler. “Ey bāğbān bunca zemāndur bāğbānlık idersin hiç nār yimedün mi ki ekşisin tatlusun bilmiyesin?” didiler. İbrāhīm anlara eydür. “Siz beni bunda şaklamağlığı mı [27b] getürdünüz yoksa yiyüp zāyi‘ itmege mi getürdünüz?” didi.

Bāgbāna bu söz ‘aceb geldi, eydür. “Ey bāgbān iken ince söylersin kim sen İbrāhīm degülsin.” İbrāhīm çün bu sözi işitdi. Bāguñ kilīdin bāgbānuñ eline virdi, gitmek diledi. Eyitdiler kim “Eyle gitme.” didiler. Çok ilhāh itdiler. “On aççeñi yigirmi otuz idelüm gitme.” didiler. İbrāhīm “Hiçbir vechle kabūl itmezsin.” didi. Zīrā şimdiye degin bağ işin işledüğümden ötüri virürdüñüz. Şimdi benden dīn dīnāyet görüp virürsüz dīnūmi dūnyāya mı şatayın diyüp gitdi. [28a] Şaķīķ-i Belhī eydür. Anı Şām’da gördüm, yanına vardum, selām virdüm, ‘aleyk aldı. Ben eyitdüm. “Ya İbrāhīm nicesin, neylersin?” didüm. Eyidür “Bu tağdan ol tağa ve bu şehrden ol şehre segirdürem, helāl loķm isterem zīrā tañrı ķapusı helāl loķma yimeyince kimseye naşib olmaz.” didi.

Hikāyet: Tañrı dostlarında bir er vardı, Şebistān iķlīminde. Aña haber virdiler ki fūlān yirde bir keşiş vardur, anda helāl bulunur didiler. Zīrā kim atasından [28b] ķalmışdur yirleri vardur. Aña vardılar, ayak getürüp gitdi. Ol keşiş yanına vardı, andan helāl loķma taleb eyledi. Ol keşiş eydür. “Ķandan gelürsin?” Ol eydür. “Şebistān iķlīminde gelürin.” Ol keşiş eydür. “Andan bu yire gelince haylī irāķdur anda helāl bulmaduñ mı andan bunda zaħmet çeküp geldüñ.” dir. Bu kişi eydür. “Andan helāl bulsam bunda gelür miyüm?” didi. Keşiş eydür. “Benüm atamdan ķalmış yirlerüm vardur, bende helāl bulunur.” didi “Ammā senüñ aççeñ helāl midür ben bilmezem eger sen [29a] helāldür dirseñ saña taħıl şatayın ve eger sen daħı aşlın bilmezüñ var yoluña git.” didi.

Hikāyet: Sultān İbrāhīm Edhem eydür. Bir vaķtde Beytü’l-maķdisde yatsu namāzın kılduķ. Ķalk tağıldı, ben yalnız kaldum çünki gicenüñ birazı gitdi. Gördüm ki gökden iki ferişte indiler. Geldiler, miħrāba ķarşu tırdılar. Birisi birine eydür. “İbrāhīm Edhem’dür.” dir. Birisi eydür. “İbrāhīm Edhem-i Belhī’dür.” dir. Yine birbirine eydür. “Bīçāre Ķaķ yolunda şol ķadar cehd eylediler, derecāt [29b] irmişdi. Nā-gāh bir haķā işledi, ol derecelerde düşdi.” dir. “Nice oldı, ne işledi?” dir. Ol biri eydür. “Bir vaķt bir pāre aķçe virdi, Mışr’da ħurmā şatun aldı. Nā-gāh terāzū dibinde bir ħurmā gördi, kendüñüñ şandı aldı, yidi. Ol vaķt ki ol ħurmā anuñ mi’desine düşdi, Ķaķ te’āla anı ol derecede düşürdi.” dir. Bu sözi işitdüm, cānuma odlar düşdi. ‘Üryān u büryān ayak getürüp Başra’ya vardum, ol ħurmā şatanı buldum dükkānında oturur. Allāh’a şükr itdüm bir aķçe virüp yine [30a] ħurmā aldum, ol alduğum ħurmādan birini aña virdüm, eyitdüm. “Ey yiğit bir kerre senden ħurmā şatun aldum, terāzū dibinde bir ħurmā buldum anı baña helāl eyle.” didüm. “Helāl olsun.” didi. Ta’ accüble ağladı, ķaldı. Ben dönüp yine Beytü’l-maķdisde geldüm, yine mescide yatsu namāzın kıldum. Ķalk tağılıp gitdiler, yine ben kaldum. Ol iki feriştelere yine geldiler, miħrāba ķarşu oturdılar, birbirine eydürler. İbrāhīm Edhem’üñ ħüsni vardur, ol birisi eydür. “İbrāhīm Edhem derecelerinden düşmişdi. [30b] Bir ħurmā yidügi sebeble yine Ķaķ te’āla ol derecelere irgürdi.” dir çün bu haberi işitdüm, sevindüm, şād oldum. Tañrıya şükr eyledüm, ‘ibādete meşğul oldum, nefse riyāzet göstermek böyle olur.

Hikāyet: Teñri ħaşlarından bir kişi vardı, otuz yıl gönül balıķ diledi ve gönli dilegin virmedi. Bir gün seherice ķalkdı kim deñizden āb-dest ala ķolların şıgadı, āb-dest almaķ niyyetine *bismi’llāh* diyüp āb-dest almağa başladı. Eline bir balıķ geldi, girdi. Derviş bumı eliyle itüvirdi. Balıķ girü geldi, girü derviş eliyle [31a]

kağdı. Balık girü geldi, eyitdi. “Gel beni al yi.” didi. Dervîş eyitdi. “Od kıanda bulayum seni bişürmege.” didi. Balık eyitdi. “Şimdi şehır dutuşur senüñ nefşüñ dilegiçün beni bişürüp yi.” didi. Āb-dest temām itmedi, şehır dutuşdı. Balığı dervîş aldı, bişürmege başladı. Haşan-ı Başrı ol arada gice dururdu, eyitdi. “Ey ‘arlanmaz halkuñ her birisüñ kendü başı kıaydın, sen kendü nefşüñüñ kıaydın görürsin.” didi. Dervîş eyitdi. “Ya Haşan epsem ol, bu benüm kendü [31b] irâdetümle geldi. İlahuñ dilegi bildüririn dervîş girü eyitdi.” “Ya Haşan gel yanuma.” didi. Dervîş beni imtiñan eyledi. Haşan-ı Başrı *rahmetu’llâhi ‘aleyh* eydür. Varmak kıaşdın eyledi ammâ oduñ harâretinden yanına varamadum senüñ gibi oduñ içine girmiştir.” didi, ol tañırnuñ hâşı.

Hikâyet: Tañrı dostlarından iki pîr vardı ki şuya gelseler gehi istemezlerdi şuyuñ üzerinde yürürlerdi, kıurda yürür gibi bir gün bir köye vardılar. Bir fakîrñ evine [32a] konuğ oldılar ol ev issi bunlara birkaç yumurda bişürdi, öñlerine kıodi. “Yiyüñ.” didi. Birisi yidi, birisi yimedi. Ol gice anda oldılar, şabâh namâzından şoñra yola kııkıldılar. Bir şuya uğradılar, ol yumurda yimiyen şuyı geçdi, ayağı şuya batmadı ve nefş arzúsın viren şuya yatdı ve şuyı geçmedi. Zîrâ ki kıarnına kıul oldu, nefş arzúsın virdi. Nefsine kıul oldu, birisi nefş arzúsın virmedi. Ol şuyı geçdi, tañrıdan dağı dür olmadı. Zîrâ nefşine kııdmet itmedi [32b] ve her kışı ki nefşine kıul oldu tañrıdan ırak oldu.” didi.

Hikâyet: Bir kıaşşâb vardı, ğayetde ziyâde idi. Bir cemîle ‘âvret at almağa geldi, kıaşşâb buña dolaşdı. Eyitdi “Ya hâtün gel benüm gönñüm murâdun vir saña biñ altuñ vireyüm.” didi. Hâtün eyitdi. “Eger bir hâlvet yir bilürseñ n’ola.” didi. Kıaşşâb hâlvet yiri buldı, hâtünü kıığırdı. Hâtün dağı ol bulduğı hâlvet yire vardı. Kıaşşâb buña el şundi, hâtün ditredi. Kıaşşâb eyitdi. “Ne ditresin hâtün?” [33a] Hâtün eyitdi. “Şartumuz yirine geldi.” Kıaşşâb eyitdi. “Uşda hâlvet yiridür.” didi. Hâtün eyitdi. “Bu hâlvet yiri degüldür.” didi. “Zîrâ sende iki melek var ve bende iki melek var ve üzerimizde tañrı te‘âla hâzır u nâzırdur.” didi. Fi’l-hâl kıaşşâbuñ gönñline ilhâm-ı rabbânî düşdi, kıaşşâb eyitdi. “Bu ‘avretliğ ile tañrıdan kıor kıar yarın er olam tañrıdan kıor kıamayam.” didi. Hemân dem kıaşşâb tevbe vü istiğfâr eyledi ve ‘avrete biñ altun virüp gönderdi. [33b] Bir gün ol kıaşşâb evvel zemân peygâmbriyle yol yoldaşı oldu. Yolda giderken issiden buñaldılar, peygâmbri eyitdi. “Ya kıaşşâb ben du‘â diliyeyin sen âmîn di.” didi. Peygâmbri du‘â diledi, kıaşşâb âmîn didi. Hağ te‘âla bunlara bir bulut virdi, göñge oldu. İttifâk yolları ayrı düşdi, bulut kıaşşâb ile bile kıaldı gitdi. Peygâmbri arz yaradan çağırdı, eyitdi. “Ey kıaşşâb toğrı söyle sen ne işledüñ ki bu bulut senüñle gitdi, ben şanurdum benüm du‘âm sebebiyle geldi. Meger [34a] âmîn dimeğüñle gelmişmiş.” didi. Kıaşşâb eyitdi. “Bir ‘avrete yaramaz kıaşd eyledüm şoñra tevbe eyledüm.” didi. Peygâmbri eyitdi. “ilâhî bilürem ki sen tevbe idici kıullarunuñ seversin.” didi.

Hikâyet: Sultân Mağmüd bir gün eve giderken yolu bağlara ve bağçelere uğradı. Meger bir kışinüñ bağında firâvân elmalar hâşıl olmuşdı, elmaları divşirüp durmayup çuvallara kıoyardı. Sultân Mağmüd ol kışiyeye râst geldi. Bu kışiyeyi bilmezdi ki bu Sultân Mağmüd’dur. [34b] Bağ şâhibi eyitdi. “Ya sipâhi dur.” didi. Sultân Mağmüd atın çeküp kıırdı ve bağ issi bir destmâl elma getürdi. Sultân Mağmüd eyitdi. “Ziyâde olsun.” didi. Sultân Mağmüd eyitdi. “Bu tolu çuvallar nedür?”

didi. Bâğ issi eyitdi. “Hep elmadur.” didi. Sultân Maḥmūd eyitdi. “Bunu neylesin?” didi. Bâğ issi eyitdi. “Bâzâra iledürin şatarın ve aqçasıyla oğlancuqlaruma qaftancuqlar ve ba‘zı levâzımâta harc iderin.” didi. Sultân Maḥmūd eyitdi. Sultân Maḥmūd’uñ [35a] dīvânına varup bir cihet taleb eyleseñ olurdu.” didi. Bâğ issi eyitdi. “Ey sipâhi biz anda dīvâna varup qaıucılar hiç qor mı?” didi. Sultân Maḥmūd eyitdi. “Ben saña bir nişân vireyüm seni incütmesünler.” didi çıkarup barmağından yüzüğünü buña virdi ve eyitdi. “Yarın anda dīvâna var. Zîrâ dirler kim sultân Maḥmūd gâyetde cömerd u ‘âdil kişidür dirler.” didi. Bu dağı “Ne ola?” didi. “Varayın ve qaıan kim qaıucıları seni içerü qomıyalar anlara bu yüzüğü gösteresin [35b] seni incitmiyeler.” didi. Andan soñra esenleşüp gitdi çün yarındası oldu bu kişi dīvâna vardı. Meger bir alay uğrılar getürdiler. Bu bâğ issi dağı bu uğrılarla qarışup bile içerü gitdi, bunları zindâna emr eyledi. Bâğ issi bile zindâna iletdiler. Soñra her birin suçına göre ḥakârât eylediler. Nevbet bu kerre bâğ issine degdi. Şorup tefîş eylediler, mâcerâyı bir bir diyüvirdi eyitdi. “Bir kez bâğumda elma divşürürken bir sipâhi geldi baña bir yüzük virdi kim var sultân Maḥmūd’uñ [36a] dīvânına bir cihet taleb eyle.” didi. “Ben eyitdüm qaıucılar baña yol virmezler dögerler.” didüm. Sipâhi eyitdi. “Bu yüzüğü göster gele tâ seni incitmiyeler.” didi. Yarındası dīvâna vardum, uşta beni ḥabs eylediler tâ bu zemâna degin.” didi. Sultân Maḥmūd dağı bunu bildi, ḥâtırından çok geçdi ve emr eyledi. Sultân Maḥmūd’a gösterdiler. Hemân dem bildi, ağladı ve eyitdi. “Varuñ bunu ḥazîneme iledüñ, bu kişiyi.” didi. “Her ne dilerse alsun.” didi. Varup ḥazîneye iletdiler, bir altun ve bir balta ve bir muşḥaf [36b] aldı, girü bunu sultân Maḥmūd’uñ qaına getürdiler. Su’âl eyledi. “Ne alduñ?” didi. Eyitdi “Üç nesne aldum.” didi. “Bu altunu anuñçün aldum ki mecâlüm yoqdur. Balta urmağa bir kişiyi ücretle dutaram.” didi. “Ne qadar bâğumda elma ağacı vardur kestürirüm.” didi ve “Bu muşḥaf anuñçün aldum kim bu muşḥafa and içeyüm kim ayruq bâğumda elma ağacın dikmiyeyüm.” didi. “Zîrâ elma sebebiyle üç yıl zindân çekdüm.” didi. Sultân Maḥmūd ağladı, qalkdı ve ol evine gitdi. Didi ki Allâhu te‘âla [37a] celle ve ‘alâ âdemi ‘anâşır-ı erb‘adan yaratdı. Ya‘nî dört nesneden oddan, şudan, yilden, topraqdan ve dört tabi‘at virdi. Şuya qan virdi, oda şafra virdi, yile süd virdi ve toprağa balğam virdi. Eyle olsa tozlular yimek balğam arturur ve ekşiler ve acılar yimek süd arturur, yağlı ve taıtlular yimek şafra arturur. Şafranuñ ḥükmi oraıq ellerindedür ol zemânda taıtlu ve yağlu yimiyeler göz ellerinde sevdâ arturur ekşi ve acılar yimiyeler zîrâ marâz [37b] ziyâde olur gâflet olunmayınca şöyle ma‘lüm olına. Bir kimsenüñ beñzi şararsa veyâḥüd ikide birde ḥaste olsa veyâḥüd sehl cüz‘i nesne işlemekle ḥaşlasa veya ḥod sehl yürümeı ile ḥaşlasa bu zıkr itdüğümüz taılak şerrindendür. Dünyânuñ ‘ilâcların alup dermân bulmasa Ḥaı te‘âla emriyle aña dermân olur. Añdan çıkmış Dımışık’ı alup ekşer Dımışık’ı bozdoğan veya ḥod kılıçlar işleyen kimesnelerde ele girür alup ḥavân içinde qoyup dükelüvir. Bizde geçürölüm andan [38a] soñra üç dirhem ol dökdüğü Dımışık’ı den ve üç dirhem revnâk-ı bâldan alup bir yirde qarışdırup gice olıcaı ayaza qoyalar irtesi aç qarında birer dirhemini isti‘mâl idüp üç gündeñ yine Allâh emriyle andan doğmuş gibi ola, *inşâ’illâhu te‘âla*.

“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.*



OSMANLI TOPLUMUNDAKİ BİD'AT VE HURAFELERE İLİŞKİN BİR METİN

A Text About Bid'at and Superstition in Ottoman Society

Ferudun Hakan ÖZKAN*

ÖZ

Bid'at, hurâfe ya da bâtil inanç kavramlarıyla karşılanan; çoğunlukla inanç alanına mahsus konularda inancın aslında olmayan, itikadî esaslara aykırılık teşkil eden ve dinin yozlaşmış toplumun dinin aslından uzaklaşmasına sebep olan uydurma inançlar, geniş ve bilgisiz halk yığınları arasında rahatça yayılma özelliğine sahiptir. Günümüzde de sıkça görülen bu uydurma haber ve inançlara Osmanlı aydını tepkisiz kalmamış, mensup olunan dinin aslına bağlı kalınması için çaba gösteren bilgili ve gayretli din ve ilim adamları bu bâtil inanışları izâle edebilmek için çeşitli eserler kaleme almışlardır. Halk tarafından kolayca ezberlenip toplumda dilden dile yayılabilmesi için manzum olarak kaleme alınan bu eserlerde müellifin önemli gördüğü ve tehlike arz ettiğini düşündüğü bâtil inanışlar tek tek ele alınıp yanlışlığı ispatlanarak okuyucu doğru bilgiyle donatılmaya çalışılmıştır. Makaleye konu olan metin de eserin sonunda müellif tarafından verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla 17-18. yüzyılda yaşamış Süleyman adlı bir din adamı olması kuvvetle muhtemel bir aydının batıl inanışlar karşısındaki fevranını içermektedir. Altmış başlık altında, dinin akâid denilen inanç esaslarına ve çoğunlukla da günlük hayattaki yaşanmış biçimine ilişkin batıl inanışlar ele alınmış ve bunların yanlışlığı ortaya konmuştur. Eser, bilgi vermek amacıyla yazıldığı için edebî kaygılar güdülmemiş, bunun neticesinde vezin kusurlarının ve tekrar eden ifadelerin sıkça görüldüğü bir metin ortaya çıkmış; metinde sıradan halk kesiminin kolayca anlayabileceği sade bir dil kullanılmıştır.

Anahtar Sözcükler: batıl inanış, hurafe, bid'at, akâid manzumesi, metin.

ABSTRACT

Bid'at, explained the superstition, or the concepts of faith; The fabricated beliefs, which are often not true of faith in matters related to faith, constitute a violation of their religious principles, and cause religion to decay and move society away from the original religion, could spread comfortably among the vast and uninformed masses of people. These fitting news and beliefs that are common today, the Ottoman intellectual did not remain unresponsive, knowledgeable, diligent religious

* 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.

also scholars who strive to adhere to the original religion of their belongings have written various works to follow these beliefs. It has written as a manzum that easily memorized by the public and spread from language to language in society. In these works, the beliefs that the contractor considers significant and pose a danger discussed one by one. By proving the mistake, the reader has equipped with the correct information. The text that is the subject of the declaration boil with raged of an intellectual who is likely to be a clergyman named Süleyman who lived in the 17-18th century, as understood from the information given by the author at the end of the work. Under sixty headings, superstitious beliefs about the principles of religion and the way of living in everyday life have been discussed, their inaccuracy has been revealed. The text, which also contains the defects of the vest, is far from a literary text because the primary purpose is to provide information. The text, which often repeats the same sentences, used a simple language that ordinary people could easily understand.

Keywords: superstitious belief, superstition, bid'at, akâid verse, text.

Giriş

Din, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi belirleyen bir kurallar manzumesi olup bu kurallar Tanrı'nın varlığına, meleklerle, peygamberlere, ahirete inanma gibi iman esaslarını ve bu esaslar çerçevesindeki ibadet etme biçimleri ve şartları, sosyal ilişkiler, giyim kuşam, temizlik, yeme içme, eğlenme, ticaret gibi dini yaşama pratiklerini kapsar. Bir başka söyleyişle din, bir hayat nizamıdır. Bu nizam ile Tanrı'nın istediği iyi insan modeline nasıl ulaşılabacağı belirlenmiştir. Bu nizamın ana kaynağı kutsal kitap, peygamberin söz ve uygulamaları olup din bilginleri bu kaynaklardan hareketle, yeni oluşan durumlarla ilgili hüküm verirler. Edille-i erbaa (dört delil) ya da edille-i şer'iyye/asliyye (şer'î/kanunî deliller) adı verilen bu kaynaklar “kitap, sünnet, icmâ ve kıyas”tır.

Din, bütün insanlığı kurtarma iddiası sebebiyle hiçbir fark gözetmeksizin yeryüzündeki bütün insan topluluklarını hedef alır ve bu topluluklar arasında yayılır. Çok değişik coğrafya ve etnik kökendeki insan topluluklarının -doğal olarak- hayatı, evreni, Tanrı'yı algılama ve kavrama şekilleri olacaktır. İşte bu farklı algı ve kavrayışlar karşısında İslam dininin yukarıda sayılan kaynakları devreye girerek dinin esasları ile yeni karşılaşılan kültürün esaslarını telif eder ve farklı kültürel toplulukların dini algılama ve yaşama biçimlerini dinin özüne uygun hale getirmeye çalışır. Mezhepler böyle bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ancak geniş halk kitlelerinin, özellikle de okuryazar olmayıp dinî kaynaklara ulaşamayan halk topluluklarının, dinin özüne uymayan, vahiy kaynaklı olmayıp birileri tarafından uydurulan ya da var olan

bir dinî hükmü çarpıtan kural ve hükümlere meyyal olduğu da bir vâkiadır. İşte bu bağlamda ortaya çıkan ve hurafe, bid'at, batıl inanış ya da isrâiliyât adı verilen olgular, toplumun dinî hayatının yozlaşmasına hatta dinin iyi insan, iyi kul, iyi toplum hedeflerinden uzaklaşmasına sebep olmaktadır.

En eski dinlerden itibaren var olduğu bilinen bu olgular, İslamiyette de görülmüş ve özellikle kelam ilminin yöntemleriyle bunların üstesinden gelinmeye çalışılmıştır. Ali Murat Yel (1998: 381) tarafından yapılan tanım ve değerlendirme hurafenin akla aykırı olma vasfını öne çıkarır: Sözlükte “bunamak” anlamına gelen hafe kökünden türemiş bir isim olan hurafe kelimesi “akla ve gerçeğe aykırı düşen aldatıcı söz” demektir. Masal, efsane ve genel olarak gerçek dışı olduğu kabul edildiği halde hoşça giden nakil ve rivayetlere de hurafe denmiştir. Hurafe mantıki tabanı olmayan, gerçek hayatla ilişkisi bulunmayan inanç ve uygulamalar, iyilik veya kötülük getirebileceğine inanılan kuvvetler için kullanılır. Genellikle sihir, büyü ve bunların ürünü olan objelerle alakalı inançlar da hurafe terimiyle ifade edilir.

Hurafe, özellikle İslamî literatürde birçok çalışmaya konu olmakla birlikte kelime olarak Kur'an'da geçmez. Bununla birlikte onunla aynı anlam dairesinde olduğu düşünülen kelimelerden “esâtir, ihtilâk, tekavvül, hulûku'l-evvelîn, hars”, çeşitli ayetlerde “gerçeğe uymayan, yalan, ilmî temeli olmayan söz ve milletlerin İslamiyetten önceki gelenekleri” anlamlarında Kur'an'da yer almaktadır (Çobanoğlu: 2006: 10).

Yukarıdakilere ek olarak “bid'at, isrâiliyât,¹ uydurma hadisler” gibi kelimeler de hurafeyle yakın anlamlı olarak kullanılmış; öyle ki günlük dilde bid'at ve hurafe zaman zaman aynı anlama gelecek şekilde birbirinin yerine geçmiştir. Bid'at, Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan her şey olarak genel kapsamlı tarif edildiği gibi, Hz. Peygamber'den sonra dine yapılan eklemeye ya da çıkarma şeklinde daha dar kapsamlı şekilde de tarif edilmiştir. Genel tarifi esas alan din bilginleri, Hz. Peygamber'in bid'ati reddeden hadisi sebebiyle bid'ati iyi (bid'at-i hasene) ve kötü (bid'at-i seyyi'e) şeklinde iki grupta değerlendirme yoluna gitmişlerdir. Kur'an'ı bir mushafta toplamak, teravîh namazını cemaatle kılmak, camilere minare eklemek gibi uygulamaları iyi bid'at olarak değerlendirirken türbe yapmak ve buralara mum dikmek şeklindeki uygulamaları kötü bid'at olarak görmüşlerdir (Yaran, 1992: 129).

¹ Daha detaylı bilgi için bk. (Hatiboğlu, 2001: 199-202).

Dini, ana kaynaklarından öğrenen din bilginlerinin tarih boyunca temel uğraşlarından biri de bu sayılan yanlışlıkları düzeltme ve ortadan kaldırma olmuştur. Gerek uygulamanın başındaki din adamı olarak fetvalarıyla gerekse din bilgini olarak eserleriyle bu mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Günümüze değin yapılan çalışmalarda hurafelere neden olan etkenler tespit edilip bunların kökenine inilmeye çalışılmıştır. Genel hatlarıyla hurafelerin ortaya çıkmasında cehâlet, dinî ilimlerdeki tahrifatlar, vaazlarda anlatılan kıssalara aslı olmayan şeylerin eklenmesi, ecdada bağlılık, tabiat varlıklarına duyulan ilgiler, eski din ve kültürlere ait unsurların İslamiyet'e eklenmesi gibi durumlar etkili olmuştur (Turgay, 2006: 27-28). Özellikle kültürel hayattaki devamlılık ilkesi neticesinde toplum hayatını kökünden etkileyen olaylarda bile eski inanç, adet ve gelenekler, birtakım değişimlerle yeni düzende varlığını korumuştur. Söz gelimi Hıristiyanlığın yayıldığı Roma topraklarında eski Roma ve Helen geleneklerinin etkisiyle putların yerini Hz. İsa, Hz. Meryem, havariler ve azizlerin resim ve heykelleri almıştır. Böylelikle eski putperest inancı kısmî bir dönüşümle varlığını muhafaza ettirmiştir (İnan, 1962: 6).

Günümüzde daha çok akademik çalışmalarla geçmişte ise başta ulema olmak üzere din bilginleri vasıtasıyla hurafe veya bid'atlerle mücadele edilmiş, halk bu konularda bilinçlendirilmeye çalışılmıştır. Bu cümleden olmak üzere Osmanlı döneminden günümüze kalan irili ufaklı birçok akâid risalesi vardır. Bu yazıda da yukarıda sözü edilen yanlış dinî inanç ve uygulamayla mücadele eden bir din adamının kaleme aldığı bir manzume ele alınacaktır.

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Yazma Bağışlar 1261 (YB) ve Reşid Efendi 1554 (R) numaralarında kayıtlı iki nüshası bulunan eser 234 beyitten oluşmaktadır. Risalesine herhangi bir isim vermeyen müellif, kendi ismini de doğrudan zikretmez; ancak metnin sonundaki dua kısmında geçen,

Hakâretde çi ger mûr-ı siyâham

Kulum diseñ Süleymân-ı sipâham (YB11a, 231. beyit)

beytindeki Süleymân ismi karınca kelimesinin çağrışımıyla Süleymân peygambere telmih olabileceği gibi kuvvetle muhtemel gerçek adıdır; zira YB nüshasında "Süleymân" kelimesi, üstü kırmızı kalemle çizilerek vurgulanmıştır. Bu beyitteki "sipâh" kelimesinden onun bir asker olduğu da çıkarılabilir. Manzumesine kısa bir hamdele ve salvele ile başlayan nâzım,

Bu kez fehm eyleyesin ey tûtî-i cân

Neçe sühan olup elsünde devrân

Kimi küfr [ü] vebâl kimi hatâdur
Ki dîn içinde olmak key belâdur

Kimesne fehm idüp dimez zarardur
Zîrâ kim diller olmuş şûre-zârdur

Bu kez kitâba bakdım anda tahrîr
Beyân itmiş velî nesrile takrir

Dahı mücmel olup mefhûmı var az
Anuñçün nazm-ıla itdüm ser-âgâz

Mufassal birle fehm itmek âsândur
Murâd ola ancak dilde ayândur

Kitâb-ı nûr-ı mübînde rivâyet

Tamâm şeştâd mesâildür dirâyet (YB 1b, 5-11 beyitler)

beyitleriyle bu eseri niçin kaleme aldığını anlatır. Buna göre dinî konularda halk arasında kimi küfür, kimi vebal kimi de hata sayılabilecek birçok söz dolaşmaktadır; ancak gönülleri çoraklaştığı için kimse de çıkıp bunlar zararlıdır, demez; ilgili bir kitaba baktığında onda bu konuların zikredildiğini görmüş, ancak buradaki bilgiler özetlendiği için anlaşılmasının güç olduğunu düşünerek, bahsi geçen konuları nazmen anlatmaya başlamıştır. Çünkü ayrıntılı bir şekilde anlatılırsa anlaşılması kolay olacaktır. Kur'an hükümlerini esas alarak altmış meseleyi anlatacaktır. Manzumenin son kısmında nâzım,

Târîhi gayn ile kâf oldı tahkîk

Dahı [zamm] eyle yâ oldı muvâfık [$\dot{\text{z}}=1000 + \text{û}=100 + \text{û}=10 = 1110$]

Yigirmi dört[ü]dür mâh-ı sıyâmuñ

Tamâm itdüm risâle ihtitâmuñ (YB 10b, 211-212. beyitler)

beyitlerinde ebced hesabıyla, eserini 24 Ramazan 1110/26 Mart 1699'ta tamamladığını dile getirmektedir.

Bu da Kostantiniyye'de muhakkak
Rüstem Paşa Hânında ey muvaffak

Garîb [ü] nâ-tüvân dili göyünmiş

Perîşân-hâl olup bir merd-i dil-rîş

Âlimler de bil anuñ nâmı mefkûd

Tâliblerden dahı ol gayr-ı ma'dûd (YB 10b, 215-217. beyitler)

beyitleriyle de kendisinin İstanbul'da Rüstem Paşa Hanı'nda yaşadığını, perîşân, gönlü yanık, güçsüz ve kimsesiz olduğunu; âlimler arasında adının anılmadığı gibi tâliblerden de sayılmadığını anlatmaktadır.

Süleyman Efendi, mesnevi nazım biçimiyle yazdığı metninde altmış başlık altında çeşitli hurafe ve bidatleri ele almış ve bunları “sapkınlık, küfür, iftira, yalan” olarak nitelemiştir. Müellifin ele aldığı hurafe ve bid'atlerin büyük çoğunluğu kültürel etmenler ve ilahî olmayan dinlerden kaynaklanmaktadır. Ayrıca ilk başlıklarda görüleceği üzere diğer ilahî dinlerden gelen hurafeler de söz konusudur. Eserde işlenen konuları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Meselede, insandaki vesvesenin kaynağına dair bir batıl inanış ele alınır. İblis, Hannas adlı çocuğunu Havvâ'ya emanet eder ve ortadan kaybolur, Hz. Âdem gelip çocuğu görür ve İblis'in çocuğu olduğunu anlayınca hemen öldürür. İblis tekrar gelir ve çocuğunu ister, çocuk da ortaya çıkar. Sonra her nasılsa çocuğunu tekrar emanet eder, Hz. Âdem bu sefer çocuğu boğazlayıp ateşe atıp külünü savurur, ancak İblis tekrar gelip Hannas diye seslenince, çocuk gelir; İblis yine çocuğunu bırakıp gider. Bu sefer Hz. Âdem ile Havvâ onu kesip pişirerek yerler, İblis gelip yine oğluna seslenince oğlunun onların yüreklerinde olduğunu anlar ve mutlu olur, böylece İblis onların içine girmiştir ve kıyamete kadar insanoğluna vesvese verecektir. İşte bu hurafeyi anlatan kimileri ayetlerden de delil getirirler, hatta bazı tefsirlerde de yer alır, hâlbuki bu apaçık bir iftiradır, küfür ve sapkınlıktır.

2. Mesele, Hz. Muhammed'in alışverişinde kavgacı, pazarlıkçı olduğu iddiasıdır; oysaki o, bütün alışverişlerinde cömert davranmış ve kimseyle mücadele etmemiştir. Bu da bir iftiradır.

3. Mesele Hz. Mûsâ'ya atılan iftiradır. Hz. Mûsâ'nın Allah'a “Sen ne zamandan beri Tanrı'sın?” diye soru sorduğu iddia ediliyor ki bu büyük bir iftiradır. Çünkü hiçbir peygamber böyle bir şey yapmaz.

4. Mesele de Hz. Mûsâ ile ilgilidir. Gûyâ Tanrı Hz. Mûsâ'ya “Sen benim yarattıklarım arasında sıradan hakir, alçak birisin, nebî olduğunu bana göster.” der; Mûsâ da “Yarattıklarının arasında en alçak olanı köpektir.” diye cevap verir. Bunun üzerine Tanrı “Neden onu alçak gördün?” diye Hz. Mûsâ'yı susturur. Bu da diğerleri gibi yalandır.

5. Meselede halkın arasında “Tanrı hile bilmez.” diye bir söz dolaştığı, bunun da çirkin bir laf olduğu, çünkü Tanrı’nın her şeyden münezzehe olduğu anlatılır.

6. Meselede, iftiracıların ve ömrü boyunca hiç kan aldırılmamış bir kişinin kestiği hayvanın murdar olup yenmeyeceğini söyledikleri, bunun da katı bir bilgisizlik örneği olduğu söylenir.

7. Meselede bir erkeğin rüyasında ihtilam olup peşinden eşiyile cima etmesi halinde doğacak çocuğun zînâ sonucu doğmuş gibi olacağı iftirası dile getirilir.

8. Meselede fahişelerin zinadan elde ettikleri kazancın onlara helal olduğu iftirasının en büyük küfür olduğu söylenir.

9. Meselede de batıl bir inanış olan, demirle yılan öldüren kişinin şehit olacağı yalanı anlatılmıştır.

10. Mesele hükümdarın sözünü dinlemeyen kişinin durumuna ayrılmıştır. Böyle bir kişinin hem kâfir olacağı hem de karısı üzerinden nikâhının düşeceği yalanına karşı nâzım şöyle der: Tanrı’nın hiçbir buyruğunu tutmayınca değil de hükümdarın buyruğunu tutmayınca mı kâfir oluyorsun ey alçak!

11. Meselede yine hükümdarın koyduğu narha uymayanın kâfir olacağı ve karısından boş sayılacağı iddiasının bir önceki gibi cevaplanabileceği söylenir.

12. Meselede bir uydurma hadisten söz edilir. Bu hadise göre büyükbaş hayvan kesen, insan satan, ağaç kesip taşları yakanlar cennete giremeyecektir. Bu da yalandır.

13. Meselede anlatılan yalan, ölüm döşeğindeki insanların vasiyet etmelerinin caiz olmadığıdır.

14. Meselede, içinde kılıç olmayan kınla kılınan namazın geçersiz olduğu yalanından söz edilir.

15. Meselede kasık kılının murdar olduğu, bir arpa tanesinin boyunda ya da kırk günlük ise bunun caiz olmadığı hatta böyle bir kişinin kıldığı namazın da saflığını yitirdiği iftirası söz konusu edilir.

16. Meselede yine kasık kılıyla ilgili bir batıl inanıştan bahsedilir. Müftelerine göre bu kasık kılırları hamamda zırnik ile temizlense de bir kıl ters dönüp kalsa o kıl pistir, o kişinin namazı da niyazı da caiz değildir.

17. Mesele abdest bozulmasına ilişkindir. Yalancılara göre camide uyuyanları uyandırmamak gerekir, çünkü o takdirde abdestleri bozulur.

18. Meselede de abdest bozulmasına dair bir yalan anlatılır. Bir kişi abdest aldıktan sonra makatına dokunursa abdesti bozulmuş.

19. Meselede kitapsızların, ölümlerden çıkan şeyin onların gusül abdestini bozar, dedikleri dile getirilir.

20. Meselede, erkeklik organını gösteren kişinin kafir olup karısının üzerinden nikahının düşeceği iftirasından söz edilir.

21. Mesele hamalla ilgilidir. Hamalın kazancı haram olup ruhu karar-mıştı. Akli olan kimse bunu demez.

22. Meselede, güvenlik görevlisinin asasının düştüğü kuyudan çıkan suyun murdar olduğu yalanı anlatılır.

23. Mesele bir öncekinde olduğu gibi değirmencinin ziline battığı suyun murdar olması yalanına dairedir.

24. Meselede esirci, faizci, büyük kızını evlendirmeyen ve mütevellî olanların evinde et pişirilse o etin domuz kafası ile birlikte kaynamış gibi olacağı iftirasından bahsedilir.

25. Meselede yalanın büyüğü vardır. Bir su değirmencisinin eteğine pislik bulaşsa o pislik su ile temizlenmezmiş, temizlenmesi için o kişinin ya düşmanla savaşması ya da bir cenazeyi yüklenerek gitmesi gereken yere götürmesi gerekmiş.

26. Meselede kitapsız müftülerin asılsız fetvalarından biri anlatılır. Bunlara göre kedi, yerken gözünü kapattığı için kıyamette yemeği görmedim diye yediğini inkâr edecektir, işte bu yüzden kediyeye yemek vermek caiz değildir.

27. Meselede Kadızâde'ye atılan iftira söz konusu edilir. Kadızâde gûyâ köpek, ayağıyla ekmeğe basıp israf edeceği için köpeğe ekmek verilmesin, dermiş.

28. Meselede mukim olan ticaret ehlinin fazla mal biriktirmesinin caiz olmadığı yalanı söz konusu edilir.

29. Mesele kasten yalan söyleyenin kâfir olacağı yalanına ayrılmıştır.

30. Meselede, hıyanet eden kişinin kâfirin küfüründen daha şiddetli küfür içinde olduğu anlatılır.

31. Meselede hanımına ve annesine küfreden ya da kadıya gidip pabucunu ters çeviren bir kişinin eşinden boşanmış sayılacağı dile getirilir.

32. Mesele, bir kişinin kölesini bir başkasının azat ettiği takdirde o kölenin gerçekten azat olduğu yolunda fetva veren cahilden bahseder.

33. Meselenin konusu bıyığını kısaltmayan kişi yemek yerken bıyığı yemeğe batsa ve o yediği gıdadan oluşan meni ile çocuğu olsa o çocuğun zina sonucu doğmuş olacağı batıl inanıştır.

34. Mesele Ramazan ve Recep aylarının ilk gecesinde filan duayı ya da virdi okuyarak dileğini dile getiren kişinin üzerinde başkalarının hakkı ya da namaz borcu varsa hepsinin ödenmiş sayılacağı iftirasını içerir.

35. Mesele bir öncekine benzer. Bir kişi Ramazanın son Cuma gecesi Hakk'ın rızasını umarak bir günlük kaza namazı kılsa kalan kaza namazlarını da kılmış sayılacaktır.

36. Mesele vakıf parasıyla ilgili bir batıl inanıştır: Vakfın parasını faizle borç vermek caizdir.

37. Meselede hac yolunun kapalı olması durumunda bir bedevinin kabrini ziyaret eden kişinin haccının tamam olacağı batıl inancı anlatılır.

38. Meselede, genelevin yasaklandığı yerde pahalılık olursa bunun sebebinin yasaklama olduğu yalanı dile getirilir.

39. Meselede kişinin evine ne getirirse hepsinin eşine ait olacağı anlatılır.

40. Meselenin konusu, meyhanelerde cami olmasının caiz olacağı, fakat kahvehane ve bozahanede olmasının caiz olmayacağı batıl inanıştır.

41. Meselenin konusu bir kişinin namaz kılarken önünden geçen başka bir kişiyi öldürmesinin caiz olduğudur.

42. Mesele, bir kişinin mal satarken yalan söylemesi halinde onun malının haram olacağı hususundadır.

43. Mesele namazla ilgilidir. Namaz kılmayan kişinin Müslüman olmayacağı iddia edilmiştir.

44. Meselede mezhep imamını bilmeyen kişinin namazının caiz olmadığı iddiasına yer verilir.

45. Meselede namazda Fatıha suresini açıktan okuyan bir kişi eğer namazı bilmiyorsa niyazı da yalvarması da caiz değildir denir ki bu da münafikların sözüdür.

46. Meselede gayr-ı meşrû işleri engelleyen güvenlik görevlilerinin, bu işi kanımın karşılığında yapıyorum dediklerinde kâfir olacakları anlatılır.

47. Meselede çingeneyle livata şeklinde dahi olsa cinsel ilişkiye giren kişinin gusletse bile cenâbetlikten kurtulamayacağı yalanı dile getirilir.

48. Mesele zındıkların kıyamet günü Hallâc-ı Mansûr'un dirilerek bütün dağları elindeki yay ile pamuk gibi atacağı yalanına ayrılmıştır.

49. Mesele Hazret-i Ali'ye ilişkin iftiraları içerir: Hz. Ali Düldül isimli atıyla bir mağarada kalmıştır. Bu dünyaya yedi kez gelecektir, filan velî de böyle olacaktır. Zaten Hz. Ali ölmedi gökyüzündedir; onu Hz. Peygamber mirâcdâ ve arslan suretinde görmüştür. O gece Hz. Peygamber'den önce Hz. Ali dünyaya inmiştir, Veyse'l-Karânî de bu olayı görmüştür.

50. Meseleye göre bir kişi büyük kardeşinin hanımını alırsa, büyük de küçüğün hanımını nikâhına alabilirmiş.

51. Meselede zındıkların minberin içi ve üstü ile mihrabın içini camiden saymadıkları söylenmektedir.

52. Meselede hâricîlerin, cünüp bir kişinin havuza dalması halinde pisliğin vücudunda kalacağı, temizlenemeyeceği iftirası anlatılmaktadır.

53. Meselede îmân ile yalanın bir arada bulunamayacağı, dolayısıyla yalan söyleyen kişinin mümin olamayacağı anlatılır.

54. Meselede içki içen kişinin imanının başından çıkacağı, ancak kırk gün içinde tekrar iman edebileceği, eğer kırk gün dolmadan ölürse o kişinin ahirete imansız gideceği yalanı dile getirilmiştir.

55. Meselede bir Müslümanın bir savaş aracıyla ölmesi halinde kafir olacağı iftirası anlatılır.

56. Meselede Kunut dualarını bilmeyen kişinin şehadetine güvenilemeyeceği söylenir.

57. Meselede bir hayvanı keserken gerdanını tam kesmeyince o hayvanın etinin helal olmayacağı safsatası anlatılır.

58. Meselede bir Müslümana asılacaktır ya da katli vaciptir denildiğinde, o kişi bu cezaya müstahak değilse diyen kişinin kendini belaya salacağı iddiası anlatılmıştır.

59. Meselede anlatıldığına göre hizmetçiler ibadet edince sevabı efendisine, küçük çocuklar ibadet edince sevabı ana babasına gider, onlar da sevaptan mahrum kalırlar imiş.

60. Meselede hizmetçinin ibadeti efendisine hizmet etmektir yalanı dile getirilir.

Bunların dışında metnin hâtîme kısmında eğer borç veren alacağını isterse sevabını alamaz iftirası da dile getirilmiştir.

Sonuç

Kimisi döneminde kimisi ise her dönemde yanlış, hata, ayıp sayılan bir takım davranış ve tutumların önüne geçmek, bunları engellemek için aslî

niteliği olan “ayıp, hata, yanlış” yargılarından daha kati ve etkili olan başka yargılar aranmış ve bulunmuştur. Bu yargılar dinî kaynaklı olan “günah, küfür” gibi yargılardır. Bu yönden bakınca yukarıda sayılan batıl inanış ve hurafelerin aslında birer dilsel sapma olabileceği hükmüne de varılabilir. Yani insanların kişisel temizliklerini yapmamaları aslında bir kusurdur, fakat kusurlusun dendiğinde kişinin bunu çok dikkate almayacağı aşîkârdır, ancak bu kusuru dinî/imanî alana çekince ve kusurunu gidermediği ya da bu kusuru işlediği takdirde dinden çıkacağı şeklindeki bir hüküm daha etkili olacaktır. Şurası bir gerçek ki altmış başlıkta sıralanan sapmalar sadece dilsel sapma ile izah edilemeyecektir. Müellifin de sık sık yakındığı müfteriler, kitapsız hocalar, hâricîler dini bozma, dine zarar verme amaçlarıyla bu tür sapkın düşünceleri dolaşıma sokup emellerine ulaşmak istemişlerdir. Eser edebî yönden oldukça zayıftır. Amacının sadece toplumdaki yanlış inanışları anlatıp toplumu aydınlatmak olduğu anlaşılan nâzımın, sık sık vezin, kafiye ve imlâ hatası yaptığı görülmektedir. Bu kusurlardan kimileri metin tamiri yoluyla giderilmeye çalışılmış, kimileri ise bu yolla halledilemediği için olduğu gibi bırakılmış ve kusurlu olduğu belirtilmiştir.

Kaynakça

- Çobanoğlu, Abdullah (2006). *Halk Arasında Yaşayan Hurafeler Üzerine Bir Alan Araştırması (Bursa/Osmangazi Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hatiboğlu, İbrahim (2001). “İsrâiliyat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.23. İstanbul: TDV Yayınları, 199-202.
- İnan, Abdülkadir (1962). *Hurâfeler ve Menşeleri*. Ankara: Nur Matbaası.
- Risale, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Reşid Efendi 1554.
- Risale, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Yazma Bağışlar 1261.
- Turgay, Nurettin (2006). “Kur’ân Çerçevesinde Hurâfeler ve Korunma Yolları”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII(1): 21-40.
- Yaran, Rahmi (1992). “Bid’at”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.6. İstanbul: TDV Yayınları, 129-131.
- Yel, A. Murat (1998). “Hurâfe (Dinler Tarihi)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.18. İstanbul: TDV Yayınları. 381-382.

Ek.1. Nüsha Tavsifleri

1. YB, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Yazma Bağışlar 1261/1, 1b-11a arasında.

Şemseli, içi siyah, kenarları vişne renkli deri cilt; zahriyesinde iki adet vakıf mührü ve mecmuanın içindeki risalelerin isimleri var. Altın yaldızlı mihrabiye, ser-levha kısmı boş, çift sütun 15 satır, cetveller altın yaldızlı, nesih, başlıklar sürh.

İstinsah tarihi: ? Zilkâde 1119 / Ocak 1708'de başlanıp 1 Safer 1120 / 22 Nisan 1708'de bitmiş

Müstensih: ?

Baş:

Bi'smi'llāhi'r-raḥmāni'r-raḥim ve bihi nesta' in

Bi-ḥamdi'llāh zebānum gūya geldi

Ḳalem baḥr-i ḥikemden cūya geldi

Sonu:

El-ḥamdu li'llāh evvelen ve āḥiren ve zāhiren ve bāṭinen el-ḥamdu lil-lāh bi-ni' metihī tetimme's-ṣālihāt ve's-ṣalātu ve's-selāmu 'alā seyyidi'l-'arabu ve'l-'acemi ilā yevmi'l-ḳiyām

2. R, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Reşid Efendi 1554, 37b-51a arasında.

mihrabiye, ser-levha yok, çift sütun 11 satır, cetvelsiz, nesih, başlıklar sürh.

İstinsah tarihi: ?

Müstensih: ?

Baş:

Bi'smi'llāhi'r-raḥmāni'r-raḥim ve bihi nesta' in

Bi-ḥamdi'llāh zebānum gūya geldi

Ḳalem baḥr-i ḥikemden cūya geldi

Sonu:

El-ḥamdu li'llāh evvelen ve āḥiren ve zāhiren ve bāṭinen el-ḥamdu lil-lāh bi-ni' metihī tetimme's-ṣālihāt ve's-ṣalātu ve's-selāmu 'alā seyyidi'l-'arabu ve'l-'acemi ilā yevmi'l-ḳiyām

Ek.2. Metin

[R37b - YB 1b]²

² Nüsha farkları gösterilirken Yazma Bağışlar 1261 nüshası için YB, Reşid Efendi 1554 nüshası için R kısaltması kullanılmıştır.

Bi'smi'llāhi'r-raḥmāni'r-raḥim ve bihi nesta'ın

mefā' ilün mefā' ilün fa' ülün
Bi-ḥamdi'llāh zebānum gūya geldi³
Ḳalem baḥr-i ḥikemden cūya geldi⁴

Tāzelendi yine gülün varaḳı
Ḥikemle pür idem yine ṭabaḳı

Şalāt olsun o şāh-ı ıştıfāya
Nebiler muḳtedāsı Muştafā'ya

Daḡı aşḡāb [u] āline firāvān
Felek devvār olup döndükçe devran

- 5 Bu kez fehm eylesiz ey tūṭi-i cān⁵
Neçe süḡan olup elsünde devran

Kimi küfr [ü] vebāl kimi ḡaṭādur
Ki dīn içinde olmaḳ key belādur

Kimesne fehm idüp dimez zarar dur
Zirā kim diller olmuş şüre-zārdur

Bu kez kitāba baḡdım anda taḡrīr
Beyān itmiş velī neşr-ile takrir

Daḡı mücmel olup mefhūmı var az
Anuñçün nazm-ıla itdüm ser-āḡāz

- 10 Mufaşşal birle fehm itmek āsāndur
Murād ola ancaḳ dilde 'ayāndur⁶

[R 38a]
Kitāb-ı nūr-ı mübāinde rivāyet
Tamām şeştād mesā'ildür dirayet

Ricāmuz budurur⁷ol bī-mişālden
Şevābın vire ḡıfz ide ḡaṭādan

³ geldi] geldim R

⁴ geldi] geldim R

⁵ Bu mısradā vezin kusurludur.

⁶ Bu mısradā vezin kusurludur.

⁷ budurur] budur R

Dağı nef' i 'ām ola 'ibāda⁸
İdeler fā'ideler istifāde [YB 2a]

Dağı mezkūr ola dillerde peyvend
İdeler rahmet-ile dilümi bend

- 15 Hāyāt-ıla ola nāmum beyānda
Bu şuhūflar oқundukça cihanda

El-Mes'ebetü'l-Evvelī

Biri budur ki Ādem birle Havvā
Ḳamu 'ayb u şenā'atden müberrā

Ki İblīs eyledi mekr ü hidā⁹
Andan kim maḥv olup dīnin metā⁹

Olup İblīs veledin ismi Ḥannās
İde vesvāsı dillerinde esās

Ḥavvā'ye virdi oğlanı temāmet
Murādı İblīs'in ki ide ḥıyānet

- 20 Didi oğlum emānet sizde dursun
Ḳoyup kendi çü İblīs oldu birün

[R 38b]

Gelüp Ādem görür onda[dur] oğlan
Su'āl itdi didiler ibni Şeyṭān

Hemān dem ḳatlı idüp atdı yabāna
Gelüp İblīs yine oldu revāne

Veledin isteyüp itdi nidāyı
Hemān dem şavt-ıla virdi şadāyı

Yine İblīs revān oldu beyābān
Velī Ādem bu işde oldu ḥayrān

- 25 Yine alup Ādem oğlanı tekrār
Boğazlayup āteşde itdi yek bār

⁸ Bu mısırada vezin kusurludur.

⁹ Bu mısırada vezin kusurludur.

Kül oldu hem anı şavurdı bāda
Öyle zanneyledi irdi murada

Yine İblīs gelüp çağırdı Ḥannās
Gelüp lebbeyk didi ol piç vesvās

[YB 2b]

Yine koyup anı İblīs-i mağbūn
Gelür Ādem taḥayyürde qalır çün

Hemān dem zebḥ idüp Ādem bil anı
Pişirüp yidiler Ḥavvā'yla anı

30 Çü İblīs yine geldi itdi āvāz
Yüreklerinde Ḥannās eyledi nāz

Çü İblīs gördi anı oldu ferḥān
Ki dillerinde qaldı ibni Şeyṭān

[R 39a]

O demden berü tā yevmü'l-ḳıyāme
Müvesves oldu Ḥannās-ı melāme

Daḥı āyetden iderler delālet
Şudür-ı nāsa budur oldu 'illet

Velī bil kim budur küfr ü ḳalālet
O sulṭāna iderler böyle nisbet

35 Egerçi ba' zı tefsirlerde müşbet
Olupdur müfterilerden rivayet

Vücüd virme şaḳın kim bu ḳalāldür
İnanmaḳ oldu hem küfr [hem]vebāldür

El-Mes'eletü's-Şāniyyetü

Biri de budurur kim anı dirler
Cidāl eyledi bey' inde peygāMBER

Bu daḥı iftirādur eyle iz' ān
O şāha eylediler ḳatı bühtan

Ki bey' inde şirāsında o sulṭān
Semāḥatle idi ṭab' ı firāvān

- 40 Semâhatle buyurdı ümmetine
Cidâlden nehy idüp ümmetine

El-Mes'eletü's-Şâlişetü

[R 39b – YB 3a]

Biri dağı Mūsā'ya iftirâlar
Su 'âl eyledi rabbisine dirler

Neden berü yâ Rab sen tañrısın
İnanursañ buña sen müfterisin

Bunı câhil dimez hâşâ nebîler
Görün kim n'eylediler müfteriler

El-Mes'eletü'r-Râbi'atü

Biri dağı Mūsā'ya iftirâlar
Buyurdı Haq te'âlâ aña dirler

- 45 Qamu mañlûkâtumdan bir denîsin
Baña göster anı ki sen nebisin

Mūsâ fikreleyüp dir ey Tüvânâ
Mañlûkâtından alçaq kelb ednâ¹⁰

Bu kez dir Haq te'âlâ ey Kelîmüm
Neden bildün anı alçaq Kelîmüm

Diyüp ilzâm ider Mūsā'yı ol Rab
Yalandur cümlesi ey dost bilâ-reyb

El-Mes'eletü'l-Hâmisetü

Biri dağı 'avâm dirler te'âlâ
Hîle bilmez diyüp cehl-ile icrâ

[R 40a]

- 50 Bu dağı bil ki ol qavl-i şenî' dür
Bu sözlerden qamu a' lā ğanîdür

Zirâ kim cehl [ü] işbât vardur andan
Münezzehdür bilürsin in ü āndan

El-Mes'eletü's-Sâdisetü

Biri dağı eger insân-ı merdân

¹⁰ Bu mısradâ vezin kusurludur.

Çamu ' ömrinde hiç aldirmaya çan

[YB 3b]

Pes ol âdem ne zebh eyleser çayvân
Câ'iz degüldür ey merd-i sühandân

O et murdâr olur yimezler anı
Bu vech-ile ider çalka ziyânı

- 55 Çatı cehl-i çalîzdür ey birâder
Bunı ol müfterîler çalka söyler

El-Mes'eletü's-Sâbi' atü

Biri dağı eger seyrinde âdem
Cünüb olsa dönüp ehliyle ol dem

Cimâ' itse veled olur zinâdan
Diyüp söyler bu çalka iftiradan

El-Mes'eletü's-Şâminetü [R 40b]

Biri dağı ki çahpeler zinâdan
Anuñ kesbi çelâldür dirler andan

Bu dağı küfr-i ekberdür çamudan
Yâ Rab sen çakla [çurı] iftiradan

El-Mes'eletü't-Tâsi' atü

- 60 Biri de ger çadîd ile yılanı
Urup çatl eyleye ol pür-ziyânı

Şehîd olur didiler ey birâder
İnanma kim budur ol çavl-i ebter

El-Mes'eletü'l-Çâşiratü

Biri dağı budur ey çân-ı ekrem
Ki şahuñ sözünü çutmayan er [kim]

Kâfirdür hem anuñ ' avreti boş hem
Bunı söyler çamu evlâd-ı âdem

[YB 4a]

Diyesin aña ey çâhil-i ebter
Çudâ'nuñ çamu buyruğın çutan er

- 65 Cihânda var mıdur öyle beyânı

Niçün bu halka söylersin yalanı

Ḥudā'nuñ buyruğın tutmazsın ey dūn
Meger şāhuñ söziyle kāfir olduñ

[R 41a]

Yā Rab senden amān cehl-i marāzdan
Ḥudāyā hıfz idüp halkı 'arāzdan

El-Mes'eletü'l-Hādiyyetü 'Aşere

Biri dağı budur kim ey birāder
Eger narḥ-ı şāhuñ tutmazsa bir er

Ol ādem kāfir olur 'avreti boş
Bunuñ dağı cevābı öyledür hoş

70 Yā Rab hıfz eyle sen cehl [ü] belādan
Ḳamu halkı-ı 'ālemi iftiradan

El-Mes'eletü's-Şāniyyetü 'Aşere

Biri dağı lisānlarda muḳadder
Ḥadıṣ-i mevzū' oldı bed-muḥarrer

Bakar zebḥ eyleyen beşer şatanlar
Şecer ḳaṭ' eyleyüp aḥcār yakanlar

Cināna girmeyiserdür temāmet
Bu ḥod yalan durur hıfz ile millet

El-Mes'eletü's-Şāliyetü 'Aşere

Biri dağı döşekde ḥastelerdür
Vaşıyyetleri hiç cā'iz degüldür

[R 41a]

75 Bu ḥod dağı yalandur ey birāder
Kitābsız halkı milletden çıkarlar

Kitābsız müftiler ḳuzāt-ı zālīm

[YB 4b]

Bu mes'eyle olsalar mülāzim

'Aceb degül ki [buña inananlar]?

Degüldür āḥiretlerin şatanlar

El-Mes'eletü'r-Rābi'ü 'Aşere

Biri dağı budur ulu muşibet
Ki söylerler bunu cāhiller [elbet]

Ki boş kın-ıla namāz oldu bātıl
Yalandur iftirādur qavl-i ‘atıl

El-Mes’eletü’l-Hāmisetü ‘Aşere
80 Biri dağı kasiq kılina murdār
Diyüp arpa uzunı olsa ey yār

Ya kırk günlük ola cā’iz degüldür
Namāzı hem aña rā’ik degüldür

Bu dağı iftirādur dīne ey yār
Cehāletde qalupdur halk ağyār

El-Mes’eletü’s-Sādisetü ‘Aşere
[R 42a]
Biri dağı budur hāmmāmda nūre
Urup bir kılı kalsa oldu devre

Ki necisdür o qıl bilgil namāzı
Cā’iz olmadı hem anuñ niyazı

85 Muşibetdür bu fetvālar cihānda
Ki halkı kamu bırağur¹¹ ziyānda

El-Mes’eletü’s-Sābi‘atü ‘Aşere
Biri dağı cāmi‘ de uyuyanlar
Uyandırma şağın ābdest bozarlar

[YB 5a]
Bilin kim bu dağı kizb [ü] dālāldür
Bu müfteri¹² cihānda halk vebāldür

El-Mes’eletü’s-Sāminetü ‘Aşere
Biri dağı bu durur alsa āb-dest
Biri dağı dübürine vura dest

Ki ya‘ nī parmağın degerse ey yār

¹¹ Metinde “bırağurlar” şeklinde olmakla birlikte, vezni aksattığı için -lar ekinden sarf-ı nazar edilmiştir.

¹² Metinde “müfteriler” şeklinde olmakla birlikte, vezni aksattığı için -ler ekinden sarf-ı nazar edilmiştir.

Dübürine olur āb-desti tār-mār

- 90 Bu daḥı iftirādur dāinde elbet
Muşibetde alupdur uşbu ümmet

El-Mes'eletü't-Tāsi' atü 'Aşere [R 42b]

Biri daḥı meyitlerden çıkan şey
Ġusul āb-destlerin bozar dir ey ḥay

Kitābsız mes'elesidür muarrer
Bu dāinde yazı oldu ey birader

El-Mes'eletü'l-'İşrūn

Biri daḥı zekerin gösteren ḥoş
Kendi kāfir olur hem 'avreti boş¹³

Bu daḥı dāini yıdı a ḥıredmend
Bu dāine müfteriler oldu peyvend

El-Mes'eletü'l-Ḥādī ve'l-'İşrūn

- 95 Biri daḥı ḥamālun ücreti hem
Ḥarām oldu zīrā cāni ir hem

Degül nakli meger kim ola 'aqlı¹⁴
Bunu dir mi bir ādem olsa 'aqlı

El-Mes'eletü's-Şāniyyetü ve'l-'İşrūn

[YB 5b]
Biri daḥı yaşıçmuñ 'aşāsı
uyuya düşse ey dāinüñ esası

O şu murdār olur dir ey birāder
Yalanı eyleyüp albinde ezber

[R 43a]

El-Mes'eletü's-Şāliyetü ve'l-'İşrūn

Biri daḥı degirmencinüñ zili
Şuya batsa olur murdār bu ḥayli

- 100 Yalandur iftirādur eyle taşdı
Bunu diyen ādem kim ola zındı

¹³ Bu mısradaki vezin kusurludur.

¹⁴ Mısraın başında zuhūl eseri olduu anlaşılan bir "daḥı" kelimesi var ancak vezni bozduu için ondan sarf-ı nazar edildi.

El-Mes'eletü'r-Râbi'atü ve'l-İşrûn

Biri dağı esirci hem ribâcî
Büyük kızını evlendirmeyici

Mütevelli dağı ocağlarında
Eger et bişirürler ise anda

Toñuz başı bile kaynar dimişler
Ki dînde 'alâkası yoğ keşişler

Bunı peydâ idüp hem söyleyenler
Dîn-i İslâm'da naşib olmayanlar

El-Mes'eletü'l-Hâmisetü ve'l-İşrûn

105 Biri dağı şu degirmencinüñ bil
Eteğine necâset olsa ey dil

Şu ile pāk olunmaz tā ki ol merd
'Adüyla ceng idüp tā çekmeye dert

[R 43b]

Ki ya' nî bir cenâze ide taħmîl
Götüre menziline ide tahvil

Yalanuñ key büyügidür ey birâder¹⁵
Yayupdur dîni buncılayın erler¹⁶

[YB 6a]

El-Mes'eletü's-Sâdisetü ve'l-İşrûn

Biri dağı budur ki gürbeye hem
Yimek virmek cā'iz degül durur hem

110 Zîrâ kim gözlerin yumar dağı yir
Kitâbsız müftî dağı böyledür dir

Qıyâmetde anı inkâr idiser
Yimegi görmedüm gürbe diyiser

Neden fikre gelüpdür bu yalanlar

¹⁵ birâder] birâderler YB. Metinde "Yalanuñ key büyügidür ey birâder" olmakla birlikte vezin gereği "key" kelimesinden sarf-ı nazar edildi.

¹⁶ erler] er R

Cezâların bulur anı diyenler

El-Mes'eletü's-Sâbi'atü ve'l-'İşrûn

Biri dağı büyük yalandur ey yâr
Kâdı-zâde'ye eyler iftiralar

Köpege virmesünler etmegi hem
Başar ayağ-ıla isrâf durur hem

- 115 O sultân[a] bu kızb [ü] iftirâyı
İden şüfi ola yâ ḥod mürâ'î [R 44a]

El-Mes'eletü's-Sâminetü ve'l-'İşrûn

Biri dağı muḳîm olan tucâr hem
Onı on ikiden ziyâde olursa hem¹⁷

Ki ya' nî izdiyâd câ'iz degüldür
Diyüp şer'e yalan lâyıḳ degüldür

El-Mes'eletü't-Tâsiatü ve'l-'İşrûn

Biri dağı yalan söylerse ḳaşden
Kâfir olur diyü söyler ḳaşaşdan

Bu deñlü iftirâ iden bu dîne
Sezâdur bu kişi maḳt-ı mübine

[YB 6b]

El-Mes'eletü's-Şelâsün

- 120 Biri dağı ḥıyânet eyleyen merd
Eşeddür küfr-i kâfirden dir ey ferd

Yalandur bu dağı dінде birâder
Bunu diyen kişi bir merd-i ebter

El-Mes'eletü'l-Hâdiyyetü ve's-Şelâsün

Biri dağı budur 'avretine seb
Ya ḳaḥpe dise [a]nasına [da] heb

[R 44b]

Ya ḳâdıya varsa ters itse pâbuç
Olur 'avreti boş hem aḥvâli güç

Yalandur cümlesi bi-ḥaḳḳı Furḳân

¹⁷ Bu mısradaki vezin kusurludur.

Kitābsız müftüdür ol merd-i hızlān

El-Mes'eletü's-Şāniyyetü ve's-Şelāsün

- 125 Biri daḥı ilūñ kılını ey yār
Bir ecnebī āzād eylerse yek bār

Āzād olur gider ol şāhibinden
Budur fetvā o cāhilūñ elinden

El-Mes'eletü's-Şāliyetü ve's-Şelāsün

Biri daḥı bıyıgım¹⁸ kırkımayan er
Aşı yirken degerse ey birader

Ol aşdan kim menī hāşıl olısar
O menīden veledi doğsa¹⁹ eger

Zinā evlādıdur dirler yalandan
Cāhildür aksamaz eşek palandan

El-Mes'eletü'r-Rābi'atü ve's-Şelāsün

[YB 7a]

- 130 Biri daḥı Ramazānuñ Recebūñ²⁰
Evel gicesinde olsa talebūñ²¹ [R 45a]

Fülān du'ā yāḥod virdi oḡursa
Üzerinde eger ḥuḡuḡ olursa

Namāzuñ var ise [hepsi] ödenür?
Diyü idlāl ider ḥalkā güvenür?

Yalandur cümlesi kızb ü ḥaḡādur
Kitāba şer'e cümle iftirādur

El-Mes'eletü'l-Ḥāmiyetü ve's-Şelāsün

Biri de Ramazānuñ şoñ cum'asın
Gicesini öger Ḥaḡḡuñ rızasın

- 135 Ki ya' nī bir günü²² ḡazā iderse

¹⁸ Metinde “bıyıgını” olmakla birlikte vezin gereği belirtme ekinden sarf-ı nazar edildi.

¹⁹ doğsa] doğarsa R

²⁰ Metinde “Biri daḥı ya Ramazānuñ ya Recebūñ” olmakla birlikte vezin gereği “ya... ya bağla-cından sarf-ı nazar edildi.

²¹ Bu misrada vezin kusurludur.

²² Metinde “günlük” olmakla birlikte vezin gereği “güni” olarak tespit edildi.

Çamu çalmış namāzlarıñ olursa

Ödenür cümlesi ĥalāř olursın
Yalandur bu dağı is pas olursın

El-Mes'eletü's-Sādisetü ve's-Şelāsün

Biri de vāķıfuñ aķçasın ey yār
Ribā ile virürse cā'izi var

Bu da yalan durur hem iftirādur
İmāmlar çavline uymaz ĥaťādur

El-Mes'eletü's-Sābi' atü ve's-Şelāsün [R45b]

Biri de ĥac yolu ger çat' olursa
Bedevī çabrini ger ĥac iderse

140 Ola ĥaccı tamām dir ol münāfik
Dađı beñzer dīnūñ yolında zındik

El-Mes'eletü's-Şāminetü ve's-Şelāsün [YB 7b]

Biri de bābuluk yařaķ olursa
Bu kez onda ĥalā vāķı' olursa

Bil andandur²³ muĥaķķaķ bu ĥalā'i
Diyü söylerler ol düzaĥ-sezā'i

Bularuñ²⁴ tekfiri belki vācibdür
Muĥaķķaķ zındik u küfri 'acibdür

El-Mes'eletü't-Tāsi' atü ve's-Şelāsün

Biri de iftirā eyler cihānda
Kişi her ne getür[ür]se evinde

145 Çamusı 'avretüñ olur muĥaķķaķ
Diyü lāf urur ol kelb-i muzandaķ

El-Mes'eletü'l-Erba'ün

Biri mey-ĥānelerde cāmi' olsa
Cā'izdür līk çahve de olursa [R 46a]

Veya boza yirinde cā'iz olmaz

²³ Metinde "andandur bil" olmakla birlikte vezin gereği takdim tehirlir olarak "bil andan" şekliyle tespit edildi.

²⁴ Metinde "bunlaruñ" olmakla birlikte vezin gereği "bularuñ" olarak tespit edildi.

Dir ol zındıķ girü müslümān olmaz

Yalancılar dağı yüzi aradur
Dīnin yıķmıř ‘aduvv-i Mustafā’ dur

El-Mes’eletü’l-Ĥādiyyetü ve’l-Erba’ ün

Biri de ger namāz kıllarken ādem
Öñinden geĤse ol demde bir ādem

150 Anı atlı eylemek cā’iz durur ol
Diyü lāf [u] gūzāf eyler o maĥzūl

El-Mes’eletü’s-Şāniyyetü ve’l-Erba’ ün

Biri de bir ādem bey’inde taĥķķiķ
Yalan söyler[i]se bilgil muĥaķķaķ

Anuñ mālı ĥarām olur bilā-reyb
Diyü yalan dir²⁵ ol kelb oğulu kelb [YB 8a]

El-Mes’eletü’s-Şāliyetü ve’l-Erba’ ün

Biri de ger namāz kılmazsa insān
Cihānda ol degūldür [bil] müselmān

Bu dağı mezheb-i ĥāricī ey cān
Degūldür belki kendü²⁶ bil müselmān [R 46b]

El-Mes’eletü’r-Rābi’ atü ve’l-Erba’ ün

155 Biri de ger imām-ı mezhebin²⁷ ol
Kim²⁸ idüğini bilmez[i]se dir ol

Namāzı cā’iz olmaz dir o zındıķ
Ṭarīķ-i řer’ini yıķar mūnafık

El-Mes’eletü’l-Ĥāmisetü ve’l-Erba’ ün

Biri de cehr-ile namāzda bir merd
Sūre-i Fātiĥa oĥursa yek ferd

Şora bilmezse řoñra ger²⁹ namāzı

²⁵ Metinde “söyler” olmakla birlikte vezin gereği “dir” olarak tespit edildi.

²⁶ Metinde “belki kendü degūldür” olmakla birlikte vezin geređi takdim tehirlı olarak “degūldür belki kendü” řekliyle tespit edildi.

²⁷ Metinde “mezhebini” olmakla birlikte vezin gereği belirtme ekinden sarf-ı nazar edildi.

²⁸ Metinde “kimden” olmakla birlikte vezin gereği “kim” olarak tespit edildi.

Cā'iz olmaz olur anuñ niyazı

Bu da kıba yalandur bil muhaqqak
Meger ki ğayr-ı dindedür münafık

El-Mes'eletü's-Sādisetü ve'l-Erba'ün

160 Biri de ger yaşağ kolluğ tutanlar
Ya nā-meşrū' yolında bel olanlar

Dise kanım bahāsıdır bu hizmet
Kāfir olur ne dīn kıalır ne millet

El-Mes'eletü's-Sābi'atü ve'l-Erba'ün [R47a]

Biri de çingeneye varan ādem
Livāta dağı itse ibni ādem [YB 8b]

Ğusul itmek[i]le ol merd muhaqqak
Cenābetden çıkamaz dir o zındık

El-Mes'eletü's-Şāminetü ve'l-Erba'ün

Biri de bil kıyāmet ğünü olısar
Dağı Hāllāc-ı Mansūr dirgiliser

165 Bu tağları kıamu yayıla ol merd
Atar penbe gibi ol merd-i bī-derd

Bu da zındıklarunñ sözi muhaqqak
Nidelüm dīnde 'adū çoğdur ancak

El-Mes'eletü't-Tāsi'atü ve'l-Erba'ün

Biri de 'Alī Düldülüyle ol şāh
Mağarada kıalupdı merd-i dergāh

Bu dünyāya yedi kez geliserdür
Fülān velīde böyle olıсарdur

Hem 'Alī ölmedi eflākdedür ol
Şeb-i mi' rācda ğördi anı resul

170 Velikin şüret-i arslanda ğördi
Resülden evvel ol dünyāya ğeldi

²⁹ Metinde “soñra ger şora bilmezse” olmakla birlikte vezin ğereği takdim tehirlı olarak “şora bilmezse soñra ger” şekliyle tespit edildi.

[R 47b]

Üveysü'l-Ḳarānī de anda gördi
Şeb-i mi' rācda resūl anda buldı

Ḳamusın³⁰ bil muḥaḳḳaḳ iftirādur
Yalandur iftirādur bī-merādur

El-Mes'ebetü'l-Ḥamsūn

Biri de bil küçük qarındaş ey cān
Büyügin 'avretin alur ol ey cān

Velī büyük küçük 'avretin bil ol
Nikāhıyla alur ol bulmadı yol

175 Bu da bir iftirādur dīnde ey merd
Şerī' atden berīdür şaḥş-ı bī-derd

[YB 9a]

El-Mes'ebetü'l-Ḥādiyyetü ve'l-Ḥamsūn

Biri de minberūñ içi vü üsti
Biri de miḥrābuñ içi ya³¹ düstī

Cāmi' den ol degüldür bil muḥaḳḳaḳ
Bu sözün şāhibi zındıḳdur ancak

El-Mes'ebetü's-Sāniyyetü ve'l-Ḥamsūn

Biri de bir cünüb kim ḥavza ḫaldı
Necislik gövdesinde ḳaldı gitdi

[R 48a]

Ṭahāret birle pāk olmaz muḥaḳḳaḳ
Ḳalur nā-pāk işit fetvā-yı zındıḳ

180 Bu daḫı iḫtilāfdur bil muḥaḳḳaḳ
Ḥavāricüñ sözidür ola taḫḳıḳ

El-Mes'ebetü's-Sālisetü ve'l-Ḥamsūn

Biri de kızb ile imān muḳarrer
İkisin bir yire sıgmaz muharrer

Yalandur sözleri hem ḫāricīdür
Ki islām dīnini hem yıḳıcıdur

³⁰ Metinde "ḳamusını" olmakla birlikte vezin gereği belirtme ekinde sarf-ı nazar edildi.

³¹ Metinde "ey" olmakla birlikte vezin gereği "ya" olarak tespit edildi.

El-Mes'eletü'r-Rābi'atü ve'l-Ḥamsün

Biri de bir kişi hamr içse nā-gāh
Çıkar imānı başı üzre³² ey mäh

Tā kim tamām olunca erba'ini
İçeri girmedi ol nazenini

185 Eger kırk gün ölürse³³ ol muḥaḳḳaḳ
İmānsız gidiserdür eyle taḥḳiḳ

Bu daḥı ḥāricidür söyleyen merd
Yalandur müfteridür diyen...

[YB 9b]

El-Mes'eletü'l-Ḥāmisetü ve'l-Ḥamsün

[R 48b]

Biri de bir müselmāna işāret
Ālet-i ḥarb ile ölürse elbet

O kāfirdür diyü eyler cesāret
Meger kendüsine eyler ḥasāret

Muḥaḳḳaḳ iftirādur dінде ey mīr
Bu i' tiḳādda iseñ eyle taḡyir

El-Mes'eletü's-Sādisetü ve'l-Ḥamsün

190 Biri de hem Ḳunutu bilmeyen er
Şehādet[i] tutulmaz söyler ezber

İmāmlara ider bu ḳavli ezber
Ḥilāfdur ḳıl güzer andan sen elbet³⁴

El-Mes'eletü's-Sābi'atü ve'l-Ḥamsün

Biri de ḥayvānı zebḥ itse taḥḳiḳ
Daḥı gerdānını kesmezse zındiḳ

Ḥelāl olmaz dir ol merd-i müneccis
Muḥaḳḳaḳ eyledi tezvīr ü telbīs

³² Metinde “üzre olur” olmakla birlikte zuhul eseri yazıldığı anlaşılan “olur” kelimesinden vezin gereği sarf-ı nazar edilmiştir.

³³ Metinde “ölse” olmakla birlikte vezin gereği “ölürse” olarak tespit edildi.

³⁴ Kafiyeye uymamakla birlikte metinde “elbette” şekli kayıtlıdır.

Dağı nice müselmānlar durur bil
Lisān ile ider kendüni tağlil

El-Mes'eletü's-Şāminetü ve'l-Hamsün [R49a]

195 Müselmāna diyen aşılacağdur
Dağı vācib-i қatl ol muђaқaқdur

Eger degül ise ol bu cezāya
Muђaқaқ kendin uğratdı belaya

Ki ya' nī küfrdür bu sözler el-ђaқ
Neden vācib olur ey merd-i aђmaқ [YB 10a]

Hem aşlacaқ demek nā-ђaқ vebāldür
İ' tiқādı anuñ küfr ü đalāldür

Dağı zımmiyye demek dağı olmaz
Müsteђaқ olmayınca itme āgāz³⁵

El-Mes'eletü't-Tāsi' atü ve'l-Hamsün

200 Biri de hem қaravaş hem şağirler
İbādetler iderlerse birader

Anasına atasına gider ol
Қaravaşuñ āgasına bulur yol

Қalur maђrüm şevābdan dirler anlar
Yalandur demek olmaz ey yār anlar

El-Mes'eletü's-Sittün

Biri de қaravaş 'ibādet itmek
Ola mevlāsına hizmetdür ancaқ

[R 49b]
Bu da kız [ü] ğilāfdur eyle tedқıқ
Neden ğizmet 'ibādet oldu zındıқ

205 Velī mevlāsına eylerse ğizmet
Gerekdür hem rabisine 'ibādet

Bunı da didiler dīn ü imāndur
Ki ya' nī yemek içün āb [u] nāndur

³⁵ Bu mısradā vezin kusurludur.

Çamu haṭā durur ey merd-i erfak
Küfür olması ihtimâldür ancak

Budur altmış mesâ'il oldı taqrîr
Ki nazm ile olupdur saña taḥrîr

Eger ezber iderseñ ey muvaffak
Olursuñ mezhebünde ehl-i taḥkîk

210 Dağı ḥalâş olur ol ḍalâlden
Ulı görmeyen ekfer ü vebâlden

[YB 10b]

Mefâ' ilün mefâ' ilün fa' ulün
Ḥudâ luṭfiyla yarlıgaya ḡulun
Tārîḥi ḡayn ile ḡâf oldı taḥkîk
Dağı [zamm] eyle yâ oldı muvâfîk

Yigirmi dört[ü]dür mâh-ı sıyâmuñ
Tamâm itdüm risâle ihtitâmuñ

Şalavâtla selâm olsun resüle
Dağı aşḡabu âline Betül'e [R 50a]

215 Bu da Kostantiniyye'de muḡaḡḡak
Rüstem Paşa Ḥânında ey muvaffak³⁶

Ġarîb [ü] nâ-tüvân dili göyünmiş
Perişân-ḡâl olup bir merd-i dil-rîş

Ġâlimler de bil anuñ nâmi³⁷ mefḡûd
Ṭâliblerden dağı ol ḡayr-ı ma' düd

Eger ḡarż[ı] viren ṭaleb iderse
Şevâbı olmayup ḡarżın alursa

Bu da bil iftirâdur ey birâder
Kitâbsuzuñ işi olupdur ebter

220 Ḥudâ'nuñ Ġaṭāsından ḡayrı bilmem
Ölürsem ḡapusından ḡayrı varmam

³⁶ Bu mısradaki vezin kusurludur.

³⁷ Metinde "ñâmi" olsa da anlam gereği "nâmi" olarak tespit edildi.

Ḥudāyā ente'l-a' lā ente'l-a' lā
Saña şekvā ider bu 'abd-i edna

Ki düşmen bî-'aded ben 'abd-i 'āciz
'Amelde süst ü kavlüm ğayr-i te'ḥiz (?)

Vefi luḥfuñda[n] özge yok penāhum
Bu sözde şādīkām sensin güvāhum

[YB 11a – R 50b]
Bütün mısrına şeyṭān oldı vālī
Murād [ir]gür baña ey rabb-ı 'ālī

225 Göñül tahtına kaçd itdi eyü kār
Diler kim taht idine ola ḥünkār

Eger 'avnüñ baña olmazsa yārī
İdem ḥare mübeddel gül 'izārī

Eger fırsat bula ender-zamāne
Diler el uzada beytü'l-amāne

Çü fānīdür metā' in ide ğāret
Vire bu ben za'ife çok cesaret

Eger ki 'ācizem bu yolda süstem
Velī 'avnüñ olursa bil mestem

230 Meşelde peşşeyem³⁸ bî-fer güzāfam
Senüñle ger olam 'anḳā-yı ḳāfam

Ḥākāretde çi ger mūr-ı siyāham
Ḳulum diseñ Süleymān-ı sipāham

İdeseñ ḳaṭreye bir zerre iḥsān
Olur emrūñle ol dem baḥr-i 'ummān

Eger feyzüñ ire nā-dān u cāhil
Olur bir demde ol dānā-i kāmīl

Eger sen viresin bir ḳula te'sīs
Ne segdür arada iblīs-i telbīs [R51a]

³⁸ Metinde “pişim” şeklinde hatalı yazılmıştır, ancak bağlam “peşşeyem” şeklini zorunlu kılmaktadır.

El-ḥamdu li'llāh evvelen ve āḫiren ve zāhiren ve bāṭınen el-ḥamdu li'llāh bi-ni' metihī tetimme's-şālīḫāt ve's-şalātu ve's-selāmu 'alā seyyidi'l-'arabu ve'l-'acemi ilā yevmi'l-ḳıyām

Temmetü'l-kitāb

Temmetü'l-kitāb³⁹

Sene Zī'l-ḳa' de 1119

Sene 1 Şafer 1120⁴⁰

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

Yazarın Notu: Bu makale, 12–15 Kasım 2020 tarihlerinde çevrimiçi düzenlenen 3. Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresinde sunulan bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş halidir.

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: This article is an expanded and revised version of the paper presented at the 3rd International Congress of Turkish World Educational Sciences and Social Sciences held online on 12–15 November 2020.

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.

³⁹ Temmetü'l-kitāb Temmetü'l-kitāb]–YB

⁴⁰ Sene Zī'l-ḳa' de 1119 Sene 1 Şafer 1120]–R



SIRAÇ ALEVİLERİNDE ÖLÜM RİTÜELLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

A Research on Death Rituals in Sıraç Alevi

Güven KARAKÖSE*
Ali SELÇUK*

ÖZ

İnsanoğlu için üç önemli geçiş evresi vardır. Bu evreler sırasıyla doğum, evlilik ve ölüm olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmanın ana konusunu geçiş evrelerinin sonuncusu olan ölüm oluşturmaktadır. Ölüm, en eski çağlardan beri insanoğlu tarafından anlamlandırılmaya çalışılan, sonrasının bilinmezliği ile merak uyandıran ve aynı zamanda bu bilinmezliğe bağlı olarak korkulan olmuştur. Bu çerçevede insanoğlu, ölüm etrafında içinde bulunduğu topluluğun inancına ve kültürüne göre birbirinden farklı inanmalar geliştirmiştir. Bilindiği üzere Türk toplumlarında da, geçiş dönemleri eski dönemlerden beri önemli bir yer tutmaktadır. Bu çalışmada, Anadolu'da diğer topluluklara nazaran orijinalliğini daha çok korumaya ve asimile olmaktan kaçınmaya çalışmış bir topluluk konumunda bulunan Sıraçları, bu topluluktaki ölüme dair inanışları, ölüm öncesi ve sonrası uygulanan ritüelleri ele almayı amaçladık. Ayrıca Sıraçların Anadolu'daki diğer topluluklar ile olan benzerlikleri de ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, Sıraç Alevilerinin nüfus bakımından yoğun olarak yaşadığı Tokat, Sivas, Amasya ve Yozgat illerinde belirlenen sekiz Sıraç köyü araştırmamızın sahasını oluşturmuştur. Araştırmamız nitel araştırma prensiplerine uygun olarak yapılan derinlemesine görüşmeler sonucu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Sözcükler: Sıraç, Alevi, ritüel, ölüm, geçiş dönemleri.

ABSTRACT

There are three important transitional stages for human beings. These stages are respectively birth, wedding and death. The main subject of this study is death, which is the last of the transitional stages. Death has been tried to be interpreted by human beings since ancient times, arousing curiosity with the obscurity of the aftermath, and at the same time feared due to this obscurity. In this framework, mankind has developed different beliefs from each other according to the belief and culture of the community around death. As it is known, transition periods have had an im-

* Doktora Öğrencisi. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Kayseri /Türkiye. E-posta: guvenkarakose1@gmail.com. ORCID: 0000-0003-0315-0023.

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, Kayseri/Türkiye. E-posta: aliselcuk@erciyes.edu.tr. ORCID: 0000-0001-5326-8113.

portant place in Turkish societies since ancient times. In this study, we aimed to deal with the Sıraçs, a community that tried to preserve its origin more than other communities in Anatolia and to avoid assimilation, the beliefs about death in this community, and the rituals practiced before and after death. In addition, the similarities of Sıraçlar with other communities in Anatolia were tried to be revealed. In this context, eight Sıraç villages in the provinces of Tokat, Sivas, Amasya and Yozgat, where Sıraç Alevi live intensely, constituted the field of our research. Our research emerged as a result of in-depth interviews conducted in accordance with the principles of qualitative research.

Keywords: Sıraç, Alevi, ritual, death, transition periods.

Giriş

İnsanoğlunun hayatında üç önemli geçiş evresi vardır. Bu evreler doğum, evlilik ve ölüm olarak ayrılmaktadır. Bu evreler arasında tüm insanlığın ortak paydası, sonu bilinmeyen bazen kurtarıcı bazen de korkutucu olabilen ölümdür. Bu bağlamda, ölüm etrafında tüm toplumlarda ölüm öncesi ve sonrasında uygulanan dini ritüeller, törenler ve inanmalar meydana gelmiştir. Toplumlarda ölüm öncesi ve sonrası uygulanan pratikleri, kişi veya kişilerin ait oldukları kültür ve inançlar belirlemektedir. Türk topluluklarında da tarihsel süreç içerisinde ölüm etrafında toplanan birbirine benzeyen, aynılık gösteren ya da birbirinden oldukça farklı birçok ritüel ve tören uygulanmaktadır. Eski tarihlerden günümüze kadar çeşitli kültürlere ev sahipliği yapmış olması hasebiyle Anadolu eşsiz bir kültür mozaikine sahiptir. Bu mozaik bir parçası da Sıraç Alevileridir. Sıraç Alevileri ve Sıraç Alevilerinde ölüm öncesi ve sonrası uygulanan pratikler ve inanmalar, bunların diğer topluluklar ile benzerlikleri ve eski Türk dininin günümüzdeki yansımaları bu çalışmanın konusudur. Geçiş evrelerinin sonuncusu olan ölümü Sıraç Alevileri üzerinden çalışma konusu olarak ele almamızın nedeni; dışarıya kapalı bir topluluk konumunda bulunmaları ve bu durumun topluluğu görece bakir bir duruma getirmesidir. Diğer bir neden ise bugüne kadar bu topluluk üzerine çok az sayıda çalışma yapılmış olmasıdır.

Araştırmanın metodu nitel araştırmadır. Çalışma nitel araştırma tekniklerine uygun olarak kartopu örnekleme üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu örneklemin tercih edilme nedeni; az sayıda mülakat yaparak konu ile doğrudan ilgili ve bilgi sahibi olan kişilere ulaşılmasını amaçlamış olmamızdır. Bu çalışma 2019 yılında farklı zamanlarda Tokat, Sivas, Yozgat ve Amasya illerinde yapılan saha araştırmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Sı-

raç Alevileri nüfus yoğunluğu bakımından özellikle Tokat ilinde yaygın bir biçimde varlıklarını sürdürmektedir.

Araştırmanın amacı; Anadolu'daki diğer topluluklar ile Sıraçlar arasındaki benzerliği ve farklılıkları anlamak; aynı zamanda İslamiyet öncesindeki eski Türk dininin Sıraç Alevileri arasında varlığını koruyup korumadığını kavramaktır. Literatürde, Sıraç Alevileri üzerine yapılmış olan akademik çalışmalar mevcut olsa da konumuz olan ölüm ritüelleri üzerine derinlemesine bir araştırma yapılmamıştır. Bu bağlamda, konunun araştırılması için sekiz Sıraç köyü belirlenmiş, köylerde konuya hâkim kişiler ile yapılan mülakatlar ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınıp daha sonra bu görüşmelerin kayıtları ilgili konulara göre tasnif edilip yazıya dökülmüştür. Araştırmanın yapıldığı köyler sırasıyla; Tokat-Zile Kuruçay köyü, Tokat-Kınık belediyesi, Tokat-Artova Poyrazalan köyü, Tokat-Merkez Nebiköy köyü, Amasya-Göynücek Davutevi köyü, Sivas-Topulyurt köyü, Yozgat-Kadışehri Yavuhasan köyüdür.

1. Sıraçlar

“Sıraç” kelimesi, Hubyar Sultan Ocağı'na bağlı olan Hubyarlılar ve Hubyar Sultan Ocağı'ndan ayrılmış bir ocak olan Anşa Bacılı Ocağı'na mensup kişiler için kullanılan genel addir. Hem Hubyar Sultan Ocağı'na hem de Anşa Bacılı Ocağı'na mensup bireyler için “sıraç” kelimesi çatı görevi görmektedir. Sıraç kelimesi, “sır” ve “aç” kelimelerinin birleşmesi ile oluşmuş “sırrını aç” anlamına gelmektedir (Kenanoğlu ve Onarlı, 2003: 59). Ayrıca kelimenin, “ışık, çerağ, kandil, meşale ve doğruluk” anlamları da bulunmaktadır (Yılmaz, 2009: 15). Kelimenin diğer anlamları ise “ketum, tutucu, sır saklayan ve gizli”dir. Sıraç Alevileri menşei itibarıyla Oğuzların Beydili boyuna mensup Türkmenlerdir. Sıraçlar Osmanlı tahrir defterlerinde, “serrac, saraç, keçeli ve Anşa Bacılı” tabirleri ile geçmektedir. Sıraçlar örf, adet ve inançlarına sıkı sıkıya bağlı topluluklardır. Bu bağlılığın bir sonucu olarak endogami yaygın biçimde görülmektedir (Selçuk, 2017: 43).

Endogaminin yaygın olması nedeniyle zaman zaman aşiret olarak da adlandırılmaktadırlar. Sıraçlar içerisinde geleneklerine bağlı olma bakımından en katı olan topluluk modern çağın getirdiği evrenselleşme ve benzeşmeden olabildiğince uzak kalmayı başarmış olan Anşa Bacılı Ocağı'dır. Anşa Bacılı Ocağı, Sultan II. Mahmud döneminde yaşanan sosyal, politik ve kültürel baskıların bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. II. Mahmud döneminde heterodoks yapıya sahip olan topluluklar, siyasi ve kültürel baskılar ile tektipleştirilmek istenmiş, bu politika sonucunda 1826 yılında Alevi ocakları kapatılmış, Bektaşiler için önemli olan şahsiyetler öldürülmüş ya da sürgün

edilmiş ve ocakların başlarına Nakşibendi şeyhleri yerleştirilmiştir. Hacı Bektaş'taki merkez tekkenin başına Nakşibendi şeyhi olan Hacı Mehmed Said Efendi getirilmiştir (Ayar, 2009: 60).

Hubyar Sultan Ocağı da bu politikaların etkisinden kurtulamamıştır. Bu durumun sonucunda ise Hubyar soyundan gelen dedeler, Osmanlı ile işbirliği yapmış ve Osmanlı'nın bu politikalarına destek olmuşlardır (Yılmaz, 2009: 32). Uygulanan politik, sosyal ve kültürel baskılara karşı Hubyar Ocağı'nın tutumu nedeniyle Hubyar Ocağı'nın asimilasyona uğradığını öne süren Veli Baba önderliğinde yeni bir ocak kurulmaya başlanmıştır. 1864 yılında Veli Baba'nın vefat etmesiyle, ocağın başına topluluk içerisinde "büyük herif" olarak adlandırılan Veli Baba'nın eşi olan Anşa Bacı geçmiştir. Anşa Bacı ocağın başına geçtikten sonra da Osmanlı'nın politik ve sosyal baskıları devam etmiştir. Ancak yeni kurulan bu ocak, Anşa Bacı ve daha sonra çocuklarının önderliğinde bu baskılara direnerek ayakta kalmayı başarmıştır. Hubyar'ın yolunu ilk hali gibi sürdürmeye çalışan bu ocağın yaygın biçimde bilinen isimi Anşa Bacılı Ocağı'dır. Bunun yanı sıra bu yeni ocak, Kurdoğlu Ocağı ve Veli Baba Ocağı olarak da bilinmektedir.

2. Sıraçlarda Ölümün Ön Belirtileri

Ölüm yaşayan her canlı için kaçınılmaz olandır. Bu kaçınılmaz ve bilinmeyen başlangıcın etrafında tarihsel süreç içerisinde toplumlarda birçok inanmalar meydana gelmiştir. Ölüm etrafında toplanan bu inanmalar içerisinde ilk sırayı insanoğlunun ölümün zamanını bilme isteğinden dolayı ölümün ön belirtileri olarak kabul edilen inançlar yer almaktadır. İnsanoğlu, ölümün zamanını yaşanan doğa olaylarını, hayvanların davranışlarını ve kişideki fizyolojik ve psikolojik değişimleri takip ederek tayin etmeye çalışmaktadır (Örnek, 2017: 23). Çalışmamıza konu olan topluluk içerisinde de rüyalar, hayvanların davranışları ve kişideki fizyolojik değişimler yorumlanarak ölüm olayının yaşanılacağına inanılmaktadır.

2.1. Hayvanlarla İlgili İnanışlar

Hayvanların normal davranışları dışındaki hareketleri ölümün ön belirtisi olarak kabul edilmektedir. Sıraçlar içerisinde köpeğin uluması uğursuz sayılmaktadır. Köpek ulurken ağzını hangi yöne çeviriyor ise cenazenin o yönden geleceğine, uluma saatine göre ölen kişinin yaşının tahmin edilebileceğine, köpeğin uluduğu yere göre cenazenin nerede olacağına dair inanışlar bulunmaktadır. "Köpek sahibinin başına bir iş geleceği zaman onu korumak için ulurmuş. Bizim burada köpek yağmur yağarken ulursa, gece ulursa yaşlı ölecek deriz. Eğer sabah uluyorsa genç biri ölecek deriz. Uluyan

köpeği kovalarız, git kendi başını ye, deriz” (KK-1, KK-7, KK-14, KK-15, KK-18). Köpeğin ölüm ile ilişkilendirilmesi Anadolu'nun birçok yerinde de yaygın bir inanıştır. Çankırı, Merzifon, Uşak ve Maraş'ta halk inanmaları arasında köpeğin uluması ölüm olayının olacağına işaret olarak yorumlanmaktadır (Örnek, 2017: 24). Aynı zamanda Ahıska Türklerinde de köpeğin uluması ölümle ilişkili sayılmaktadır (Kılıç, 2014: 105).

Ölüm ile doğrudan ilişkili olarak kabul edilen diğer bir hayvan ise baykuştur. Baykuş topluluk içerisinde “körüğü” olarak adlandırılmaktadır. Bu kuş, virane yerlerde öttüğü için öttüğü yeri de virane edeceği ve ölüm olayının olacağı düşüncesi tüm toplulukta hâkimdir. Baykuş, öttüğü yer ve öttüğü zaman ile ölümün habercisi konumundadır. “Baykuş akşam gelir, bacada öter, buralarda gezerse uğursuz sayar, kötü bir şey olacağını düşünüp kovalarız” (KK-21, KK-22, KK-24, KK-17). Baykuş ile ilgili bu inanış Anadolu'da Muğla, Kayseri, Afyon, Ankara, Maraş, Konya ve Uşak'ta görülmektedir (Örnek, 2017: 27). Anadolu dışında Kazaklarda, Hazar Türklerinde, Uygurlarda Nogay Türklerinde baykuş ölüm kuşu olarak kabul edilmektedir (Kalafat, 1999: 201; Artun, 2011: 202).

Türk inançlarında köpek ve baykuş gibi karga da ölüm ile ilişkili kabul edilir (Ersoylu, 2015: 87). Ancak toplulukta karga doğrudan ölüm habercisi sayılmamaktadır. Karganın ötmesi haber niteliği taşımaktadır. Karganın sabah kapıda ötmesi ölüm habercisi kabul edilirken evden uzakta ötmesinden korkulmamaktadır. “Karga sabah gelir kapımızda öterse kötü haber getirdi diye düşünürüz. Bizde hiçbir nişanı olmayan hayvan kötüdür” (K-23, KK-25, KK-26). Karganın normal olmayan davranışları Halep Türkmenlerinde de uğursuz olarak yorumlanmaktadır (Alabdullah, 2013: 30).

2.2. Rüyalarla İlgili İnanışlar

Örnek'e göre bilinçaltındaki görüntüler ve simgesel birtakım çağrışımlar ölüm olayına yorumlanmaktadır ve Anadolu'nun farklı kültür ve inançları içerisinde de bu durum yaygın bir biçimde mevcuttur. Sıraç topluluklarında da bazı rüyaların ölümün ön belirtisi olarak yorumlanması oldukça yaygındır. Rüyada diş düşmesi, et yemek, kömüş/manda görülmesi, silah görülmesi, köpek ısırması, düğün görülmesi, sal¹ görülmesi, yılan görmek, odun getirmek, kadın ya da erkeğin çıplak görülmesi, çok gülmek, bulanık su, ölen bir yakınının görmek ve rüyada rüyayı gören kişiye şu kadar yaşayacaksın gibi bir söylemde bulunulması ölüm ve hastalığı düşündürmektedir. Bu tür rüyalarla

¹ Cesedin mezarlığa götürülürken konulduğu, tahtadan yapılmış olan ve tabut yerine kullanılan merdivene topluluk içerisinde “sal” denilmektedir.

ilgili inanışlar Anadolu'da Uşak, Kayseri, Sivas, Çankırı vb. illerde yaygın olarak görülmektedir (Örnek, 1971: 27-29). Sıraçların en çok korktuğu rüya ise ölmüş olan atalarını görmeleridir. “Ölen hısımini akrabaları görmek kötü sayılıyor, en yakınının gelmesi, mesela babası, dedesi, anası, bacısı böyle rüya görünce sabah hemen Cebrail/Horoz keseriz ya da mezarına lokma götürürüz. Yoksa bizden birini götüreceğine inanırız” (KK-3, KK-4, KK-11, KK-14).

2.3. Fizyolojik ve Psikolojik Değişimler

Ölüm zamanının tahmin edilmesiyle ilgili bir diğer ön belirti ise kişide görülen birtakım fizyolojik ve psikolojik değişimlerdir. Ülkemiz genelinde, hasta olan kişinin bedeni birden soğursa, iştahı birden açılırsa, güçlüğüle nefes alıp verirse, dalgınlaşırsa, burnu çekilirse, elleri, ayakları, tırnakları beyazlaşırsa, bedeni sararır ya da morarırsa ölüm olayının yaklaştığına yorumlanır (Büyükokutan Töret, 2017: 319-320; Örnek, 2017: 37). Sıraçlarda yaygın olarak yukardaki durumlarda ölüm olacağına inanılır. Bunların dışında toplulukta, “sağlıklı biri birden kilo verirse, zayıf biri birden kilo alırsa, gözleri çukurlaşırsa, kulakları incelirse, kişinin rengi dönmüşse ölüm olayına yorumlanmaktadır” (KK-2, KK-24, KK-32, KK-21, KK-13, KK-1).

3. Ölüm Sonrasındaki Uygulamalar

Ölüm olayı gerçekleştiikten sonra yapılan uygulamaların bir kısmı doğrudan doğruya mevta ile ilgiliyken, diğer bir bölümü de mevta etrafında toplanmaktadır. Ölümden sonra yapılan ilk işlemler, orada bulunmaları durumunda dini önderler tarafından yoksa bu işi bilen kişiler tarafından yapılmaktadır. Doğrudan mevta ile ilgili olan uygulamalar; ölüünün gözleri açık ise gözü kapatılır, elleri göğüs üzerine ya da iki yana doğru düz bir biçimde uzatılır, çenesi çene altından başına kadar uzanan enli bir bez ile bağlanarak kapatılır ve ayakları düz bir hale getirilerek iki ayak başparmağı birbirine bağlanır. Mevta üzerinde bulunan elbiseler yırtılarak çıkartılır. “Ölen kişinin bedeninde şekil bozukluğu olmasın diye sert bir zemine battaniye serip cesedi bu battaniyenin üzerine yatırırız ve cesedin üzerine boydan boya örtecek şekilde cecim (bir çeşit dokuma kilim) örteriz. Bu yere rahat döneği deriz. Hakka yürüyen canın üzerine şişmesin diye bıçak ya da demir parçası koyarız. Eğer köyde morg varsa morga yok ise evin içerisindeki serin bir odaya alırız” (KK-32, KK-18, KK-20, KK-26).

Ölüm olayı akşama doğru gerçekleşmiş ise defin bir sonraki güne kalır. Sıraçlar içerisinde yerin göğün mühürlenmesi inancı vardır. Bu inançtan dolayı defin işlemi gün içerisinde gerçekleştirilir. Ancak uzaktan gelen akrabası eşi dostu var ise bir gün daha bekletilir. Tüm yakınları gelince ölü için yapı-

lacak diğer işlemlere başlanır. Sıraçlar içerisinde Sünni geleneğe göre ve Alevi geleneğe göre olmak üzere iki biçimde cenaze kaldırılmaktadır. “Eskiden bizim cenazelerimizi babalar sofular kaldırırdı. Çevre köylerden gelen insanlar bizi kınadı, tepki gösterdi, biz de hocaya döndük.” (KK-6, KK-10).

Ölüm etrafında oluşan inanç ve ritüellerin en yoğun yaşandığı kısım hakka yürüyen canın defin için hazırlandığı aşamadır. Bu aşamalar sırasıyla yıkama, kefenleme, helallik alma ve defnetmedir. Ölünün gömüleceği gün mevtaya yapılan ilk uygulama yıkama işlemidir. Araştırma sahamızdaki Sıraç Alevileri içerisinde taliplere yıkama işlemi uygulanırken toplum içerisinde dini önder olan baba, baci, eci ve iç makam sofuları yıkanmamaktadır. Bu kişilere yapılacak işlemler yine kendileri gibi dini önderler tarafından yapılmaktadır. “Bizim aşirette babalar, sofular yani yol adamları yıkanmazlar. Onların neyini yıkayacaksın onlar zaten temizler.” (KK-1, KK-14, KK-22).

Kaynak kişilerin aktardıklarına göre; ölen kişiyi yıkamanın toplum içerisindeki yeri temizlenme, günahlarından arınma olarak görülmektedir. Bu bağlamda, topluluk içinde dini önder olan kişilerin temiz ve günahsız oldukları düşüncesinden dolayı yıkanmalarına gerek yoktur. Topluluk içerisinde babaların yıkanmadığını bilmeyen taliplere de rastlanılmıştır. Ancak dini önderler dışındaki tüm taliplere yıkama işlemi uygulanmaktadır. Yıkama işlemi kişinin vasiyetine ya da ailenin isteğine göre morgda veyahut evinin bahçesinde kapalı bir yerde yapılmaktadır. Bu işlem, köyde bilen kişi ya da kişiler veyahut cenaze hoca ile kaldırılacaksa hoca² tarafından yapılmaktadır. Yıkama işlemi ölen kişi erkek ise erkekler, kadın ise kadınlar tarafından yapılmaktadır. Yıkama işlemi bittikten sonra yakınları ve isteyen kişiler mevtaya bir tas ile baş kısmından başlayıp ayak kısmında bitirerek su dökerler. Bu dökülen suya “helallik suyu” denilmektedir.

Daha sonra mevta temiz havlu ile kurulanır ve ikinci aşama olan kefenleme işlemine geçilir. Ülkemiz genelinde Sünni topluluklarda kefenleme dini bir sorumluluk olarak algılanmaktadır. Kefen erkeklerde ahret gömleği, eteklik ve sargı olmak üzere üç parçadan oluşmaktadır. Kadınlarda ise gömlek, eteklik, sargı, başörtüsü ve göğüs örtüsü olarak beş parçadan oluşmaktadır (Şahin, 2015: 21). Sünni geleneğe göre kaldırılan cenazelerde kefenleme hoca tarafından yapılırken eski Türk inancı ile kaldırılan cenazelerde kefenleme o işi bilen kişi veya kişiler tarafından yapılmaktadır. Bu işlemlerde yıkama işleminde olduğu gibi ölen kişi erkekse erkekler, kadın ise ka-

² Burada bahsi geçen hoca cami hocası değil aynı etno-dinsel kimliğe sahip hoca/kişi bu işlemi uygulamaktadır.

dınlar tarafından uygulanmaktadır. Toplulukta kefenlemenin yanı sıra ölen kişiye elbise giydirmeye geleneği saptanmıştır. “Kadın ise üçpeş dediğimiz elbiseyi giydiririz erkeğe yeni bir takım elbise giydirir kefeni onun üzerinden sararız” (KK-32, KK-1, KK-23, KK-19). Ölüye elbise giydirmeye geleneği Beltirlerde, Muğla'nın Milas ilçesi ve Aydın ilinin Söke'ye bağlı köylerinde, Tahtacı Türkmenlerinde ve Gagauzlarda da görülmektedir (İnan,1986: 184; Selçuk, 2008: 187).

Kefenleme işleminden sonra ölen kişi eğer evinde yıkanıp, kefenlenmiş ise tabuta ya da sala konulur ve helallik alma işlemine geçilir. Helallik hem kişinin yıkandığı yerde hem de mezarlıkta olmak üzere iki defa alınır. Cenazeyi kaldıran kişi, hoca ya da sofı topluluğa karşı “konu komşu haklarınızı helal ediyor musunuz?” diye üç defa sorar, cenazeye katılanlar üç “defa helal olsun” der ve helallik alınmış olur. Helallik alındıktan hakka yürüyen can son yolcuğuna uğurlanmak üzere omuzlarda taşınmak suretiyle mezarlığa götürülür. Mezarlıkta bulunan musalla taşına konulur. Burada son defa helallik alınır. Ardından Sünni gelenek ile kaldırılıyorsa hoca tarafından cenaze namazı kıldırılır. Türkmen geleneğine göre kaldırılıyorsa cenaze namazı kılınmaz. “Bizde Sünniler gibi cenaze namazı yok. Defnettikten sonra mezar başında halka şekline gelir, diz üzerine çöker, cem oluruz. Bilen kişi ya da sofı düvaz imam okur, bitince orada olanlar mezara birer avuç toprak atar, döneriz” (KK-1, KK-16, KK-18).

Mevta mezarlığa getirildiğinde, ölüm olayı duyulduktan sonra gönüllü kişiler tarafından hazırlanmış olan mezar kontrol edilir. “Bizde kazılan mezar yerinde önceden o noktaya gömülmüş bir kişi olmuşsa, insan kemiği çıkarsa oraya metal bir para atılarak o yer satın alınır onun hakkı ödenmeden o noktaya defin olmaz” (KK-12, KK-20, KK-27, KK-19, KK-9). Bu durumda uygulanan ritüel bir çeşit helallik alma ve daha önce oraya defnedilmiş kişiye saygı gösterme olarak yorumlanabilir. “Mezar, ölen kadın ise göğüs hizasına kadar, erkek ise göbük hizasına kadar kazılır. Bir de mezara tabanından içe doğru bir sapıtma yapılır. Ölen kişiyi bu sapıtmaya sağ kolunun üzerine başı kibleye gelecek şekilde koyarız. Mezarın bu kısmına küçük ev deriz” (KK-19, KK-8). Bu biçimde yapılan mezarlar Anadolu'da, Muğla Alevi Türkmenlerinde, Tahtacılar da, Mersin, Aydın ve Antalya bölgelerinde yaşayan Varsak Türkmenlerinde de görülmektedir (Büyükokutan Töret, 2017: 324; Selçuk, 2008: 273; Gökbel, 2007: 145). Sıraçların içerisinde cenaze işlemlerinin farklı olmasında üç temel neden saptanmıştır; köylerdeki nüfusun azlığı, bu görevleri yerine getirecek bir sofunun bulunmaması ve hem çevre köyler hem de diğer mezhepler ile etkileşim sonucu değişime uğramalarıdır.

3.1. Mezara Eşya Koyma Geleneği

Eski Türklerde kişinin yaşamının son bulmasının nihai bir son olmadığı, ölümden sonra da yaşamın olduğu inancı hâkimdi. Bu inancın sonucu olarak Türkler ölen kişiyi defnederken kişinin yanına silah, eyer takımı, altın ve gümüş koyarlardı. Kişinin hayattayken bindiği atı öldürülüp mezara konulmaktaydı. Bunun nedeni ise; ölen kişinin mezara konulan hayvana binerek cenete gideceğine dair olan inançtan kaynaklanmaktadır. Bu tarz defin adetlerine Göktürklerde, Oğuzlarda ve Kıpçak Türklerinde rastlanılmaktaydı (Günay ve Güngör, 2007: 106). Hunlar mezara ölüyle beraber altın, gümüş ve gıysiler koymaktaydı. Hazarlar da silahları ve süs eşyaları koyarlardı. Tunğuzların mezara ok, yay ve ölen kişinin öteki dünya da işine yarayacak eşyalar koydukları Gmelin tarafından iddia edilmektedir (Roux, 1999: 292-293).

Sıraçlarda mezara eşya koyma geleneği çok yaygın bir biçimde varlığını korumaktadır. “Bizde mesela vasiyet ederse kadınların giydikleri üçpeş var, kefenlemeden önce giydirmedilse onu mezarına koyarız. Hayattayken lafını ettiyse ya da yakını isterse mesela saatini, şapkasını, sazını yani yaşarken neyi seviyorsa eşya olarak onu koyarız. Mezarda koyulacağı küçük eve battaniye, yorgan falan da koyan oluyor. Düğünü olmadan ölen genç kız olursa onun çeyizlik eşyalarını bile koyan oluyor” (KK-16, KK-19, KK-1). Ayrıca Yılmaz araştırma sahamız dışındaki bir Sıraç köyünde cenaze töreninde mezara döşek serildiğini, yastık konulduğunu ve mevtanın güzel biçimde giydirilmiş olduğunu, sonrasında bu yatağa yatırılıp üzerinin bir yorgan ile örtüldüğünü, yanına ise özel eşyalarının konulduğunu aktarmaktadır (2009: 101).

Sıraçlar arasında eski dönemlerden kalma bir gelenek olan mezara eşya koyma geleneği varlığını yoğun bir biçimde korumaktadır. Bu bağlamda Sıraçlar eski Türk kültürünü ve inancını günümüzde yaşatan bir topluluktur demek yanlış olmayacaktır. Anadolu’da Sıraçlar dışında da mezara eşya koyan topluluklar bulunmaktadır. Bu geleneğe Sivas’ın Kevenli köyünde, Urfa’da ve Anamur’a bağlı Çarıklı köyünde, Pazarcık yöresindeki Alevilerde, Tahtacı Türkmenlerinde rastlanılmaktadır (Örnek, 1991: 72; Sağır, 2017: 189; Selçuk, 2008: 269; Yolcu, 2020: 91-92). Sıraç mezarları için eski Türklerdeki kurgan mezarların günümüzdeki minyatür yansımalarıdır demek yanlış olmayacaktır.

3.2. Ölüyü Anma Günleri

Ölüm olayından sonra kaybedilen kişinin çeşitli durumlarda anıldığı günlere anma günleri denilir. Bu günler genellikle ölüm olayından sonraki ilk

gün, üçüncü gün, yedinci gün, elli ikinci gün, kırkıncı gün ve ölüm yıldönümüdür. Bu günlerde ölü için yemek verilmekte, bu yemeklerin bazılarında kan akıtılmakta bazılarında ise kansız kurbanlar verilmektedir. Türklerde ölen kişi için ölü aşı verilmesi geleneği eski Türklerden günümüze kadar devam eden bir hadisedir. Kaşgarlı bu geleneği yoğla/yoğbasan olarak nakletmiştir. Bu geleneğin ilk izleri İskitlerde görülmektedir (Selçuk, 2019: 250). Yoğ aşı Altaylılarda, Yeniseyli Türklerde, Kırgız, Kazaklarda ve Göktürklerde mevcut olmuştur (Günay ve Güngör: 115).

Sıraçlarda ölünün arkasından kazma kürek ekmeği, kırk ekmeği ve yıl ekmeği verilmektedir. Kazma kürek ekmeği defin işlemi tamamlandıktan sonraki ilk üç gün içinde verilmekte ve kurban kesimi gibi bir zorunluluk bulunmamaktadır. Bu ekmeğin ölen kişiyle topluluk arasında karşılıklı bir helleşme amacını taşıdığı anlaşılmaktadır: “Eskiden biz kazma kürek ekmeğinde kurban keserdik ama sonra kaldırdık çünkü adam acısını mı yaşasın kurban mı arasın zor oluyordu” (KK-19, KK-8). “Bu ekmeğin hem ölen kişinin canı için hem de cenazeye katılan kişilerin emekleri için verilmektedir. Yemeğe katılan kişiler kendi isteklerine göre gelirken lokmam bulunsun diye yiyecek içecek getirirler” (KK-1, KK-23, KK-9, KK-14).

Kırk ekmeği, ölüm olayının üzerinden en az kırk gün geçtikten sonra verilen yemektir. Anadolu'nun hemen hemen tamamında verilir. Sıraçlarda kırk ekmeğinde kanlı kurban zorunluluğu vardır. “Kesilecek kurban küçükbaş olsun büyükbaş olsun fark etmeksizin ölen kişinin mezarına götürüp hayvanın kulağından mezarın üzerine birkaç damla kan akıtıyoruz, daha sonra nerede kesilecekse getirip kesiyoruz. Kırk ekmeğinde ne yemek yapıldıysa o yemekten mezarın yanına götürüp bırakırız. Yemeğe bütün konu komşuyu davet ederiz” (KK-17, KK-10). İzmir Doğançay'da yaşayan Tahtacı Türkmen Alevilerinin de mezarlıkta kanlı kurban sunma, dolu içme gibi ritüelleri gerçekleştirdikleri bilinmektedir (Köse, 2019). Herodotos, İskit geleneğinde yapılan yemeklerin hepsinden ölünün önüne konduğunu aktarmaktadır (Selçuk 2019: 250). Kırkıncı gün kurban kesme geleneği üzüt payramı olarak Şamanizm'de de vardır (Anohin, 2006: 24).

Toplulukta kırk yemeğinin verilme nedenleri, bu günün ölen kişinin etinin kemikten ayrıldığı gün olması, Aleviler arasında yaygın olan kırklar mitosundan yola çıkarak ölen kişinin kırkların arasına katıldığı düşüncesi ve ölen kişinin cesedinin kırkıncı gün çürümeye başlamasına dönük inançtır. Ölen kişi düşkünse kırk ekmeğine dini önderler katılmaz ve ölen kişi için dua etmezler. Eğer hoca çağırılmış ise Kuran'dan dualar okunur. Hem dini önder hem de hoca yoksa sofraya duası bilen bir kişi bu görevi yerine getirir.

Yıl ekmeği ise ölüm olayının üstünden en az bir yıl geçtikten sonra mezar taşı yapılırken verilmektedir. Yıl ekmeğinde de kırk ekmeğinde olduğu gibi kanlı kurban zorunluluğu bulunmaktadır. Kırk ekmeğinde uygulanan mezarın üzerine kan akıtma ritüeli bu yıl ekmeği verilirken de uygulanmaktadır. Ölünün arkasından verilen tüm yemekler ölen kişinin ruhu/canı için verilmektedir. Bu çerçevede verilen yemekler etrafında atalar kültürünün topluluk içerisinde varlığını derin biçimde koruduğu görülmektedir.

3.3. Yas

Yas, ölen kişinin kaybindan dolayı duyulan derin acıyı ve üzüntüyü toplumsal normlar içerisinde ifade etme biçimidir (Örnek, 2017: 98). Eski Türk toplumlarında yas biçimi saç kesme, yüz yaralama, kulak kesme, ölen kişinin atının kuyruğunu kesme, siyah giyinme ile ifade edilmektedir. Kırgız ve Kazaklarda ölen şehit ise çadıra beyaz bayrak, normal bir ölüm ise siyah bayrak asılmaktadır (Günay ve Gungör, 2007: 108,109). Sıraç Alevilerinde yas, ölen kişinin yaşına, toplum içerisindeki yerine kişinin sevilip sevilmemesine göre değişiklikler göstermektedir. Kişinin ölümünden sonra yasın ilk günü başlamaktadır. İlk gün kadınlar bağırarak ağlarlar. Ölü sahipleri yas dönemindeyken televizyon, radyo vb. dinlemez ve izlemez, erkekler tıraş olmaz, yeni elbiseler giymez, belirli bir süre banyo yapılmaz, eğlenceli yerlere gitmekten imtina edilir. Kadınlar yas dönemindeyken eski elbiseler giyer. Yas rengi siyah renktir. Giydikleri elbiseleri ters giyerler, cemlerde semah dönmez ve süslenmezler. Bu davranışlar ile kaybedilen kişi için yas tutulduğu gösterilmektedir. Yas süresi genel itibarıyla kırk gündür. Yas süresi kırk ekmeğinin verildiği gün sonlanmaktadır. Ancak yukarıda saydığımız ölen kişinin toplumsal statüsü ve yaşı bu dönemi uzatmakta ya da kısaltmaktadır. Anadolu'da yas süresi üç ila yedi-sekiz yıl arasında değişiklik göstermektedir (Örnek, 2017: 98).

4. Ahiret İnancı

Sıraç Alevilerinde ahiret inancı, İslamiyet içerisindeki ahiret inancı ile farklılıklar göstermektedir. Sıraç Alevileri içerisinde devriye inancı hâkimdir. Kişinin ölmeden önce bu dünyada sürdürdüğü hayatta yaptığı iyilikler ve kötülükler dünyaya tekrar hangi biçimde geleceğini belirlemektedir. “Onlar için cennet ve cehennem burasıdır. Cezanı yine burada çekersin. Kötü bir can isen çileni başka yerde mesela dağda tilki, yılan, çakal, domuz olarak yaşarsın” (KK-24, KK-1, KK-27, KK-13, KK-5). Araştırma sahamızdaki inanca göre tüm ruh/canların ölümden sonra tekrar dünyaya geleceğine inanılmaktadır. Kişinin yaşarken yaptıklarının dışında görgü cemi de canın ne ola-

cağının belirleyicisidir. Görgü cemi yılda bir defa yapılmaktadır. Görgü cemine katılan canlar, ceme ölü girip diri çıkarlar (Korkmaz, 2000: 226).

Görgü cemi üç sünnet yedi farzdan oluşmaktadır. Bu cemde kişinin topluluğa, yola karşı olan bağlılığı ve topluluk içerisindeki ahlak kurallarına karşı olan bağlılığı sorulmaktadır. Eğer kişi bu sorgudan geçemezse işlediği günaha göre düşkün ilan edilir (Selçuk, 2017: 162, 164). Kişi bu cemde yapılan sorgudan geçerse manevi olarak yeniden doğmuş gibi olur. “Biz görgüden geçiyoruz görgü ceminde ölmeden önce ölüyoruz. O cem içerisinde sorgumuz soruluyor. Görgüden geçince yeni doğmuş gibi oluyoruz” (KK-18, KK-20, KK-10). Topluluğu derleyici toplayıcı, yönüyle öne çıkan görgü cemi diğer açıdan bakıldığında karışımıza arındırıcı bir ritüel olarak çıkmaktadır.

Bu bağlamda görgüden geçen her can günahsız kabul edildiği için öldükten sonra dünyaya insan donunda/kılığında gelebilmektedir. Bu açıdan kişinin iyi bir insan olmasının yanı sıra ölen kişinin ruhuna ne olacağının diğer bir belirleyicisi de görgü cemidir. “Bizim inancımıza göre cennet cehennem yok. Bu dünyada insan isen cennettesin, değilsen cehennemdesin demektir” (KK-32). Bu durum ölen kişinin ruhunun belirli kurallar içerisinde süresiz bir biçimde sonsuz bir döngü ile dünyaya tekrar döneceği inancının göstergesidir. Altaylılar ve diğer Şamanist Türkler insanın ölümünden sonra ruhunun çeşitli donlarda/kılıklarda dünyaya geleceğine inanmaktaydılar (Eröz, 1992: 126). Sıraçlar içerisindeki bu inanç cenaze sonrası verilen baş sağlığı dileklerinde de kendini göstermektedir. Baş sağlığı dilerken ölen kişinin ailesine, “Allah aynı ocaktan bucaktan getirsin”, “Allah oğlundan kızından getirsin”, “Allah korktuğu yerlere uğratmasın” diyerek taziye verilmektedir.

Sonuç

Sıraç Alevilerinde ölüm bir son değil sadece insan formundan yok oluş ve dünyaya tekrar bir canlı formunda dönüş olarak algılanmaktadır. Bu dönüşümün hangi biçimde olacağının belirleyicisi, kişinin hayattayken içinde bulunduğu topluluğa ve yola karşı olan sorumluluğunu yerine getirmesiyle bağlantılıdır. Sıraçlar içerisinde cenaze erkânında birbirinden farklı uygulamalar meydana gelse de bu anlayış tüm toplulukta ortak bir paydadır. Sıraç topluluklarında farklı cenaze kaldırma işlemlerinin olmasında üç faktör saptanmıştır. Bu faktörler Sıraç olmayan Aleviler ile girilen ilişkiler, şehirleşmenin getirmiş olduğu göç ve buna bağlı olarak nüfus kaybı ile geleceği yaşatacak insan sayısının azalması değişimi kaçınılmaz hale getirmiştir. Bir başka faktör de çevre toplulukların Sıraçların cenaze geleneklerini ayıplaması ve kınamasıdır. Genel çerçevede bakıldığında günümüzde kendi gele-

nek ve göreneklerini yaşatmayı başardıklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Sıraç Alevilerinin ölümle ilgili inanç ve ritüelleri hem Anadolu'daki topluluklar hem de diğer Türk toplulukları ile benzerlik gösterse de tam anlamıyla bir aynılık göstermemektedir. Bu durum eski Türk inanç izlerinin Sıraçlar içerisinde cenaze erkânı öncesinde ve sonrasında yapılan uygulamalar ile varlığını derin bir biçimde koruduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Alabdullah Adnan (2013). *Halep Türkmenlerinde Ölümle İlgili Gelenekler ve İnanışlar*. Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Anohin, Andrey Viktoroviç (2006). *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*. Çev. Zekeriya Karadavut ve Jannet Meyermanova. Konya: Kömen Yayınları.
- Artun, Erman (2011). *Türk Halk Bilimi*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Ayar, Mesut (2009). *Bektaşilikte Son Nefes, Yeniçeriliğin Kaldırılmasından Sonra Bektaşilik*. İstanbul: Giza Yayınları.
- Büyükokutan Töret, Aslı (2017) *Muğla Alevi Türkmen Kültürü*. Konya: Kömen Yayınları.
- Eröz, Mehmet (1992). *Eski Türk Dini ve Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Ersoylu, Halil (2015). *Türk Kültüründe Kuşlar*. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Gökbel, Ahmet (2007). *Anadolu'da Varsak Türkmenleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınevi.
- Günay, Ünver ve Güngör, Harun (2007). *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kalafat, Yaşar (1999). *Kırım, Kuzey Kafkasya Sosyal Antropoloji Araştırmaları*. Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları.
- Kenanoğlu, Ali ve Onarlı, İsmail (2003). *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*. İstanbul: Hubyar Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları.
- Kılıç, Zübeyir (2014). *Viyana'da Yaşayan Türklerde Doğum, Evlenme ve Ölüm Adetleri*. Yüksek Lisans Tezi. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Korkmaz, Esat (2000). *Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Köse, Serkan (2019). *Alevi İnanç Sisteminde Kurban Ritüeli*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis (2017). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Roux, Jean-Paul (1999). *Eski Çağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sağır, Adem (2017). *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Selçuk, Ali (2008). *Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Selçuk, Ali (2017). *Anşa Bacılı Ocağı*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Selçuk, Havva (2019). *Selenge'den Tuna'ya Türk Kültür Tarihine Dair Notlar*. İstanbul: Kİtaparası Yayınları.
- Şahin, Cemal (2015). *Alevilikte Hakka Yürüme Erkanı*. Ankara: İtalik Yayınları.
- Yılmaz, Orhan (2009). *Sıraçlar Anşa Bacılı ve Hubyarlar: Beydili Alevi Türkmenleri*. Ankara: Veni Vidi Vici Yayınevi.
- Yolcu, Mehmet Ali (2020). *Kutsaldan Ritüele: Çanakkale Tahtacılarının Geleneksel Dünya Görüşü*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.

Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Mustafa Karabaş, 1959 doğumlu, okuryazar, emekli, Amasya. (Görüşme Tarihi: 11.03.2019).
- KK-2: Ayşe Türkmendağ, 1948 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Sivas. (Görüşme Tarihi: 06.02.2019).
- KK-3: Mehmet Deliktaş, 1956 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi, Sivas. (Görüşme Tarihi: 11.02.2019).
- KK-4: Halil Kılınç, 1961 doğumlu, lise mezunu, emekli, Sivas. (Görüşme Tarihi: 01.02.2019).
- KK-5: Ahmet Özbudak, 1938 doğumlu, okuryazar değil, emekli, Sivas. (Görüşme Tarihi: 05.03.2019).
- KK-6: Akgül Şakar, 1969 doğumlu, Ev hanımı, ilkokul mezunu, Tokat. (Görüşme Tarihi: 03.01.2019).

- KK-7: Beşir Karakurt, 1954 doğumlu, yüksekokul mezunu, emekli öğretmen, Tokat. (Görüşme Tarihi: 07.01.2019).
- KK-8: Cafer Bıtırak, 1967 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi, Tokat. (Görüşme Tarihi: 02.01.2019).
- KK-9: Dursun Lülek, 1951 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Tokat. (Görüşme Tarihi: 04.01.2019).
- KK-10: Hasan Yalçın, 1952 doğumlu, okuryazar değil, çiftçi, Tokat. (Görüşme Tarihi: 08.01.2019).
- KK-11: Hüsne Şatur, 1954 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Tokat. (Görüşme Tarihi: 10.01.2019).
- KK-12: Yusuf Duran, 1972 doğumlu, ilkokul mezunu, muhtar, Tokat. (Görüşme Tarihi: 12.01.2019).
- KK-13: Halil Kolcu, 1961 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli çiftçi, Tokat. (Görüşme Tarihi: 14.01.2019).
- KK-14: Aynur Demirhan, 1973 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Yozgat. (Görüşme Tarihi: 14.02.2019).
- KK-15: Bektaş Demirhan, 1964 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi, Yozgat. (Görüşme Tarihi: 15.02.2019).
- KK-16: İbrahim Durmaz, 1948 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Yozgat. (Görüşme Tarihi: 06.04.2019).
- KK-17: Senem Özkan, 1974 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Yozgat. (Görüşme Tarihi: 06.04.2019).
- KK-18: Veli Demirhan, 1972 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi, Yozgat. (Görüşme Tarihi: 09.04.2019).
- KK-19: Ali Özkan, 1952 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Yozgat. (Görüşme Tarihi: 10.04.2019).
- KK-20: Aykız Akdemir, 1971 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Yozgat. (Görüşme Tarihi: 11.04.2019).
- KK-21: Çeşminaz Bektaş, 1952 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Tokat. (Görüşme Tarihi: 04.03.2019).
- KK-22: İsmail Saltık, 1956 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Tokat, (Görüşme Tarihi: 04.03.2019).
- KK-23: Halil Aydın, 1951 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli çiftçi, Tokat. (Görüşme Tarihi: 15.03.2019).

- KK-24: Döne Aslan, 1968 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Tokat. (Görüşme Tarihi: 17.03.2019).
- KK-25: Duran Kurtulan, 1957 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi, Tokat. (Görüşme Tarihi: 20.03.2019).
- KK-26: Mustafa Aldemir, 1943 doğumlu, okuryazar değil, emekli, Tokat. (Görüşme Tarihi: 24.02.2019).
- KK-27: Bahar Aldemir, 1949 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Tokat. (Görüşme Tarihi: 24.02.2019).

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

Yazarların Notu: Bu makale Prof. Dr. Ali Selçuk danışmanlığında Güven Karaköse tarafından yazılan ve savunulan “Sıraç Alevilerinde Ölüm Fenomeni” (2019) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışmanın verileri 2020 yılından önce toplandığı için geçmişe dönük etik kurul belgesi alınmamıştır, ancak araştırma etiğine uyulmuştur.

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

Katkı Oranı Beyanı: Güven Karaköse'nin yazdığı yüksek lisans tezinin bir kısmı, tez danışmanı Prof. Dr. Ali Selçuk 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 “The Death Phenomenon in Sıraç Alevis” (2019) written and defended by Güven Karaköse under the supervision of Prof. Dr. Ali Selçuk.*

Ethics Committee Approval: *Since the data of this study were collected before 2020, ethics committee approval retroactively was not obtained; however, research ethics were followed.*

Declaration of Conflicting Interests: *The authors have 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 Güven Karaköse was turned into an article by his thesis advisor, Prof. Dr. Ali Selçuk.*



EVLİLİK, DOĞUM VE SÜNNET TÖRENLERİNİN TÜRK SİNEMASINA YANSIMASINA BİR ÖRNEK: *ŞAŞKIN ÖRDEK* FİLMİ

An Example to Reflection of Ceremonies of Marriage, Birth and Circumcision
on Turkish Cinema: The Movie *Confused Duck*

Recep TEK*
Eylem Selver Tuğçe BAYAZİT*

ÖZ

Sinema, içinde bulunduğu toplumun kültürünü, gelenek, görenek ve âdetlerini yansıtırma noktasında önemli bir araçtır. Özellikle izleyiciler kendilerine yakın buldukları, yaşamlarını yansıttığını düşündükleri filmleri ilgiyle izlemektedirler. *Şaşkın Ördek* (1983) filmi de toplumumuzu yansıtan ve içinde evliliğe dair pek çok folklorik öğeyi barındıran önemli bir filmidir. Geçiş dönemi aşamalarından biri olan evliliğin ve evlilik aşamaları olarak kabul edilen; evlenme isteğinin belli edilmesi, kız görme, kız isteme, söz kesme, nişan, nikâh gibi aşamalara bu filmde geniş şekilde yer verilmiştir. Evlilik aşamalarının nasıl gerçekleştiği konusu gerek mizahî gerekse eleştirel bir üslupla ele alınmıştır. Ayrıca sünnet töreni ve doğum konusunu içeren kısa sahneleri barındırması bakımından da film geçiş dönemleri için önemli bir kaynaktır. Çalışmamızda evlilik, doğum ve sünnet töreni âdetlerinin uygulanışı, aktarıma biçimleri ve sinemada bu konunun işleniş şekli halk bilimsel açıdan değerlendirmeye çalışılmıştır. Toplum tarafından önemli kabul edilen bu âdetlerin, uygulanışı sırasında yaşanan zorluklar ve bu zorlukların sonuçları, bireyleri nasıl etkilediği üzerinde de durulmuştur.

Anahtar Sözcükler: evlilik, doğum, sünnet, Türk sineması, *Şaşkın Ördek*.

ABSTRACT

Cinema is an important means in terms of reflecting culture, tradition, custom and habit of the society within which it is. In particular, audience watch with interest movies which the audience find close to/feel intimate with/ them and about which the audience think they (movies) reflect their life's. Also the movie *Şaşkın Ördek* [Confused Duck] (1983) is an important movie that reflects our society and contains

* Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, Nevşehir/Türkiye. E-posta: tekrecep@hotmail.com ORCID: 0000-0002-5169-6293.

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, Nevşehir/Türkiye. E-posta: eylemselver@gmail.com. ORCID: 0000-0003-4771-4599.

within itself a lot of elements about marriage. In this movie, place was widely given to marriage, one of stages of transitional period, and to the stages such as manifesting desire to getting married, seeing the girl, asking for the girl in marriage, betrothal, engagement and solemnization (wedding) etc., accepted as stages of marriage. The subject of how marriage stages occurred was addressed in both a critical and a humorous style. In addition, the movie is an important source for transitional periods in that it contains short scenes including circumcision ritual (ceremony) and birth subject (plot). In our study, we tried to folklorically evaluate; habits of practicing ceremonies of marriage, birth and circumcision; their styles of transferring; and treating this subject (plot) on the cinema. We dwelt upon also difficulties which are encountered during practicing these habits, accepted by society as important, results of these difficulties, and upon how they influence/impact individuals.

Keywords: marriage, birth, circumcision, Turkish cinema, Confused Duck.

Giriş

Doğum, evlilik, ölüm gibi geçiş törenleri insan yaşamı için önemli bir yere sahiptir. Kaynaklarda evlenme, kadının ve erkeğin aile kurmak amacıyla, kanunlara uygun şekilde aynı çatı altında yaşaması (Top, 1986: 15) olarak ifade edilmektedir. Toplum için önemli bir kurum olan ailenin oluşmasında söz konusu olan evliliğin aşamaları da üzerinde durulması gereken bir konudur. Evliliğin gerçekleşme aşamaları olarak kanunların belirlediği birtakım kurallar vardır. Bunlardan biri kadının ve erkeğin resmî nikâh kıyılarak yasalara uygun şekilde evlenmesidir. Bunun yanı sıra bir de toplumda var olan gelenek, görenek ve âdetlere uygun biçimde evlenme aşamaları yer almaktadır. Öncelikle evlenme çağına gelen erkeğin ailesi, oğulları için uygun bir kız bakmaya başlar. Evlenme çağına gelen kız ve erkek eğer kendileri önceden tanışıyorsa ve evlilik kararı almışlarsa bunu aileleri ile paylaşırlar. Ailelerin de bir araya gelmesi ile evlilik sürecine adım atılmış olur. Şişman'ın aktardığına göre (2017: 28), evlenme biçimleri ve bu evlilik sürecindeki kız isteme, söz kesme, nişan, kına gecesi, düğün gibi pek çok uygulama yöreden yöreye farklılık göstermekle birlikte ülkemizde genel hatları ile birçok yerde benzer şekilde uygulanmaktadır. Benzer uygulamalar Anadolu'daki ortak geleneklerdir.

Evlilik, düğün gibi konular geçiş dönemleri arasında yer almaktadır. Bu dönemler ayrıca karmaşık bir yapıya da sahiptir. Ayrıntılardaki çeşitlilik, konuların ilginçliği ve zengin bir içeriklerinin olması, konunun incelenmesinin çetin olduğunu göstermektedir. Evlilik sürecindeki düğünler eş, dost, komşu gibi çevreleri de içine aldığı için evlilikteki törenler bireysellikten toplumsal-

liğa doğru bir anlam kazanmıştır. Kurulan yeni hısımlık, ailelerin akrabalıklarının oluşumu gibi etkenler evliliğin bir noktada toplumsal olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir (Boratav, 2016: 190-191; Yolcu, 2014: 195-200). Boratav, düğün, töre ve törenlerinin halkbilimi bakımından üzerinde en çok durulan konulardan biri olduğuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca Türkiye’de evlenme ve düğün üzerine halk geleneği bakımından oldukça zengin bir şekilde derleme çalışmaları yapılmıştır (Boratav, 2016: 193). Araştırma alanı böylesine geniş olan bir konunun sinemaya yansımalarını da Türk filmleri ile görmekteyiz. Evlilik âdetleri yönünden ele alınan *Şaşkın Ördük* (1983) filminde evliliğe dair pek çok aşamanın yer aldığı görülmektedir.

Bunun yanı sıra geçiş dönemlerinin bir diğeri doğumdur. Evliliğin ardından yeni evli çiftlerden çocuk sahibi olmaları beklenir. Bu durum yalnızca çocuk sahibi olacak aileyi değil akrabalarını, yakınlarını da ilgilendiren bir husustur. Çocuk sahibi olmak bir aileyi bağlı bulunduğu toplum içinde daha güçlü kılmaktadır. Çünkü belli toplumlarda nüfusun fazlalığı ile aileler arasındaki dayanışmanın artacağı düşüncesi hâkimdir. Ayrıca bir toplumda kadının doğum yapması ona duyulan saygıyı da arttırmaktadır. Baba olan bir erkek de tıpkı anne gibi toplum içinde yakın çevresinde saygınlık kazanır. Çocuk sahibi olamayan kadın ve erkek aynı şekilde toplum tarafından dışlanmakta ve hoş olmayan muamelelere maruz kalmaktadır. Bu nedenle çocuk sahibi olmanın toplum içerisinde büyük bir önemi vardır (Örnek, 2016: 184).

Geçiş dönemleri içerisinde değerlendirilen bir konu da sünnet törenleridir. Aileler ekonomik durumlarına göre çocuklarını sünnet ettirip bunu bir törenle çevreye duyururlar. Kesin bir yaş zorunluluğu olmamakla birlikte çoğunlukla dört beş yaştan başlayarak on dört on beş yaş aralığına kadar çocukların sünnet olmaları uygun bulunmaktadır. Kimi bölgelerde ise çocukların daha bebekken sünnet ettirildiği de görülmektedir. Sünnet töreni yapan aileler maddi imkânlarına göre hazırlık yaparlar, kimi zamanlar ise borca girerler. Yakınların daveti ile yapılan sünnet düğünlerinde tıpkı evlenmede olduğu gibi davetiye ile haber gönderilir. (Örnek, 2016: 240-242).

Halkın dikkatini çeken konular sinema sektörü için önemli kaynaklardır. Bu çerçevede, evlenme, doğum ve sünnet gibi halkbiliminin konusu kapsamına giren geçiş dönemleri Türk sinemasında işlenmiştir.¹ Bu geçiş dönemlerinin Türk sinemasına yansımalarına en güzel örneklerden biri yönetmenli-

¹ Hem geçiş dönemleri hem de halk bilimi sahasının diğer şubelerinin sinemadaki görünüşleri üzerine örnek metodik çalışmalar yapılmıştır. Bk. (Dinç, 2019; Güvenç, 2020).

ğini Ümit Efekan'ın yaptığı 1983 yapımı *Şaşkın Ördek* filmidir. Çalışmada, filmde yer alan evlilik âdetleri, gelenekler, evliliğe dair pratikler ayrıca doğum bağlamında toplum içerisinde çocuk sahibi olmanın önemi ve sünnet töreni değerlendirilmiştir.

1. *Şaşkın Ördek* Filminin Özeti

Halil, elektrik idaresinde tahsildar memuru olarak çalışan bir gençtir. Annesi, babası ve erkek kardeşi Mükremin ile yaşayan bu gencin ailesi, artık onun evlenme çağına geldiğini düşünmektedir. Annesi Meryem Hanım ile babası Raşit Bey bir gün kahvaltı yaparken Raşit Bey, evlilik konusunu açar. Oğlu Halil'in artık evlenme çağına geldiği halde evlilik konusunu hiç açmamasından yakınıdır. Askerliğini bitirmiş olup iki yıldır çalıştığı halde ailesine evliliğe dair en ufak bir şey söylememesi Raşit Bey'i üzmektedir. Çünkü artık bir baba olarak oğlunun mürüvvetini görmek ister. Meryem Hanım, eşinin yakınmalarına karşılık, "Canım belki çocuk utanıyordur söylemeye." der. Raşit Bey, "Biz de utanırdık biz de söyleyemezdik ama her şeyin bir yolu yordamı var. Şöyle karşımızda bir gerinse, bize gerindiğini bir belli etse o zaman evlenmek istediğini şıp diye anlarız." diyerek oğlunun bundan sonra davranışlarına daha dikkat etmeleri gerektiğini düşünür.

Meryem Hanım ve Raşit Bey oğulları hakkında konuşurlarken Halil, bütün konuşulanları odasından dinler. Halil, komşularının kızı Hatice'yi beğenmekte ve onunla evlenmek istemektedir. Ailesinin bu konuşmalarının üzerine anne ve babasının yanına kahvaltıya gelir. Kahvaltı masasında gerinir. Anne ve babasının konuşmalarını hiç duymamış gibi davranır ama amacı evlenme isteğini tıpkı babasının dediği şekilde gerinerek ifade etmektir. Meryem Hanım ve Raşit Bey bu duruma çok sevinir. Akşam Meryem Hanım, oğlu Halil'in yanına gider. "Halil, bu sabah geriniyordun baban git konuş dedi, seni baş göz etmenin zamanı geldi de geçiyor bile." der. Halil "Hele dur biraz para biriktireyim öyle!" diyerek düğün masraflarını düşündüğünü belli eder. Bunun üzerine Meryem Hanım, "Biz parayı değil; senin mürüvvetini, torunlarımızı görmek istiyoruz. Allah ne verdiyse harcarız oğlum." der. Halil, annesinin bu anlayışlı tavrı karşısında mutlu olur. Yeni taşınan komşularının kızı Hatice'yi beğendiğini annesi ile paylaşır. Meryem Hanım, eşi Raşit Bey'e oğlu ile konuştuklarını anlatır, komşularının kızı Hatice'den söz eder. Raşit Bey, "İsteriz." diyerek o da çok mutlu olur.

Meryem Hanım, gelin adayını nerede görebilirim diye düşünür. Eşi Raşit Bey, "Rahmetli anam seni nerde görmüştü?" der. Meryem Hanım bunun üzerine oğlu Halil'in yanına gider. "Âdettir oğlum, gelin hamamda görülür,

sen kızı haber gönder hamama gitsin!” der. Hatice de Halil ile evlenmek istemektedir. Bir gün babaannesi ile sohbet ederken babaannesi, istediği biri olup olmadığını sorsa da Hatice çekindiği için cevap veremez. Bunun üzerine babaannesi “Bizim oralarda bir kız kocaya mı varmak istiyor, başlardı hapşırma. Eğilirken hapşırır, doğrulurken hapşırır ana baba da bunu görünce anlardı.” der. Hatice de ninesinin bu sözleri üzerine annesinin ve babasının yanında hapşırarak evlenmek istediğini belli etmeye çalışır. Halil de bu arada Hatice’ye hamama gitmesi konusunda haber gönderir.

Hatice, babaannesi, kız kardeşi ve annesiyle birlikte hamama gider. Melek Hanım da yakın bir komşusu ile hamama giderek durumu komşusuna önceden anlatır. Kızın oturuşuna, kalkışına bakıp onu yakından tanımak için sorular sorar. Leman Hanım, Hatice’nin ninesine, “Nineciğim yarın müsaitseniz hayırlı bir iş için kahvenizi içmeye gelmek isterim.” diyerek Melek Hanım ile kız görmeye geleceklerini söyler. Nine, “Ay ne demek ayol başımızla beraber.” diyerek Leman Hanım’ın isteğini kabul eder. Leman Hanım ile Melek Hanım ertesi gün hazırlanıp Halil’e de bir kutu lokum aldırır. Raşit Bey, “Bize yardımcı oluyorsun Leman Hanım kızım, çok yaşa valla!” Bu aile dışarıklı, ta nerelerden gelip yerleşmişler buraya. Âdetleri, töreleri bizimkilere benzemeyebilir, aman dikkat edin de küçük düşmeyelim yavrum.” diyerek Leman Hanım’a ricada bulunur. Leman Hanım, Melek Hanım’ı da yanına alarak kız görmeye Hatice ve ailesinin evine giderler. Yalnızca kadınların bir arada olduğu bu kız görme sırasında Melek Hanım, “Niyetleri ne acaba kızı verecekler mi?” diye Leman Hanım’a sorar. Leman Hanım, “Onların âdetlerine göre getirdiğimiz lokumun kutusunu açıp yerlerse kızı veririz demekmiş.” diyerek Melek Hanım’ı bilgilendirir.

Biraz sohbetin ardından ev sahipleri lokumu açıp hem misafirlere ikram eder hem de kendileri yerler. Böylece ailenin cevabının olumlu olduğu anlaşılır. Kadınların gelin evi ziyaretinin ardından Melek Hanım, eşi ve oğulları ile bu kez kız istemeye hep birlikte giderler. Hatice’nin babası Bayram Bey ve Halil’in babası Raşit Bey bu vesile ile tanışmış olurlar. Hatice’nin ailesi dışarıklı yani yeni taşındıkları yere yabancı oldukları için aileler kız evine ait âdetleri konuşurlar. Nişanı kız evi yapar diyerek Hatice’nin babası Bayram Bey söze girer. İsteme sırasında, her iki aileyi de yakından tanıyan Leman Hanım ile Zehra Hanım da orada bulunur. Bu iki kadın, ailelere destek olmak için gelmişlerdir. Hatice’nin ailesine göre kız evi nişanı; erkek evi de düğünü yapmakla yükümlüdür. Ayrıca başlık parası konusunda Hatice’nin babaannesi pazarlığı dahi uygun bulmaz. Raşit Bey’in iki yüz bin teklif etmesi karşısında “Benim torunumu kör Zaptiye’nin kızıyla bir mi tutuyorsunuz?” diyerek

başlık parasını az bulur. İki aile üç yüz binde anlaşılır. Ertesi gün Melek Hanım biriktirdiği parayı sandığından çıkarır ve Raşit Bey'e verir. Raşit Bey, Hatice'nin babasına başlık parasını öder. Böylelikle artık iki aile dünür sayılmaktadır. Bir gün Hatice'nin kız kardeşi Ayşe, Melek Hanımlara gelir. "Annem müjde vermem için gönderdi, teyzemin kızı doğum yaptı, nur topu gibi bir erkek!" diyerek müjde verir.

Melek Hanım ve Raşit Bey, bu haberi neden kendilerine müjde olarak söylediklerine bir türlü anlam veremezler. Melek Hanım, bu durumun sebebini öğrenmek için Leman Hanım'a sorduğu sırada onları duyan komşusu Zehra Hanım, "Onların âdetlerine göre enişte altın takar." der. Hatice ve ailesi, Halil'in altın takması için onlara haber göndermişlerdir. Ne de olsa artık o ailenin eniştesi sayıldığı için ondan altın beklemektedirler. Melek Hanım ve komşuları bu konuşmayı kapı önünde yaptıkları sırada diğer komşular da söze karışır. Kimisi para takıldığını söyler. Bunun üzerine Zehra Hanım, "Onların âdetlerine göre çocuk kız doğarsa para; erkek doğarsa altın takılır" diyerek ısrarla Halil'in altın takması gerektiğini belirtir. Bu durum Melek Hanım'ın ve Yaşar Bey'in hiç hoşuna gitmez. Çünkü maddi anlamda oldukça zorlanmaktadırlar. Yine de dünürlerinin âdetlerini yerine getirmek için bir altın alıp götürürler. Bir gün Leman Hanım, Hatice'nin annesi Nazife Hanım ve ninesi ile birlikte oturdukları sırada ninesi eski bayramlardan söz açarak kendilerinin Kurban Bayramı'nda gelinleri için dört tane koç götürdüklerinden bahseder. Leman Hanım ise nişan koçu götürüldüğünün âdet olduğunu bilmektedir fakat neden dört tane olduğunu sorar. Nazife Hanım, dört kardeş oldukları için dört koç getirildiğini, âdetlerinin böyle olduğunu açıklar. Leman Hanım, Melek Hanım'a bunu iletir.

Melek Hanım, biraz endişeli bir şekilde eşi Raşit Bey'e Kurban Bayramı'nda iki tane koç götürülmesi gerektiğini söyler. Raşit Bey, âdeti yerine getirerek bayram sabahı Bayram Beylere oğulları ile birlikte aldığı koçları bırakır. Nişanın tarihini kararlaştırmak için Hatice, Halil'in iş yerine gider. Babasının bu işin fazla uzamasını istemediğini söyler. Aralarındaki konuşma sırasında Hatice, Halil'i yanlış anlar ve nişan için ayın 10'u dediğini sanarak sevinçle eve döner. Durum böyle olunca Halil de mecbur ailesi ile birlikte nişan hazırlıklarına başlamak zorunda kalır. Düğün salonları o tarihte dolu olduğu için nişanı evde yapma kararı alırlar. Fakat başta konuşulan gibi olmaz. Kız tarafının âdetlerine göre "Eğer nişan evde olacaksa erkek evinde olur." diyerek Melek Hanım ve ailesine haber gönderirler. Tek istekleri oğullarının mürüvvetini görmek olan Melek Hanım ile Raşit Bey, kız tarafı ne derse kabul ederler ve nişan hazırlığına çıkarlar. Kız tarafının neredeyse bütün

akrabalarına hediyeler alırlar. Kız tarafından gelen erkeklerin hepsi berberde tıraş olur. Kadınlar kuaföre götürülür. Hatice ve ailesinin bizim âdetlerimiz böyle diyerek ödemelerini istedikleri her masrafı Raşit Bey karşılar. Nişan töreni yapılır. Nişanda kızın babası otuz bin lira takar ve onların âdetlerinde kızın babası ne takarsa erkeğin babası üç katını takacağı için Yaşar Bey de doksan bin lira takmak zorunda kalır.

Hatice, nişandan bir süre sonra Halil'i iş yerinde ziyaret eder. Erkek kardeşinin sünnet düğününün olacağını haber verir. "Bey baban erken gelmeli, kirveler erken gelir." der. Halil şaşırır, "Babam kirve mi olacak yoksa!" diye sorar. Hatice, "Âdet böyle Halil, yeni akrabanın yaşlı erkeği kirve olur." diyerek Halil'in yanından ayrılır. Leman Hanım da kirvenin görevlerini öğrenip Melek Hanım ve Yaşar Bey'e anlatır. Kız tarafının âdetlerine göre sünnet çocuğunun kıyafetlerini, yatağını, süslerini, sünnetçi masraflarını kirvenin karşılaması gerektiğini dile getirir. Raşit Bey ve karısı çaresiz bir şekilde kabul etmek zorunda kalırlar. Sünnet düğünü geldiğinde Bayram Bey, oğluna on bin lira takar ve onların âdetlerine göre kirvenin de üç katını takması gerekmektedir. Bütün bu masraflar Raşit Bey'in kalp krizi geçirmesine sebep olur. Çünkü isteklerin ardı arkası kesilmez. Aradan bir süre geçer. Halil'in iş yerine komşuları Zehra Hanım elinde bohça ile gelir. Halil, "Ne o?" diye sorar. Zehra Hanım, "Bohça, kız tarafı gönderdi. Âdetleriymiş bizim oralarda damat, düğünü üç ay uzatırsa kız bohça atar." diyerek bohçayı Halil'e verir. Halil olanlara anlam veremez. İş arkadaşlarından biri, bohçanın atılması nişanın bozulması anlamına gelir diyerek Halil'e üzülür. Bunun üzerine Halil, durumu annesiyle paylaşır. Raşit Bey yakın zamanda kalp krizi geçirdiği için bu olayı ondan saklamaya çalışırlar. Fakat Raşit Bey, olanları öğrenir ve çok sinirlenir. Kız evine giderek bohçanızı kabul etmiyoruz, kızı alacağız, âdetlerinize yetişemez olduk şeklinde serzenişte bulunur. İkinci kez de orada kalp krizi geçirir.

Doktor kontrolünden sonra iyileşmeye başlayınca oğluna artık düğünü yapmasını bir an önce bu işi bitirmesini söyler. Bu süreç Raşit Bey'i çok yormuş ve hastalandırmıştır. Halil artık ailesinden maddi bir şey istemeye çekindiği için memurluğun dışında pazarda limon satarak, ayakkabı boyayarak düğün için gerekli olan parayı kazanmaya çalışır. Hatice'nin babası Bayram Bey, kızı ve damadı için bu süreçte kiralık bir ev bulur. Halil eve bakmaya gider. Kirası çok pahalı olmasına rağmen kayınpederi evi tutmak istediği için Halil karşı gelemez. Yıllık kirasını babasına söylemeyerek gizli şekilde, kazandığı para ile öder. Raşit Bey'in artık tahammülü kalmamıştır. Bir an önce düğünün yapılmasını istemektedir. Bu sırada düğüne az bir zaman kaldığı

için Halil'in kardeşi Mükremin düğüne çağırılacak davetlilerin listesini hazırlar. Davetiyeler bastırılmıştır. Aynı şekilde Hatice ve ailesi de düğün davetilerine çağırılmak istedikleri eş, dost, akrabalarının isimlerini yazarlar. Hazırlıkların devam ettiği günlerden birinde Bayram Bey bir grup erkek ile Raşit Beylere gider. Düğün için memleketten gelen erkek misafirlerin erkek evinde kalmasının âdet olduğunu söyleyerek evden ayrılır. Bunun üzerine çok sinirlenen Raşit Bey, üçüncü kez kalp krizi geçirir. Melek Hanım da daha fazla dayanamaz ve felç geçirir.

Bütün bunlara rağmen nikah günü alınır. Melek Hanım felçli bir şekilde nikaha gelir. Raşit Bey de henüz iyileşememiş olsa da oğulları için nikaha katılır. Evlendirme dairesinde davetlilerin huzurunda Halil ve Hatice'nin nikahları kıyılır. İmzalar atıldıktan sonra Halil'i iki polis memuru tutuklamak için gelir. Halil, elektrik idaresinden hesabına para geçirmiştir. Herkes şaşkındır. Hatice, "Halil neden?" diye sorar. Halil, "Sizlerin örf, âdet ve törelerinize yetişemedim, mecburdum." diyerek yanıt verir. Bunun üzerine Hatice, "Halil, bizim örf ve âdetlerimize göre zıfaf odasına girmeyen erkek boş sayılmış." der ve film Hatice'nin bu sözleri ile biter.

2. *Şaşkın Ördek* Filminde Yer Alan Evlilik ile İlgili Pratikler

2.1. Evlenme İsteğini Belli Etme

Evlenme çağına gelen gençler, evlenme isteklerini birtakım davranışlar sergileyerek aileleri ile paylaşırlar. Özellikle kırsal kesimde yaşayan ailesi ile açık şekilde bu konuları konuşamayan gençlerin davranışları aileleri için bir mesaj niteliğindedir. Kızların sert ve huysuz şekilde davranmaları, bulaşıkları birbirine çarparak yıkamaları erkeklerin ise pilava kaşık saplamaları evlenmek istediklerinin bir göstergesidir. Ağrı yöresinde gençler evlenmek istediklerini çanak bardak kırarak belli ederken, Nevşehir bölgesinde evlenmek isteyen genç, yorganını yakar. Ayrıca yüksek bir yere çıkıp hayvan taklidi yapmak, erkeğin ayakkabısının ökçesine basması, babasının ayakkabısını yere çivilemesi gibi davranışlar evlenme isteğinin belli edilmesi için yapılmaktadır (Başçetinçelik, 2009: 162; Tezcan, 1983: 134).

Şaşkın Ördek filminde erkeğin evlenme isteğini belli eden hareket "gerinme"dir. Erkeğin ailenin karşısında gerinmesi artık evlenmek istediğini ebeveynlerine gösteren bir mesajdır. Bu sahne filmde şu şekilde geçer: Raşit Bey, eşi Melek Hanım ile kahvaltı yaptıkları sırada artık oğlunun mürüvvetini görmek istediğinden bahseder. Oğlunun evlenme çağında olmasına rağmen evliliğe dair herhangi bir düşüncesinin olmaması babası Raşit Bey'i üzmektedir. Melek Hanım da tıpkı eşi gibi oğlunun evlenmesini ve yuva vur-

masını istemektedir. Fakat Melek Hanım eşine, “Canım belki çocuk utanıyordur söylemeye.” diyerek oğlunun çekindiğini ifade eder. Raşit Bey bunun üzerine, “Biz de utanırdık biz de söyleyemezdik ama her şeyin bir yolu yordamı var. Şöyle karşımızda bir gerinse bize gerindiğini bir belli etse o zaman evlenmek istediğini şıp diye anlarız.” der. Halil bu konuşmaların üzerine kahvaltı masasına oturmadan önce ailesinin karşısında gerinin sofrada gerinir. Bu hareketi sık sık tekrar eder.

Filmde kızın evlenmek istediğini gösteren hareket ise hapşırma. Kız sürekli hapşırarak mesajını annesine ve babasına iletir. Bu durum filmde şöyle anlatılır: Hatice babaannesi ve kardeşleri ile birlikte kahvaltı yaptıkları sırada babaannesi Hatice’ye, “Sen neden yemiyorsun bak kardeşlerin ne güzel yiyor hadi yesene yavrum” der. Hatice, “İştahım yok nine.” diyerek yanıt verir. Ninesi, “Kocaya varırsan iştahın açılır her şeyi yersin o zaman.” der ve koskoca kız oldun evde kaldın diyecekler neredeyse diye torununa söylenir. Ninesi, Hatice’nin beğendiği biri olup olmadığını öğrenmek için torunu ile konuşur. Hatice ise bu konuları konuşmaktan çekinmektedir. Ninesi durumu anlar bunun üzerine, “Bizim oralarda bir kız kocaya mı varmak istiyor başlardı hapşırma, eğilirken hapşırır, doğrulurken hapşırır ana baba da bunu görünce anlar ki kızları kocaya varmak istiyor. Sen de hapşır.” der. Hatice “ayıp olmaz mı nine?” diye sorar. Ninesi, “Evde kalman daha ayıp Hatice.” diyerek aslında Hatice’nin nasıl davranması gerektiği konusunda torununa yardımcı olur. Bunun üzerine Hatice annesinin ve babasının yanında sık sık hapşırır.

Görüldüğü gibi kültürel doku evlenme çağında olan erkeklerin ve kızların evlenme niyetlerini doğrudan sözlü olarak ifade etmelerine müsaade etmemekte ve bu, gençlerin anne, babalarına söylemeye çekindikleri, utanırdıkları bir durum olarak görülmektedir. Bu nedenle de evlenme isteği garip de olsa birtakım davranışlarla ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu davranışlar sıradan alalade davranışlar değil bir anlamı olan, bir mesaj içeren hareketlerdir. Filmde de görüldüğü gibi mesaj içeren bu davranışlar, kültürden kültüre, yöreden yöreye ve cinsiyete göre farklılık göstermektedir.

2.2. Kız Görme, Kız İsteme, Dünür Gitme

Kız görme, özellikle annelerin önem verdiği bir meseledir. Anneler evlilik çağına gelen ve artık yuva kurmasını istedikleri oğulları için uygun bir gelin adayı bulmak isterler. Öncelikle kendi çevrelerinden kız araştırırlar. Evlenme işine girişme, “kız arama” “kız soruşturma” kız bakma” ile gerçekleşir. Evlenecek olan erkeğe kız arama âdetine “görücülük” denmektedir. Erkeğin ai-

lesi nerede evlilik çağına gelmiş bir gelin adayı varsa öncelikle onu belirler. Ardından kız evine ziyarete giderler. (Örnek, 2016: 263; Şişman, 2017: 119; Nasrattınoğlu, 1975: 8).

Gelin hamamı da kız görmek için tercih edilen bir mekândır. Gelin hamamı ve damat hamamı olarak nitelendirilen hamamlar daha çok eğlenme maksadıyla düzenlenmektedir. Hamama giderken götürülen yemeklerin göbek taşında oturulup hep birlikte yenmesi kişilerin birbirlerini daha yakından tanımalarını sağlamaktadır. Ayrıca oğullarına kız bakmak isteyen annelerin tercih ettiği bir mekân da hamamlardır. Anneler hamamda kızı görüp beğenmek ve onu daha yakından tanımak için bu mekânları özellikle seçmektedirler (İlıcak, 2020: 3585).

Kaynaklarda gelin hamamı ile ilgili olarak daha çok gelin adayı bakmak ve eğlence amacı ile bu mekâna gidildiği bilgisi yer almaktadır. Filmde kız görme uygulamasının hamamda gerçekleştiği görülmektedir. Melek Hanım, oğlundan beğendiği kızın kim olduğunu öğrenir ve onu yakından tanımak için hamama gitmesini söyler. Ayrıca Melek Hanım'ın özellikle komşusu ile gitmesi onun da fikirlerine önem verdiğini ve gelin adayını güvendiği bir tanıdığı ile tanımak istediğini göstermektedir. Filmde gelin görme şu şekilde yer almaktadır: Hatice annesi, babaannesi ve kız kardeşi ile hamama gider. Hatice'nin ninesinin de durumdan haberi vardır. Kadınların Hatice için geldiklerinin farkındadır. Torununa dikkatli olmasını kadınların onu imtihan edeceklerini söyler. Melek Hanım'ın komşusu Leman Hanım, Hatice'nin saçının boyasının numarasını sorar. Bunu sormasındaki amaç saç renginin doğal olup olmadığını anlamak içindir. Annesi, Hatice'nin saçının doğal rengi olduğunu söyler. Leman Hanım, "Maşallah dişleri de inci gibi kızımızın, belli ki iyi bir dişçiniz var Nazife Hanım." der. Hatice'nin ninesi söze girerek "Bizim eve dişçi de girmez doktor da hanım." diyerek eline aldığı cevizi torununa uzatır ve kırmasını rica eder. Hatice cevizi dişleriyle kırar. Bu davranışlarının temel nedeni ne kadar sağlıklı olduğunu ve güzelliğini Melek Hanım'a kanıtlamaktır. Melek Hanım, "Gözler kusursuz bir de yürüyüşte aksaklık yoksa bu iş tamam." der. Leman Hanım, "Şimdi anlarınız ayol." diyerek elindeki sabunu yanlışlıkla yere düşürmüş gibi kimseye belli etmeden Hatice'nin bulunduğu tarafa doğru atar. "Ay nasıl da kaydı elimden ayol, şu sabunu verir misiniz kızım bir zahmet." der. Hatice ayağa kalkar, sabunu alır ve Leman Hanım'a götürür. Böylece Hatice'nin yürüyüşünde de herhangi bir kusuru olmadığına kanaat getirirler.

Melek Hanım dış görünüş olarak görüp beğendiği ve onayladığı gelin adayını bir de evlerinde görmek ister. Bunun üzerine Melek Hanım'ın komşu-

su Leman Hanım, Hatice'nin ninesinden hayırlı bir iş için geleceklerini belirterek izin ister. Gelin adayını evinde ziyaret etme ve ailesini daha yakından tanıma düşüncesinin hâkim olduğunu görmekteyiz. Bundan dolayı Melek Hanım ile komşusu Leman Hanım, ertesi gün hazırlanıp Hatice ve ailesini ziyarete giderler. Giderken hediye olarak bir kutu lokum götürürler. Evde yaptıkları ziyaret şöyledir: Bir süre oturup sohbet ettikten sonra Melek Hanım, "Niyetleri ne acaba kızı verecekler mi?" diyerek sessizce Leman Hanım'a sorar. Leman Hanım, "Onların âdetlerine göre getirdiğimiz lokumun kutusunu açıp yerlerse kızı veririz demekmiş." der. Leman Hanım bunu sessizce söylemiştir. Ev sahipleri bir müddet sonra misafirlerin getirdiği lokumu hem onlara ikram eder hem de kendileri yer. Lokumu yemelerinden de anlaşılacağı üzere cevapları olumludur.

Melek Hanım, eşi ve oğulları ile bu kez kız istemeye ailece gider. Hatice'nin babası Bayram Bey ve Halil'in babası Raşit Bey burada tanışır. Hatice'nin ailesi dışarıklı, yani yeni taşındıkları yere yabancı oldukları için Raşit Bey ve Melek Hanım kız evine ait âdetleri öğrenirler. Başlık parasını, nişanın ve düğünün nerede olacağını kararlaştırırlar. Böylece hem iki aile birbirlerini daha yakından tanır hem de erkek tarafı olumlu bir yanıt almış olur.

Filmin Hatice, önce hamamda görülür. Ardından Melek Hanım ve komşusu Leman Hanım aileyi ziyarete giderler. İlk ziyaret kadınlar arasında gerçekleşir. Ardından Halil'in babası Raşit Bey ve Hatice'nin babası Bayram Bey'in de bulunduğu kız isteme töreni gerçekleşir.

2.3. Başlık Parası

Başlık parası, erkeğin evleneceği kızın ailesine ödediği para, değerli eşya olarak ifade edilir. Genellikle para olmakta birlikte maddi değeri olan hayvan, değerli takılarda başlık parası olabilmektedir. Başlık parasının alınmasının birtakım nedenleri bulunmaktadır. Erzurum ve civarında çeyiz giderlerinin ödenmesi için başlık parası alınırken Doğu Anadolu'nun başka bir yerinde kadının aileye katkısının azalacağı iş gücü kaybı başlık parasının alınmasının bir nedeni sayılmaktadır (Top, 1986: 97-98; Örnek, 2016: 277). Kızların evlilik zamanı geldiğinde bir gün evden gidecek olması aile içinde tam olarak bir yer edinmemelerine sebep olmaktadır. Aile için kadın bu yüzden maddi bir kazanca dönüşmektedir (Calp Şen, 2018: 80).

Başlık parası isteme âdeti daha çok kırsal kesimlerde görülen bir uygulamadır. Özellikle gelenekselliğin ağır bastığı bölgelerde rastlanır. Fakat incelenen *Şaşkın Ördek* filmi şehirde geçmesine rağmen burada da karşımıza çıkmaktadır. Başlık parasının istenmesi ve ailelerin bu konu üzerine ko-

nuşmaları filmde şu şekilde karşımıza çıkar: Halil, ailesi ile birlikte Hatice'yi isteyeme gider. Hatice'nin ailesi başlık parası konusunda konuşmaya bile gerek yok diyerek başlık parası olarak kendilerinin istedikleri miktarı söylerler. Hatice'nin ninesi torununa biçilecek olan başlık parasına karar verilirken oğluna, "Bizim oralarda kör Zaptiye'nin şaşı kızı bile iki yüz bine gitti oğul unutmama." diyerek başlık parasını az söylememesi konusunda oğlunu uyarır. İki aile en sonunda üç yüz bin diyerek anlaşılır. Hatice'nin ninesinin Hatice'yi bir başkası ile kıyaslaması, daha önce üzerinde durduğumuz kadının toplumsal saygınlığı ile başlık parası arasında ilişki kurulmasıyla ilgilidir. Nine, daha önce iki yüz bin lira başlık parası verilen kızın şaşı olduğunu vurgular ve buradan hareketle torununun daha fazla başlık parasını hak ettiğini ima eder. Ninenin bu tavrı aslında verilen başlık parası ne kadar yüksek olursa torununa verilen değerinde o kadar yüksek olacağına ve paranın miktarı ile torununun saygınlığının o ölçüde artacağına inanmasından kaynaklanmaktadır.

2.4. Söz Kesme, Nişan

Söz kesme, nişan gibi birtakım törenler evliliğe geçiş aşamalarındandır. Bu törenler ailelerin birbirlerini daha yakından tanımalarına vesile olurken aynı zamanda düğün için hazırlıkların da yapıldığı süreçtir. Özellikle görücü usulü evliliklerin daha yoğun biçimde gerçekleştiği dönemlerde kızın ve erkeğin birbirlerini tanıma dönemleri nişanlılık sürecinde olurken bu durum günümüzde farklılaşmaktadır. Artık içinde yaşadığımız toplumda birbirlerine önceden tanıyan kız ve erkek, evlenme düşüncelerini aileleri ile paylaşarak evlilik kararı almaktadır. Ayrıca nişan törenlerinin gerçekleşmesinde de şekilsel farklılıklar görülmektedir.

Nişan törenlerinin eski ve yeni halleri kıyaslandığında evlerin yerini artık büyük salonların aldığını görmekteyiz. Günümüzde büyük ve şaşalı nişan masaları hazırlanmaktadır. Eskiden yöresel şarkılar tercih edilirken gerçekleşen değişim ile modern şarkılar tercih edilmeye başlanmıştır. Yüzüklerin bulunduğu nişan tepsisi eskiye kıyasla daha gösterişli ve süslenerek hazırlanmaktadır (Dikici ve Şener, 2022: 414).

Şaşkın Ördek filminde aileler nişanın önce kız evinde yapılmasını konuşurlar. Fakat uygun bir düğün salonu bulamadıklarını öne sürerek nişanı evde yapma kararı alırlar. Kız tarafı âdetlerine göre nişan şayet evde olursa erkek evinde yapılır düşüncesi ile nişanı, Halil ve ailesinin birlikte yaşadığı evde yapmaya karar verirler. Filmde âdetlerin mübalağalı şekilde aktarılması özellikle nişan masraflarının erkeğin ailesine bırakılmasından anlaşıl-

maktadır. Nişanda kız tarafından olup nişana gelen bütün kadınlara hediyeler alınır. Kız tarafının erkek akrabaları berbere götürülüp tıraş ettirilir. Bütün bu aşamalar nişana hazırlık aşamaları şeklinde filmde yer almaktadır ve âdetlerin böyle olduğuna vurgu yapılır. Filmde nişan sahnesine şöyle geçer:

Nişan günü misafirlere limonata, kurabiye vb. yiyecekler ve içecekler ikram edilir. Nişana katılan gençler oyunlar oynar. Sıra yüzüklerin takılacağı aşamaya gelmiştir. Bu esnada Halil'in çalıştığı kurum müdüründen yüzükleri takması rica edilir. Müdür Bey, "İki yıldır yanımda çalışan, bu dürüst karakter sahibi tahsilat memurumun, nişan yüzüğünü takmaktan sonsuz onur ve kıvanç duyuyorum." diyerek Halil'i onurlandırır. Ardından nişan tepsisi içinde kırmızı kurdele ile birbirine bağlanmış yüzükleri gençlere takar ve kurdeleyi keserek nişan törenini gerçekleştirir. Bütün davetliler kurdele kesilince genç çifti kutlamak adına onları alkışlarlar. Hatice'nin babası Bayram Bey, "Kızım erkek tarafına gitmenin ilk hediyesi olarak otuz bin lira takıyorum." diyerek para takar. Komşuları, Raşit Bey'e "Oğlan tarafı kız tarafının üç misli takar, âdetmiş." diyerek onların da para takması gerektiğini söyler. Melek Hanım düğün için ayırdıkları paradan doksan bin lira getirir ve gelinine verir. Kız tarafının bu adetleri Halil ve ailesi için çok abartı gelmektedir. Çünkü erkek tarafını çok zorlayan ve yalnızca âdet diyerek yapılması zorunlu olarak görülen her şey ailenin canını sıkmakta ve aile içindeki huzuru da kaçırmaktadır.

2.4.1. Nişan Koçu

Evlenecek olan çiftin nişan zamanı dini bayrama denk geldiğinde erkek tarafı kız tarafına kurbanlık koç hediye etmektedir. Ailenin maddi durumuna göre değişiklik gösteren bayram hediyesi, Ramazan Bayramı'nda tatlı, takı gibi şeyler iken Kurban Bayramı'nda koyun, koç gibi şeylerin hediye edildiği bilinmektedir. Kız tarafı da istediği takdirde erkek tarafına hediye götürebilir. Nişan koçu götürülmesi âdeti daha çok düğün tarihinin uzaması ve bayrama denk gelmesi durumlarında gerçekleşir (Erdoğdu, 2008: 143; Başçetinçelik, 2009: 201).

Şaşkın Ördek filminde Hatice'nin ninesi, oğlunun nişanlandığı tarih Kurban Bayramı'na denk geldiği için gelinine dört tane koç götürdüklerini komşuları Leman Hanım'a anlatır. Leman Hanım, neden dört tane götürdüklerini merak eder ve sorar. Nazife Hanım, dört kardeş oldukları için dört tane koç getirildiğini, her kardeş için bir koç alındığını ve âdetlerinin bu şekilde olduğunu açıklar. Leman Hanım öğrendiği bu bilgiyi Melek Hanım'a anlatır. Müstakbel gelinleri Hatice'nin iki kardeşi olduğu için Halil'in iki tane koç götür-

mesi gerekmektedir. Melek Hanım ve Raşit Bey'in bu duruma canları sıkılır. Buna rağmen Raşit Bey, bayram sabahı oğulları ile birlikte kurban pazarından iki tane koç alarak gelininin evine bırakırlar. Fakat bütün bu âdetler Raşit Bey'in rahatsızlanıp kalp krizi geçirmesine neden olur.

2.4.2. Nişan Bohçası

Nişan bohçası daha hediyeleşme şeklinde gerçekleşen bir adet olarak karşımıza çıkmaktadır. Kız tarafının erkek tarafına, erkek tarafının ise kız tarafına bir bohça hazırlayarak nişan sürecinde bu bohçaları götürürler. Bu bohçanın içerisinde ise gömlek, lif, havlu çorap, oyalı çember gibi hediyeler yer almaktadır (Başçetinçelik, 2009: 195; Şişman, 2017: 180).

Şaşkın Ördek filminde ise nişan bohçasının hazırlanmasına ve bohçanın kız tarafına verildiğini gösteren bir sahne yoktur. Nişan bohçasının konu edildiği sahneye şu şekilde yer verilmiştir: Halil'in nişanlısı Hatice'nin ailesi, komşuları ile Halil'in iş yerine nişan bohçası gönderir. Halil bohçanın ne anlamı geldiğini ve neden atıldığını bilmemektedir. Bohçayı getiren kadın "Bizim oralarda damat düğünü üç ay uzatırsa kız tarafı bohça atar." diyerek bohçayı Halil'e atar. Halil'in iş arkadaşlarından biri bu durumun nişanın bozulması anlamına geldiğini Halil'e ifade eder. Halil nişanın bozulmasına çok üzülür.

2.5. Düğün Davetiyesi

Düğüne davetin önemli bir aşaması da düğün davetiyeleridir. Düğün davetiyeleri, düğüne katılması istenilen yakın akraba, eş, dost ve komşulara verilen düğün gününün yazılı olduğu kartlar şeklinde ifade edilebilir.

Eski dönemlerde düğüne davet etme "okuntu" adı verilen hediyeler ile gerçekleşmektedir. Yazma, örülmüş çorap, mendil, havlu gibi eşyalar okuntu olarak tercih edilen hediyeler arasındadır (Başçetinçelik, 2009: 205). Zamanla yazılı kartlar halinde dağıtılan düğün davetiyeleri ortaya çıkmıştır. Elbette günümüzde de varlığını koruyan düğün davetiyelerinde birtakım değişikliklerin olduğunu söylemek mümkündür. Gelişen teknoloji ve iletişim kolaylığının davetiyelerin resimlerinin paylaşılması olayını doğurmuştur. Bu şekilde düğüne davetlerin insanlar için iletişim kolaylığı sağladığını düşünebiliriz (Gümüş, 2019: 233).

Şaşkın Ördek filminde Halil, kardeşi Mükremin ile davetlilerin listesini hazırlar. Annesi çağırılacaklar listesinde mutlaka olması gereken isimleri söyler. Aynı şekilde Hatice'nin babası ve ninesi de davet edilecekler hakkında konuşurlar. Davetiyelerden bahsederler. Ayrıca düğün davetiyesi ve düğüne davet edilecekler hakkında konuşulması, belli isimler söyleyerek bu

kişilerin unutulmaması gerektiği yoksa ayıp olacağı düşüncesinde olmaları düğüne davet edilecek kişilere de gösterilen önemin belirtisidir.

2.6. Resmi Nikâh

Kanunlarca kabul gören nikâh, devletin görevlendirdiği memurun huzurunda yapılan ve usulüne uygun olandır. Nikâhın amacı evlilik birlikteliğini çevreye duyurmaktır (Örnek, 2016: 272-273). Halil ile Hatice devletin görevlendirdiği bir memur huzurunda, davetlilerin katılımıyla resmî nikâh kıyılarak evlenirler.

3. Doğum

Çocuk sahibi olan aileyi ziyaret etmek ve onlara hediye götürmek âdetlerimiz arasında yer almaktadır. Yeni doğum yapmış kadına loğusa adı verilir. Loğusa ziyaretleri genellikle anne doğum yaptıktan bir hafta sonra gerçekleştirilir. Anneye süt yapan yiyecekler hediye olarak götürülür. Ayrıca loğusa ilk zamanlar yalnız bırakılmaz. Ailesindeki kişiler loğusa kadına destek olur. Sütünü arttırması için çeşitli içecekler içirirler (Artun, 2017: 181-182; Başçetinçelik, 2009: 83-84; Örnek, 2016: 199-200).

Şaşkın Ördek filminde Hatice'nin teyzesinin kızı doğum yapar. Bunun üzerine Hatice'nin kız kardeşi Ayşe, Melek Hanımlara gelir. "Annem müjde vermem için gönderdi, teyzemin kızı doğum yaptı nur topu gibi bir erkek." diyerek müjde verir. Melek Hanım ve Raşit Bey, bu haberi neden kendilerine müjde olarak söylediklerine bir türlü anlam veremezler. Melek Hanım, bu durumun sebebini öğrenmek için Leman Hanım'a sormaya gider. O sırada onları duyan komşusu Zehra Hanım, "Onların âdetlerine göre enişte altın takar." der. Hatice'nin ailesi, Halil'in altın takması için onlara haber göndermişlerdir. Artık Halil o ailenin eniştesi sayıldığı için ondan altın beklemektedirler. Melek Hanım ve komşuları bu konuşmayı kapı önünde yaptıkları sırada diğer komşular da söze karışır. Kimisi para takıldığını söyler. Bunun üzerine Zehra Hanım, "Onların âdetlerine göre çocuk kız doğarsa para; erkek doğarsa altın takılır." diyerek ısrarla Halil'in altın takması gerektiğini belirtir. Maddi yönden çok yıprandıkları için Melek Hanım'ın bu duruma canı sıkılır. Yine de oğulları için huzursuzluk çıkmasını diye kız tarafının âdetini yerine getirirler ve Hatice'nin doğum yapan kuzenine altın götürürler.

Yeni bebek sahibi olan aileyi ziyaret etmek ve hediye vermek âdet olduğu kadar aynı zamanda gönüllülük işidir. Özellikle *Şaşkın Ördek* filminde "âdettir ve bu yüzden yapılması zorunludur." şeklinde bir dayatma söz konusu olduğu için ailelerin zor durumda kaldığını görülmektedir.

4. Sünnet

Sünnet törenleri geleneksel kültürümüz içerisinde önemli bir yere sahiptir. Erkek çocuklar için doğumdan sonraki diğer bir geçiş dönemi de “erkekliğe ilk adımın atıldığı” sünnet ve bu çerçevede gerçekleştirilen törendir. Erkek çocuk sahibi olan aileler dinî ve törensel açıdan gelenekleri uyguladılar (Altın, 2004: 207).

Sünnet töreninde aileler maddi imkânları ölçüsünde misafirlerine yemek ikramında bulunur, mevlit okutulur. Ayrıca kına eğlencesi düzenlenir. Eğlencede şarkılar çalınır. Sünnet düğünü olacak çocuğa özel bir sünnet kıyafeti giydirilir. Gösterişli bu kıyafet beyaz gömlek, pantolon ve maşallah yazılı bir pelerin şeklindedir. Kıyafetini giyen çocuğun eline birde asa verilir. Sünnet çocuğu arkadaşları ile birlikte sünnet gezisine çıkar. Sünnet ettirildikten sonra ise gelen misafirleri sünnet yatağında karşılar. (Altın, 2004: 210; Örnek, 2016).

Çocuk evde sünnet ettirilecek ise önceden sünnet odası hazırlanır. Sünnet yatağı süslenir. Yatağa yakın yerlere nazarlık, Kur'an vb. şeyler asılır. Aynı hazırlık gelen davetliler içinde yapılır. Misafirlere uygun olacağı düşünülen bir alan belirlenir ve aynı titizlikle düzenlenir. Kentlerde ise sünnet törenleri için bir yer kiralayarak sünnet düğünü yapmak daha yaygındır. Ailenin maddi gücü yetiyorsa salon tutmaktadırlar. Bazı aileler ise çocuklarını sünnet ettirdikten sonra yalnızca mevlit okutmakta, gösterişi bir tören tercih etmemektedirler (Örnek, 2016: 243-244).

Sünnet çocuğu için önemli bir kısımda kendisine hediyeler getirilmesidir. Ülkemizde bu hediyelerin kesin bir kuralı yoktur. Hediyeler yöreden yöreye bölgeden bölgeye değişiklik gösterebilir. Altın, para, oyuncak, havlu gibi hediyeler getirilir. Çocuğun çok yakınları maddi değeri daha yüksek hediyeler getirir (Altın, 2004: 210; Örnek, 2016: 248).

Filmde sünnet töreni ile ilgili önemli bir konu da kirvelik hususudur. Kirvenin yeni akrabasının yaşlı erkeği olması gerektiği ifade edilir. Bu kişi sünnet çocuğunun ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlüdür. Ayrıca sünnet çocuğuna babasının taktığı paranın üç katı kadar da kirvenin para takmasının âdet olduğu söylenir. *Şaşkın Ördek* filminde sünnet ile ilgili bu âdetler şöyle sahnelenir: Hatice, kardeşinin sünnet düğünün olacağını Halil'e söylemek için onun işyerine gider. “Bey baban erken gelmeli kirveler erken gelir.” der. Halil şaşırır, “Babam kirve mi olacak yoksa.” diye sorar. Hatice, “Âdet böyle Halil, yeni akrabasının yaşlı erkeği kirve olur.” Halil'in annesinin yakın arkadaşı Le-man Hanım kirvenin görevlerinin neler olduğunu öğrenir. Kız tarafının âdet-

lerine göre sünnet çocuğunun kıyafetlerini, yatağını, süslerini, sünnetçi masraflarını kirvenin karşıladığını söyler. Yaşar Bey mecburen istenilenleri yerine getirir. Sünnet düğününün olduğu gün sünnet çocuğunun yatağı gösterişli şekilde süslenir. Davetliler karşılanır. Sünnet çocuğu ziyaretçileri yatağında karşılar. Sıra takı törenine geldiğinde ise babası Bayram Bey, oğluna on bin lira takar ve onların âdetlerine göre kirvenin de üç katını takması gerektiğini için Yaşar Bey de üç katı kadar para takar. Fakat bu durum Yaşar Bey'in canını sıkır. Çünkü âdetleri öne sürerek bütün masrafları o karşılamıştır. Daha fazla dayanamayan Yaşar Bey kalp krizi geçirir.

Sedat Veyis Örnek, kirvenin görevleri arasında sünnet çocuğuna ve çocuğun yakınlarına hediyeler aldığına değinir (Örnek, 2016: 248). Fakat filmde dikkat çeken husus Hatice ve ailesinin dünürleri üzerinde baskı kurarak onları zor duruma sokmasıdır.

Sonuç

İncelediğimiz *Şaşkın Ördek* filmi, içerisinde evlilik âdetlerini barındırması bakımından oldukça zengin bir kaynaktır. Filmin başından sonuna kadar evlenmek isteyen bir gencin düğüne hazırlık süreci ve bu süreçte yaşadıkları ele alınmıştır. Halil ve Hatice kentte yaşayan iki gençtir. Bu gençler düğünlerini örf, âdet ve geleneklerine uygun biçimde gerçekleştirmeye çalışırlar. Fakat Hatice ve ailesi oturdukları yerde “dışarıklı” olarak tanınmaktadır. Halil ve ailesinin yaşadığı mahalleye sonradan taşınmışlardır. Bu yüzden Halil'in ailesi ile Hatice'nin ailesi arasında birtakım problemler ortaya çıkmıştır. Hatice'nin ailesi, “Âdetimiz böyle.” diyerek maddi yönden her şeyi Halil ve ailesine aldırarak onları zor duruma sokmuşlardır. Filmde özellikle üzerinde durulan mesele âdetlere sığınarak insanların maddi imkânsızlıklarla düğün yapmakta ne kadar zorlandığıdır. Elbette her anne ve baba çocuğunun iyi bir evlilik yapmasını ister. Çocukları için yapacakları düğüne en iyi şekilde hazırlanmak isterler. Fakat insanların anlayışsızlıkları Halil ve ailesini zor duruma sokmuş onların sağlıklarından olmalarına neden olmuştur. Türk sinemasında filmlerde aile kurumu yüceltilmek istenmektedir. Çekilen filmlerde aile birliğine verilen önem vurgulanmaktadır. Geçiş döneminin önemli bir aşaması olan evlilik de konu itibari ile filmlere girmiş, genç izleyicileri evliliğe teşvik eden filmler sinemaya yansımıştır. Çocuk sahibi olma, evlenme gibi hususların sinemada yer alması özellikle genç izleyici kitlesini etkisi altına alarak onları evliliğe özendirilmektedir. Ayrıca aile içi birlik ve beraberliğin önemi de filmlerde önemli biçimde yer almaktadır. *Şaşkın Ördek* filmi de oğulları için çabalayan anne ve babayı yansıtması bakımından aile içi dayanışmayı gösteren bir film olarak değerlendirilebilir. Çünkü Ha-

Halil'in ailesi oğulları için pek çok fedakârlığı göze almakta ve onun mutluluğu için çabalamaktadır. Sinemanın toplumdaki diğer anne babaları temsil ettiklerini söyleyebiliriz. Çocukları için uğraşmaları ve Halil'in yuva kurması için mücadele vermeleri toplumda yaşanması mümkün karşılaşılabilecek muhtemel olaylardır. İzleyiciler *Şaşkın Ördek* filmi ile gelenek, görenek ve âdetleri uygularken aşırıya kaçılmasının sonuçlarını Melek Hanım ve Raşit Bey'in sağlığını kaybederek Halil'in ise hapse girerek ödediğini görmekteyiz. Evlilik aşamalarına ışık tutan, kız isteme sürecinden nikâh kıyılmasındaki son zamana kadar olan aşamaları izleyicilere gösteren bu filmde, gelenekleri barındırması bakımından bugün ile geçmiş arasında benzerlik kurmak mümkündür. Günümüzde kız isteme, nişan, düğün ve bu süreçlerdeki diğer hazırlıklarda da değişimler ve dönüşümler olduğunu söylenebilir. Ayrıca sünnet düğünü ve doğum âdetlerinin nasıl olduğu ve günümüzdeki dönüşümlerini sinemada ki şekli ile kıyaslayarak fark etmek mümkündür. Fakat filmde yer alan sünnet düğünü için aileye yüklenen masraflar ve doğum için hediye altın götürülmesi zorunluğu kişileri zor duruma sokmuştur. Gerek evlilik için yapılan düğün masrafları gerekse sünnet düğünü töreni için gereksiz şekilde israfların yapılmaması, maddi imkânsızlıkların bireyleri olumsuz yönde etkilememesi adına *Şaşkın Ördek* filmi bir ders niteliğindedir. Çünkü tüketim toplumlarında gösteriş merakı ve bu yüzden insanları zora sokan mükemmeliyetçilik algısının doğurduğu düğün masrafları nedeniyle pek çok aile huzursuz olmaktadır. Ayrıca yerinde ve kararında uygulandığı takdirde problem oluşturmayan âdetlerin aşırıya kaçıldığında istenmeyen sonuçlar doğuracağını ve bugün bile aynı şekilde insanları olumsuz şekilde etkileyeceğini söylemek mümkündür. Bunların yanı sıra düğün âdetleri ve birtakım uygulamaların *Şaşkın Ördek* filmi ile sinemada yer alması izleyicilere bu pratikleri görsel olarak görme imkânı da sunmaktadır. Örneğin gelin hamamı uygulamasına her yerde rastlanılmamaktadır. Bu âdet sinema aracılığı ile akıllarda kalıcı hale gelmektedir. Gelenek ve görenekleri içerisinde barındıran filmler sayesinde seyirci unuttuğunu hatırlamakta bilmediğini de öğrenmektedir.

Kaynakça

- Altun, Işıl (2004). *Kandıra Türkmenlerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm*. İzmit: Yayıncı Yayınları.
- Artun, Erman (2017). *Türk Halkbilimi*. Adana: Karahan Kitabevi.

- Başçetinçelik, Ayşe (2009). *Adana Halk Kültüründe Doğum-Evlenme-Ölüm*. Adana: Altın Koza Yayınları.
- Boratav, Pertev N. (2016). *100 Soruda Türk Folkloru*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Calp Şen, Kevser (2018). *Radikal Feminizm Açısından Erken Evlilikler Üzerine Nitel Bir Çalışma*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dikici, Erkan ve Şener, Betül (2022). “Erzincan Düğün Geleneklerinde Değişim”. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(1): 409-420.
- Dinç, Mustafa (2019). *Kemal Sunal Filmlerinde Folklor ve Mizah*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Efekan, Ümit (yönetmen) (1983). *Şaşkın Ördek* [Sinema Filmi]. İstanbul: Burç Film.
- Erdoğan, Ata (2008). *Kastamonu Folkloru 2*. Kastamonu: Detay Kopyalama-Kırtasiye.
- Gümüş, İbrahim (2019). “Bir Kültür Ekonomisi Dönüşüm Serüveni: Okuntu’dan E-Davetiye’ye”. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 15(22): 227-241.
- Güvenç, Ahmet Özgür (2020). *Folklor ve Sinema*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Ilıcak, Gamze (2020). “Kültürel bir Değer Olarak Hamam ve Efsanelerde Kullanılışı”. *Journal of History School*, 48: 3581-3603.
- Nasrattinoğlu, İrfan Ü. (1975). *Afyonkarahisar’da Evlenme Törenleri*. Ankara: Nasrattinoğlu Yayınları.
- Örnek, Sedat V. (2016). *Türk Halkbilimi*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Şişman, Bekir (2017). *Türk Kültüründe Evlilik Geleneğinin Son Yüzyılı-Samsun Örneği*. Ankara: Kurgan Edebiyat.
- Tezcan, Mahmut (1983). “Köy Gençlerinin Evlenme İsteklerine İlişkin Davranış Kalıpları”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 16(2): 133-136.
- Top, Nahit (1986). *Akraba Evlilikleri*. İstanbul: Engin Ofset.
- Yolcu, Mehmet Ali (2014). *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*. Konya: Kömen Yayınları.

Ekler



Şaşkın Ördek film afişi. [Türk Sinema Araştırmaları internet sitesinden alınmıştır. <https://www.tsa.org.tr/>]

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

Yazarların Notu: Bu makale Doç. Dr. Recep Tek danışmanlığında Eylem Selver Tuğçe Bayazit tarafından hazırlanan “Türk Sinemasında Evlilik (1970-1990)” 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 yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

Katkı Oranı Beyanı: Birinci yazar kuramsal çerçevenin yazımı, ikinci yazar ise filmdeki örneklerin tespiti ve değerlendirilmesi aşamalarında katkı sunmuştur.

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 “Marriage in Turkish Cinema (1970-1990)” prepared by Eylem Selver Tuğçe Bayazit under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Recep Tek.

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 contributed to the writing of the theoretical framework, and the second author contributed to the determination and evaluation of the examples in the film.



ŞIRNAK'TA MİSAFİRPERVERLİK KÜLTÜRÜ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

A Research on Hospitality Culture in Şırnak

İrfan YILDIRIM*

Öz

Misafir kavramı yeryüzünde görülen bütün kültür ve medeniyetlerde bir karşılığa sahiptir ve daha çok yabancıların evde ağırlanmasına tekabül eder. Eski medeniyetlerde ve ilahi dinlerin etkili olduğu coğrafi bölgelerde yabancı kimseler “Tanrı misafiri” şeklinde kabul görmüş, memnun olmaları için çaba gösterilmiştir. Misafiri severek ve isteyerek evde ağırlamak anlamındaki misafirperverliğin hangi koşullarda gösterileceği yönünde düşünürler tarafından tartışılmıştır. Coğrafi konumu ve kültürel özellikler bakımından farklılıklar içeren Şırnak yöresi, misafirperverlik görünümünde de farklılıklara sahiptir. Özellikle maddi imkânların düşük düzeyde olduğu yörede misafire karşı duyarlılık ise üst düzeydedir. Şırnak'ta yaşanan misafirperverliğin incelendiği bu çalışmada, ayrıca misafirperverliğin ne olduğu, tarihsel süreci ve kültürel bağlamı ele alınmaktadır. Araştırma, modern dünyada giderek azalan ve şekil değiştiren (ticari şekle dönüştürülen) misafirperverlik olgusunun Şırnak'ta yaşatılmasındaki etkili faktörlerin ve misafirperverlik görünümlerinin neler olduğunun ortaya konulmasını amaçlamaktadır. Sosyolojik araştırmalarda sıklıkla kullanılan nitel karakterdeki “durum çalışması deseni” çerçevesinde gerçekleştirilen çalışma, amaçlı örneklem ile belirlenen 10 kişi ile yapılan, derinlemesine mülakatlar yoluyla elde edilen verilere dayanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Şırnak, misafir, misafirperverlik, kültür, ev sahibi.

ABSTRACT

The concept of guest has a counterpart in all cultures and civilizations in the world and mostly corresponds to hosting foreigners at home. In ancient civilizations and geographical regions where divine religions were effective, foreign people were accepted as “guests of God” and efforts were made to make them happy. It has been discussed by the thinkers about the conditions under which hospitality, in the sense of welcoming the guest lovingly and willingly, will be shown. The Şırnak region, which has differences in terms of geographical location and cultural characteristics, also has differences in terms of hospitality. Especially in the region where financial opportunities are low, sensitivity towards the guests is at a high level. In

* Dr. Öğr. Üyesi. Şırnak Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Şırnak/Türkiye. E-Posta: yldirmirfann@gmail.com. ORCID: 0000-0001-9949-7667.

this study, which examines the hospitality experienced in Şırnak, what hospitality is, its historical process and cultural context are also discussed. The research aims to reveal the effective factors and hospitality aspects in keeping the hospitality phenomenon, which is gradually decreasing and changing (transformed into commercial form) in the modern world, alive in Şırnak. The study, which was carried out within the framework of the qualitative case study pattern, which is frequently used in sociological research, is based on the data obtained through in-depth interviews with 10 people determined by purposeful sampling.

Keywords: Şırnak, guest, hospitality, culture, host.

Giriş

Yeryüzünde daima hareket halinde bulunan insanlar ilk dönemlerden itibaren yollara düşmüş, seferler gerçekleştirmiş, göç etmek zorunda kalmış, bu süreçlerde yemek içmek ve barınmak gibi temel ihtiyaçlarını gideremediğinde bir başkasının yardımına ihtiyaç duyarak karşılamıştır. Bütün toplumlarda karşılaşılan bu tür durumlar, yolda kalan yabancının zamanla misafir olarak eve kabulünü gerektirmiş ve ev sahibi ile misafir arasında makbul görülen bir takım davranış usulleri de kural haline getirilerek yazılı olmayan bir hukuk oluşturulmuştur. Misafir kabul etmek, bazı istisnalar dışında zorlamaya tabii tutulmamış ve ev sahibinin rızası her zaman öne çıkarılmıştır. Misafire kapılarını açması neredeyse bütün kültürlerde ev sahibi övülmüş ve misafirin ev sahibinin kurallarına riayet etmesi öngörülmüştür.

Tarihte görülen ilk medeniyetlerde, semavi dinlerin etkili olduğu coğrafyalarda misafirin kabulü yönünde pratikler sergilenmiş ve misafirperverlik teşvik edilmiştir. Modern dönemde her alanda olduğu gibi misafirperverlikte de dönüşümler yaşanmış ve ticari/menfaat ağırlıklı bir ilişki çerçevesinde ele alınmaya başlanmıştır. Tarihsel süreç içerisinde misafirperverliğin kime karşı gösterileceğine ve nasıl davranılacağına yönelik usul ve esaslar tartışılmış, modern dönemde ise özellikle Kant ve Derrida gibi düşünürler tarafından, koşullu ve koşulsuz misafirperverlik örneklerinden hareketle içerik yönünden sorgulanmaya tabi tutulmuştur (Öztürk, 2021: 6).

Şırnak yöresinde gerçekleşen misafirperverlik algısında öne çıkan örnekler, içerdiği doğallık, iyi niyet ve paylaşım anlayışı üzerinde durulmayı gerektiren içerikler taşımaktadır. Şırnak ve çevresinde hâlâ canlı tutulan misafirperverlik olgusu içerik bakımından birçok farklılığı barındırmaktadır. Maddi olanakların kısıtlı düzeyde olmasına, herkesin bireyselleştiği bir yaşam tarzının öne çıkmasına ve yörede bir yabancıyı ötekileştiren birçok faktöre rağmen misafirperverliğin canlı tutulması önemlidir. Geleneksel değer-

lerin baskın olduğu yörede misafire karşı duyarlılık, kaynağını içinde bulunan kültürel iklimden almaktadır. Esasen günümüz koşullarında Şırnak misafirperverliğini anlamak güçtür ve bugünkü ekonomik göstergeler üzerinden tarif edilmesi de neredeyse imkânsızdır.

Bu çalışmanın öncelikli amacı, günümüzde misafirperverlik olgusunu önemli ölçüde yaşatmaya çalışan Şırnak merkez ve çevresindeki kırsal bölgelerde yaşayanların misafirperverlik yaklaşımlarını irdelemek ve misafirperverlik kültürünün oluşumuna katkı sunan unsurları bir durum çalışması çerçevesinde ele almaktır. İkincil olarak, Şırnak kültüründe görülen misafirperverlik hakkında bazı detayları açığa çıkarmak, misafirperverliğin yereldeki kültürel kodlarla ilişkisini ele almak; misafirperverliğin tarihteki örneklerinden hareketle neye karşılık geldiğini ve Şırnak misafirperverliğinin ayırt edici özelliklerinin neler olduğunu ve misafirperverlik görünümünü ortaya koymaktır. İki bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde, misafir, misafirlik ve misafirperverlik kavramları üzerinde gerçekleşen tartışmalar ve yaklaşımlar literatürden hareketle ele alınmaktadır. İkinci bölüm ise Şırnak kültüründe misafirperverliğin yeri ve önemine, yaşanan/yaşatılan misafirperverlik örneklerine, yörenin kültüründe öne çıkan misafirperverliğin görünümüne, halkın yaşam tarzındaki yerine ve yerli ile yabancı kesimlerden oluşan misafirlik boyutlarının içeriklerine yoğunlaşmaktadır. İkinci bölüm, alan araştırması çerçevesinde ve durum çalışması desenine uygun gerçekleştirilen mülakatlar yoluyla elde edilen verilerden ve misafirperverlik kültüründe ayırt edici niteliği olan bulgulardan oluşmaktadır.

1. Araştırmanın Yöntemi

Nitel karakterdeki bu çalışma durum çalışması deseni kullanılarak gerçekleştirilmiş ve amaçlı örneklem kullanılarak derinlemesine görüşme yoluyla veriler bir araya getirilmiştir. Davranışlar hakkında önemli ve zengin bakış açısı sağlayan durum çalışması deseniyle ilgili farklı tanımlamalar bulunmaktadır ancak esasen “bir durumun derinlemesine çalışılıp betimlenmesi” (Subaşı ve Okumuş, 2017: 425) şeklindeki tanımı neredeyse ortak tanım olarak kabul görmektedir. Durum çalışmasında genelleştirmeden çok durumdan ne anlaşıldığı önemlidir. Araştırmanın aşamaları ise bilgi toplama, organize etme, yorumlama ve bulgulara ulaşma şeklindedir (Aytaçlı, 2012: 3). Durum çalışması bir araştırma yönteminden çok, derinlemesine ve birçok yönden incelenen; kendisine ait bir desen mantığı, analiz yaklaşımı ve veri toplama tekniği olan konuya odaklı bir çalışmadır (Uçan, 2021: 228). Okuyucunun doğruları yargılama imkânını tanıyan durum çalışması deseni,

kesin yargılardan kaçınır ve okuyucuya sosyal gerçeklerin en küçük detaylarına kadar inme ve bunları özümseme olanağı tanır (Aytaçlı, 2012: 8).

Durum çalışması deseninde anahtar durumlar, aykırı durumlar ve yerel bilgi durumları olmak üzere üç tür durum bulunmaktadır. Çalışmada yapılan yorumlar ise çalışılan kişilere anlamlı gelmesi veya kişilerin gerçekliklerine hitap etmesi, derin bir şekilde anlamlı bulunması durumunda doğru kabul edilir (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 32). Nitel araştırmalarda yorumlamacı çerçevede görülen bu durum çalışması deseni, üzerinde çalışılan konunun kendi bağlamında daha iyi anlaşılmasına imkân vermektedir (Karataş, 2015: 66). Ayrıca sosyal gerçekliğin sürekli değiştiği, olguların belirli davranışlar üzerinden anlaşılmasının güç olduğu araştırmalarda farklı yöntemler kullanılabilir. Zira çalışılan durumun kendisi, yöntemden daha önemlidir (Yıldırım ve Şimşek, 2008: 51). Bütün bu yaklaşımların yanında çalışma “belirli bir konu, kişi, organizasyon veya etkinlik hakkında kullanılabilir miktarda bilgi biriktirdiğinde yerel bir bilgi durum çalışması olarak çalışma yürütmeye karar verebilir” (URL-2) düsturundan hareketle gerçekleştirilmiştir. Belirli bir bölgeye has misafirperverlik görünümünü esas alan bu çalışma daha çok yerel bilgi durumları kapsamında düşünülmelidir.

Sosyal bilimlerde araştırmalar yapılırken belirli nedenler için bir durum seçildiğinde eşsiz görülen bu desen, sosyoloji, antropoloji ve eğitim alanlarında sıklıkla kullanılmaktadır. Özellikle konuyu doğal ortamında, kontrol veya manipüle edilmeden incelemeyi esas alan “naturistik araştırma”, yaşanan veya iletilen pratiklerin içsel anlamlarını daha iyi anlayabilmek üzere görece az sayıdaki kişiden bilgi almayı yeterli görmektedir (Aytaçlı, 2012: 2; Yıldırım ve Şimşek, 2008: 52). Derinlemesine görüşmelerin az sayıda insanla yapılmasında amaç, tekrara düşmeden konu hakkında çok detaylı bilgileri elde etmeye çalışmaktır. Katılımcıların seçiminde evreni temsil etme gücünden ziyade araştırma konusuna vakıf olup olmadıkları dikkate alınır (Yıldırım ve Şimşek, 2008: 107). Araştırmanın nitelikli olması önemli görüldüğünden, anahtar konumda bulunan bilgi vericiler saptanır ve görüşmeler bunlarla gerçekleştirilir (Aytaçlı, 2012: 5). Çalışmada görüşülen kişilerin konuya ilgisi önemli görülmüş ve bu kişilerin yaşamlarında karşılaştıkları misafirperverlik örneklerinin olup olmadığına dikkat edilmiştir.

Algılara yönelik araştırmalar, süreç hakkındaki düşünceleri esas alan verileri önemserler (Karataş, 2015: 64). Katılımcının dile getirmek istediği hususlara engel konulmadığı gibi görüşmeler standart bir süreye de sığdırılmaz. Araştırmacının amacı sosyal olgunun pratik hayattaki karşılıklarının bütüncül olarak anlaşılmasını sağlamak, olguya ait değişkenlerin karşılıklı

etkileşimlerini açığa çıkarmaktır. Zaman serisi analizi araştırmaya konu olan durumu incelemek üzere bir seri oluşturulur. Örneğin esrar kullanımında belirli aşamalar bulunur; içilmesi, etkilerinin fark edilmesi, etkilerden hoşlanılması gibi (Subaşı ve Okumuş, 2017: 424). Misafirperverlik olgusunun da detaylarına ulaşmak üzere misafirin kabul edilmesi, ağırlanması ve uğurlanması aşamaları dikkate alınarak analiz edilmeye çalışılmıştır.

Durum çalışması deseninde durumu tanımlamak önceliklidir. Durumun sınırlı bir bağlam içerisinde daima gerçekleşen bir olgu olması yönünde bir gereklilik bulunmaktadır. Ayrıca desen kapsamında nasıl ve niçin soruları konunun anlaşılması için önemsenmektedir (Subaşı ve Okumuş, 2017: 419-420; Aytaçlı, 2012: 5). Bu çerçevede misafirperverlik olgusunun Şırnak'taki yansıması, bazı farklılıklar içerse de daima gerçekleşen bir olgu halindedir. Öte yandan durum çalışmasında gözlem ve görüşme, durumların ve temaların anlaşılmasında önemli veri araçlarıdır ve bunlarla gerçek ortamda nelerin var olduğuna bakılır (Subaşı ve Okumuş, 2017: 419). Bu çalışmada ağırlıklı olarak görüşme ve kısmi şekilde gözleme dayalı veriler kullanılarak oluşturulmuştur. Araştırma kapsamında anahtar konumda oldukları varsayılan, amaçlı örneklem yoluyla seçilen ve tümünün erkek olduğu 10 kişiyle derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. İki akademisyen ve bir kurum amiri dışında görüşülen kişiler Şırnaklıdır. Kendilerine misafirperverliğin Şırnak'taki yansımalarının ve misafire verilen değerlerin ne/neler olduğu, misafir karşılanması, ağırlanması ve uğurlanması süreçlerinde sergilenen davranış ve yaklaşımların neleri içerdiği sorulmuştur. Örneklem seçiminde erkeklerde karar kılınmasında, misafir kabul etmede karar verici durumda bulunmaları ve dışarıdaki örnekleriyle daha çok karşılaşmış olmalarının yanında belirli bir eğitim düzeyine sahip olmaları, konuya ilgi duymaları, misafirperverlik durumunu deneyimlemiş olmaları gibi nedenler etkili olmuştur. Görüş belirtenlerin konu ile ilgili verdikleri yanıtlarda kullandıkları ifadeler yazıya geçirilmiş ve kendilerine teyit edilmiştir.

2. Kuramsal ve Kavramsal Yaklaşım

2.1. Misafir ve Misafirlik

Misafir kelimesi Arapça kökenlidir ve “sefer eden” manasına gelir. Kavramla ilintili bir kelime olan “ziyafet” ise misafir ağırlamak ve ikramda bulunmak manasıyla kullanılır (Çağırıcı, 2005: 171). Türkçede “konuk” kelimesine karşılık kullanılan misafirin “yolcu” anlamı da bulunur ve vurgu daha çok kalınacak süreye yöneliktir: “bir yere kısa süre kalmak üzere gelen kimse” (URL-1). Misafiri belirgin kılan iki husustan biri, onun evde bulunan bi-

reylerden olmaması, diğeri de geçici bir süre için kalıyor olmasıdır. Bazı kültürlerde misafirin kalma süresi farklı olsa da genellikle ev ahalisinden olmayan birinin misafir olma süresi üç günle sınırlıdır (Öztürk, 2021: 18). Bu süreyi aştığında eve olan aşinalığı onu artık tanıdık yapar. Halk arasında ise, kendi evinden veya yaşam alanından uzakta bulunan, başka bir eve dâhil olan kişi anlamına sahiptir.

Misafirin ağırlandığı evin yapması gereken hal ve hareketler, zamanla belirli kurallar etrafında şekil kazanmıştır. Kapıda karşılamak, eve buyur etmek, rahat edebileceği bir yerde ağırlamak, yemek yedirmek, istirahat edebileceği olanaklar sunmak misafire yönelik atılması gerekli adımlar olarak görülmüştür. Bunun yanında misafirin de yapması gereken birtakım davranışlar vardır. Ondan beklenen, ev sahibinin belirlediği, izin verdiği veya uygun gördüğü çerçevede hareket etmesidir. Diğer taraftan misafir geçerken uğrayandan ziyade, ya kapıda ani belirendir veya davet edildikten sonra davete icabet edendir (Öztürk, 2021: 22). Davetsiz gelen misafirin evde istenmemesi olasılığı yüksek olduğundan misafir genellikle durumunu açıklama gereği duyar. Yabancı misafirin “Tanrı misafiri” şeklinde görülmesi gerektiği yönünde bolca söylemler bulunur. Davet edilene karşı nasıl davranılacağı öncesinde düşünülduğünden misafirlik etkinliğinin daha akıcı şekilde geçeceği muhtemeldir. Misafirlik, tanıdık kimselerin evde ağırlanmasını içerse de esasen eve gelen yabancıların yeme, içme ve barınma gibi temel ihtiyaçlarının ev sahibi tarafından karşılanması üzerine kuruludur. Ev sahibinin evini bir başkasına açması, elindeki yiyecekleri ve eşyayı başkasıyla paylaşması, konfor alanından vazgeçmesi, genellikle tanımadığı birine hizmet etmesi gibi içeriklere sahiptir. Tanıdık kimseler olduğunda ayrı bir havada geçen etkinliğin bir türü de önceden haber alınarak ve bazen de konuk olarak davet edilip gerçekleşen biçimlidir. Misafir kavramı genellikle yabancıların evde ağırlanmasına dayalıdır. Eski dönemlerde farklı toplumlar yabancı kimselere çeşitli anlamlar yüklemiştir. Örneğin bazı toplumlarda yabancıya Tanrı veya Tanrının temsilcisi şeklinde bakıldığı gibi, bazı zamanlarda kötü ruhların temsilcisi olarak görülmüş ve bu nedenle yatıştırılması gerektiği düşüncesine varılmıştır (D O’Gorman, 2006: 3). Yabancıların evde ağırlanması ve rahatının önemsenmesi kolay gerçekleşen bir etkinlik olmadığından, Batı kültüründe yabancı ziyaretçileri besleyen insanlar “büyük adam” olarak tanımlanmıştır.

2.2. Misafirperverlik

Misafire kucak açma, onunla ilgilenme, varsa sorunlarına yardımcı olma boyutlarına sahip misafirperverlik, toplum tarafından kabul gören, bin

yıllardır yaşatılan bir pratiktir. Aynı zamanda insan davranışlarına yön veren sosyokültürel bir kavram olarak tüm kültür ve toplumlarda farklı tür ve niteliklerde görülen ve devam edegelen bir olgudur. Misafirperverlikte ötekini olduğu gibi kabul etmek ve ağırlamak vardır, ayrıca ev sahibinin misafire karşı ilgi gösterme ve yardımcı olma pratiklerini severek ve isteyerek yapması beklenir. Zaten kelimenin gerçek karşılığı da “misafir sever” olmaktır (Öztürk, 2021: 4). Misafir sevmeyi, ona sahip çıkmayı belirten atasözlerini ve deyimleri her dilde bulmak mümkündür. Buradan hareketle “misafir kısmeti ile gelir” yönündeki algı toplumda misafir kabul etmekten çekinilmemesi yönünde teşvik edici bir zemin oluşturur. Misafire ikram edilen yiyecek içeceğin boşluğunun çabuk dolacağı ve geçim üzerinde etkisinin olmayacağı dillendirilerek sahiplenilmeye çalışılır. Halk arasında misafire sunulan ikramın yerinin dolacağına yönelik algı “misafir on kısmetle gelir, birini yer, dokuzunu geride bırakır” (Öztürk, 2021: 23) şeklinde belirtilir.

Zamana ve zemine göre değişebilen kültürel bir öge olarak misafirperverlik, sonraki kuşaklara yine kültür yoluyla aktarılır. Kültür ise toplumda yaşayanlar tarafından edinilen bilgi, ahlak, inanç, kural, alışkanlık ve becerileri içeren bir bütündür (Öztürk, 2021: 18). Başka bir ifade ile bireyin doğumundan itibaren edindiği, öğrendiği alışkanlıkların yanında bazen birtakım eklemeler de yaptığı ve sonraki kuşaklara aktardığı maddi ve manevi unsurlardır. Sonradan öğrenilen bir boyuta sahip olan kültür esasen uzun süren gelenekler/görenekler yoluyla şekil alır. Misafirperverlik olgusu da toplumdaki örnekleriyle sıklıkla karşılaşan ve zamanla bireyin hayatına dâhil ettiği kültürel bir pratiktir. Derrida’ya göre misafirperverlik içeren davranışlar veya misafirin güzel bir şekilde ağırlanmasını gerektiren pratikler tüm kültürlerde mevcuttur (akt. Öztürk, 2021: 18).

Misafirperverlik, eve gelen bir yabancıya karşı ahlaki bir tavır ve değer ifadesidir. Kültürden kültüre farklılık gösterse de esasen güven vermek, güler yüzlü, sabırlı, saygılı ve hoşgörülü olmak, psikolojik yönden misafirin iyi olmasını sağlamak; yemek, içmek, dinlenmek ve uyumak gibi fizyolojik ihtiyaçlarına cevap verme temelinde gelişen bir pratiktir. Başka bir deyişle yabancı bir ortamda bulunan misafirin rahat etmesine yönelik ev sahibinin isteyerek yaklaşım sergilemesidir. Çünkü kişi kendi evi veya çevresinden uzaklaştığında rahat etmesi zorlaşmakta ve alışık olmadığı bir ortam, bazen onun için eziyete dönüşmektedir. Bu nedenle misafirin rahat etmesi için titiz davranılır ve en ince ayrıntısına kadar dikkat edilerek ağırlanmaya çalışılır.

Misafirperverlik toplumlara has bir doğallık içermektedir. Misafirperverliğin yazılı olmayan kuralları arasında misafire saygı ve ona iyi bir yaklaşım

sergilemek esastır; çünkü bunlar onurlu birer davranıştır, hatta misafire saygı Tanrıya saygı göstermekle eşdeğerdir (D O’Gorman, 2006: 26). Bu nedendir ki arkadaşlar, haneler, gruplar ve devletlerarası ilişkilerde gösterilen misafirperverlik örnekleri, sonraki ilişkilerin seyrini belirler ve bazen kuşaklar boyu devam etmesini beraberinde getirir. İnsan özünde paylaşımcı yöne sahip olan bir varlıktır. Başka bir ifade ile misafirperverlik göstermek insanın doğasında vardır (D O’Gorman, 2006: 30). Tarih boyunca kendisini anlayan ve kabul eden insan, bir başkasına lokmasını bölüşmeye hazır olmuştur. Misafirperverliğin de paylaşım anlayışından kaynaklandığı ve zamanla kültürel bir öge haline geldiği söylenebilir. Tıpkı bir bitki gibi, yetiştiği iklimin koşulları oluştuğunda nasıl ki meyve veriyorsa, insan da yetiştiği kültürel çerçeveden edindiği duygularla etrafında bulunan kimselere yardımcı olma ve paylaşımında bulunma gayretinde olur. Başka bir ifade ile paylaşımcı kültürel iklimde büyüyen bir insanın, koşullar değişse bile elindeki lokmayı bir başkasıyla paylaşması şaşkırtıcı olmayan bir durumdur.

Misafirperverlik örnekleri, insanların yerleşik hayata geçtiği ilk dönemlere kadar geri götürülebilir. Bu bağlamda ilk örneklerle Sümerler döneminde karşılaşılmaktadır. Sümerler, milattan önce yaklaşık 4500 yıl önce yol kenarında yolcuların kalabilecekleri barınak ve hanlar gibi bazı konukseverliği ifade eden unsurları hayatlarına geçirmişlerdir. Akabinde Yunan Medeniyetinde (MÖ. 4000 ile 2000 yılları arası) ve onlarla eşdeğerdeki zaman diliminde var olan Çin, Mısır ve Hindistan’daki (ilk dönem) uygarlıkların tümünde görülen bir olgu olmuştur (Walker, 2020: 30).

Antik Yunan döneminde misafirperverlikte yazılı olmayan ancak yapılmadığı takdirde ayıplanan bir geleneksel yaklaşım söz konusudur. Misafirle ilk temasın kurulmasından ayrıldığı zamana kadar ev sahibinin misafire nasıl davranacağı, misafirin evde nasıl hareket edeceği, ev sahibine karşı yaklaşımı yazılı olmayan ancak sosyal baskı içeren belirli kurallar dâhilinde gerçekleşen boyutlara sahiptir. Antik Yunan Medeniyeti dönemindeki misafirperverlik örnekleri, sonraki dönemleri etkileyen içerikler de barındırmaktadır. Örneğin Troyalı Glaukos ile Akhalı Dimedes arasında savaş meydana gelir, ancak babaları arasında misafirperverlik duyguları çerçevesinde geliştirilen ilişkilerin öğrenilmesiyle savaşa son verilir ve karşılıklı hediyeleşmelerle ilişkilerinde yeni bir başlangıç yaparlar (Evciman, 2019: 95). Modern dönemde karşımıza çıkan misafirperverlik türleri Antik Yunan döneminde görülen türlerle benzerlik taşımaktadır. Zira bu medeniyette ailevi, kamusal ve ticari olmak üzere üç kategoride görülmekteydi (Evciman, 2019: 96). Literatürde bu yaklaşıma benzer bir saptama söz konusudur ve üç tür misafir-

perverlikten söz edilir. Bunlardan birincisi özel konukseverlik türüdür ki burada bireylerin ev gibi özel bir ortamda bulunmalarını ve onlara yönelik hizmet içerikli davranışları içerir. İkincisi, başta dini ve devlet kurumları olmak üzere ticari olmayan kuruluşlar tarafından sosyal çıkarlar peşinde olan gezginler için konaklama yerlerinde görülen çeşidedir. Diğeri ise ticari misafirperverlik- tir; seyahat edenlere ve misafirlere kâr amacıyla sağlanan yiyecekler, içecekler, konaklama ve eğlencelerden meydana gelir (King, 1995: 220-221).

Özellikle Antik Yunan medeniyetinden kalma yazılı eserlerde misafirperverliğin öneminden ve yaşatılma biçimlerinden söz edilmektedir. Örneğin, kapıyı çalan yabancıyı düşman mı yoksa misafirperver mi olacağı veya kılık değiştirmiş bir Tanrı mı yoksa yukarıdan seyredip yargılayan biri mi olacağı bilinmediğinden iki türlü yaklaşılmıştır. Birinci yaklaşıma göre Tanrı, genellikle tanınmadan ayrılabilceği düşünülmüş ve “ölümlülerin kutsallığı görmeleri zor” olduğu için önemli görülmemiştir. Diğer yaklaşımda ise misafirperverlik, tanrıları onurlandırmanın bir yolu olarak görülmüş; uygar bir yaşam için o kadar temel sayılmış ki, hamisi Tanrıların Tanrısı Zeus’un kendisi olduğuna inanılmıştır. Ayrıca Zeus, yalvaranların ve misafirlerin koruyucusu olarak tasavvur edilmiştir (D O’Gorman, 2006: 3). Tanrılara dayandırılan misafirperverlik algısı zamanla dönüşüme uğramış, bir süre sonra seçkin konukları eve kabul etmek onurlu bir görev olarak kabul edilmiştir. Nazik ve cömertlik içeren misafirperverlik davranışları, ev sahibi ile misafir arasında uzun süreli dostluklar kurulmasına yol açtığından önemli görülmeye başlanmıştır. Evin üst katına yapılan misafir odası misafire verilen değeri göstermiş, daha yüksek dereceli konuklar ise dereceli olmayan ziyaretçilerin erişemeyeceği özel iç alanlara kabul edilmiştir. Misafirin kendileri gibi davranmaları için çaba içerisinde olunmuş ve yanıklık duyma ölçüsünde evin iç taraflarına alınmıştır (D O’Gorman, 2006: 7).

Tarihsel süreç içerisinde ilahi dinler, ötekinin dikkate alınmasını salık veren, sosyal dayanışmayı ve birlik olmayı teşvik eden öğretiyi ve mesajlara sahiptirler. Özellikle misafire ve ona karşı gösterilmesi gereken misafirperverlik boyutuna önemli ölçüde yer verilir. İnsanlık açısından bakıldığında mutlu ve huzurlu bir yaşamın, misafirperverlik gibi insanlığın esenliğini ve savunmasız yabancıların korunmasını esas alan pratiklerin ne kadar gerekli olduğu görülür. İnsanların dünya ve ahiret hayatlarında mutlu olmalarını öngören ilahi dinler de misafir ağırlamayı, ötekinin derdiyle dertlenmeyi başından beri teşvik eder. İbranicel kutsal metinlerde “yabancıya kavandandan zeytinyağı ver ve evinin gelirini ikiye katla. İlahi meclis, güçlülere hürmetten ziyade fakirlere hürmet ister” şeklinde misafirperverliğe vurgu

vardır (D O’Gorman, 2006: 17). Metinlerde de görüldüğü üzere eve gelen yabancılara nasıl davranılacağına ve Tanrıları memnun ederek hem hane halkına hem de manevi huzura yakışır şekilde dünyevi ödüllere ilişkin açık bir yönerge vardır.

Yeryüzünde bir başkasına misafir olmak sadece gezginlere has bir etkinlik olarak görülmemiş, tapınaklara veya kutsal yerlere seyahat eden hacılar veya rahipler de olabilmıştır. Yabancılara misafirperverlik göstermek bu nedenle birçok toplumda dini öneme sahip olmuştur. Hıristiyan geleneğinde, yabancılara karşı misafirperverlik, Tanrı’ya karşı misafirperverlikle eşit görülmüş; Hz. İbrahim üç adamı bir buzağıyla ağırladığında, onların Rab ve melekleri olduğu ortaya çıkmış; Mesih, yabancılara karşı misafirperverliği kendisine karşı misafirperverlikle eşit saymıştır (D O’Gorman, 2006: 3).

İslam kültüründe yabancı kimseler için kullanılan “Tanrı misafiri” kavramı, misafiri bir emanet olarak görmenin, ona değer vermenin önemine vurgu içerir. Özellikle kişinin malından feragat ederek ihtiyacı olan kimseler için malını harcaması, misafirine karşı cömert davranılması Kuran’ın emirleri arasındadır (Özel, 2007: 90-91). Tez çalışmasında, İslam dininde misafire verilen değeri dile getiren Karadağ (2008: 9), misafir ağırlamanın ve ona değer vermenin Kuran’da övülen bir davranış olduğuna vurgu yapmakta, Peygamberin konuyla ilgili vasıflarından ve tavsiyelerinden örnekler yer vermektedir. “Allah’a ve ahiret gününe iman eden kimse misafirine ikramda bulunsun”, “Evine misafir gelmeyen kimsede hayır yoktur” şeklinde misafirperver olmak salık verilmektedir. Diğer taraftan İslam kültür ve medeniyetinde insanın da dünyada misafir olduğu yönünde yerleşik bir algı söz konusudur ve bu yaklaşım misafirperverlik duygularının daha da öne çıkmasına neden teşkil eder. Zira misafirin malı-mülkü yoktur, olanı da güzel ve hayırlı işlerde harcama yönünde bir bilinç vardır; dünya geçici bir dinlenme mekânına veya bir hana, insan da bir yolcuya veya misafire benzetilir (Gökçen ve Ulutaş, 2018: 130). Dolayısıyla İslam kültüründe misafire karşı yardımcı olma hissiyatı ön plandadır. Diğer taraftan İslam dininde yoksullara, düşkünlere ve yolda kalmışlara yardımcı olmak aynı zamanda bir emirdir (Aktaş, 2015: 70). Bu yaklaşım doğrultusunda İslam kültür ve medeniyetinin etkili olduğu bütün coğrafyalarda misafirperverliği öne çıkaran pratikler sergilenmiştir.

Modern dünya ile birlikte toplumların gelişme göstermeleri oranında misafirperverlik içerikleri de değişim ve dönüşüme uğramıştır. Esasen kaynağını bireyler arası yaşanan yoğun ilişkilerden alsa da modern dünya ile birlikte misafirperverlik görünümleri daha çok ticari ilişkiler çerçevesinde

veya topluluklar arası ziyaretleri içeren yönüyle gösterilen türlere dönüşmüştür (Asal, 2017: 75). Bu sebeple misafirperverlik, sosyal boyuttan öte iktisadi boyutuna ağırlık verilen bir karaktere bürünmüştür. Organizasyonlar tarafından veya kurumlar arası gerçekleştirilen ticari etkinliklerde yerli veya yabancı ziyaretçiler misafir olarak görülmekte, onların özgürlüğü ve huzuru dikkate alınarak mekânlar tasarlanmaktadır. Zaten günümüzde birbirlerini karşılıklı şekilde ağırlayan birey veya gruplar da daha çok ticari ilişkilerini geliştirme amaçlıdır. Bu dönüşümün yaşanmasında şehirleşme, bireyselleşme, tüketim kültürünün baskın hale gelmesi kadar insanların sadece kendilerini düşünerek hareket etmeye başlamalarının (bencillik) da etkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla modern dünyada fazlasıyla öne çıkan bazı eğilimler nedeniyle eski dönemlerdeki gibi misafir olmak veya misafir ağırlamak pek içselleştirilmeyen davranışlardır (Gökçen ve Ulutaş, 2018: 133). Geceyi geçirmek için evlerin yerini otel, evdeki ikramların yerini ise restoran ve kafelerde sipariş edilen yiyecek ve içecekler almış durumdadır. Modern dünyada evlerin boyutları küçüldüğünden, varsa bir misafirin kabulü artık evlerde değil kamuya açık mekânlarda gerçekleşmektedir. Bu dönüşüme uygun bir örnek, Batı Anadolu’da köye gelen misafirlere yönelik hayırseverlerin yaptırdığı “misafir odaları” olduğu söylenebilir. Öyle ki çevredeki yerleşim yerlerinden gelip eşyalarını satmak isteyen veya yolu düşen kimselerin kaldığı misafir odaları, evde gerçekleşen misafir ağırlamanın yerini aldığı görülmektedir (Göçer, 1968: 28). Bu da göstermektedir ki geleneksel ilişkilerin yerini giderek ticari ilişkiler almakta, misafirlik ve misafirperverlik ise biçim değiştirmekte, yabancı bir kimsenin ihtiyaçlarına cevap vermenin formatı değişmekte ve misafiri evde konaklama duygu ve düşüncesi ise giderek azalmaktadır.

Modern dönemde dönüşüme uğrayan misafirperverliğin düşünsel boyuttan da tartışıldığı ve sorgulamaya tabi tutulduğu görülmektedir. Misafirperverliği kuramsal boyuttan ele alan son dönem düşünürlerinden Kant, kavramı doğrudan ödev ahlakıyla ilişkilendirir ve kişinin ötekine karşı sorumluluğu temelinde ele alır (Lortoğlu, 2017: 55). Derrida’nın öngördüğü misafirperverlik ise mutlak (koşulsuz) ve koşullu olmak üzere iki biçimde karşımıza çıkar. Ona göre ev sahibinin misafiri koşulsuz şekilde kabul ettiği mutlak misafirperverlik, genellikle yabancı kimselere veya ani beliren (davetsiz) misafirlere karşı gösterilen türüdür. Karşılıklılık esasında gelişen ve davetli şekilde gerçekleşen misafirperverliği ise yazılı olmayan, ama belirli bir hak-hukuk çerçevesinde gelişen bir pratik olarak görür. Misafirperverlik görünümünden ideal olanın davetsiz misafirin karşılanmasına yönelik gerçek-

leşen eylemler olduğunu belirtir (Lortoğlu, 2017: 57; Çubukçu ve Yaylı, 2016: 285).

Derrida, ziyaretleri içeren misafirperverlikleri koşulsuz olarak tanımlarken, davet içerenleri ise koşullu misafirperverlik olarak ifade eder ve gerçek anlamda karşılıklı ilişkinin varlığını da davetle birlikte gerçekleşen türe ait kılar. Ona göre misafirperverliğin koşulsuz olması için eve gelenin davetli olmaması, ev sahibinin de öncesinde haberinin olmaması gerekir. Yani kısaca misafir, ev sahibinin hazır olmadığı bir zamanda eve geldiğinde misafirdir (akt. Öztürk, 2021: 8). Ayrıca Derrida'ya göre eve gelen biri ancak yabancı ise misafirdir, değilse tanıdıktır ve tüm tanıdıklar da bir ölçüde aileden sayılır, çünkü ilişkilere ve ev ortamına aşınadırlar (Derrida, 1999: 17). Esasen tanıdık veya konuk beklenendir, üstelik kimin beklediği de belli ise o artık "aileden biri"dir (Öztürk, 2021: 12). Eve gelen yabancı ise bir ölçüde tanı misafiridir ve ona kapıları kapatmak yoktur, istediği zaman kapıya gelebilir, denetim dışıdır. Ama tanıdık biri olduğunda hareket alanı denetime tabi olur (Derrida, 1999: 29).

Misafir ağırlama pratiğine yoğunlaşan çağdaş sosyologlardan biri de Goffman'dır. Misafire karşı duyulan hürmeti onurlandırıcı ve nazik bir şekilde değerlendiren Goffman (2017: 71), alıcı (misafir) açısından takdir duygusunun beklenilenden daha fazla övücü olduğuna vurgu yapar ve karşı tarafı onurlandıran davranışları sergilemenin esasen onun önemsenmesi olduğuna dikkati çeker. Zira misafir, kendisiyle ilgilenilmesinden ve kendisine değer verilmesinden hoşnut olur, gösterilen ilgi misafir ile ev sahibi arasında sıradan ilişkilerin dışına çıkarak pozitif bir anlam kazanır.

3. Şırnak Kültüründe Misafirperverlikte Etkili Faktörler

Modern dünyada giderek azalan, nadir görülen misafirperverlik örneklerinden birinin Şırnak'ta olduğu, her ne kadar giderek azalan bir seyir izlese de, halk arasında yaygın kültürel bir unsur olarak devam ettiği söylenebilir. Şırnak merkezinde veya yakın çevresinde görev yapan, yolu düşen, halkı yakından tanıyan herkes bilir ki yöredeki insanlarda adı konulmayan bir samimiyet ve yakınlık hissi, herhangi bir yardım ihtiyacı durumunda yakından ilgilenme ve yardımcı olma anlayışı vardır. Özellikle Şırnak dışından gelen kamu görevlilerini hayrette bırakacak ölçüde gerçekleşen misafirperverlik örnekleri, bölgenin manevi kültürünün önemli bir ögesidir (Ertaş, 2018: 112). Farklı çevreler Şırnak yöresini geri kalmış bir yer olmakla anarken, kimileri organik bir kültürü yaşadığından bozulmamış veya değişime kapalı bir yer

olarak değerlendirmektedir. Gerçekte kültürel unsurlar çerçevesinde bakıldığında Şırnak yöresinde tamamen doğal ve geleneksel bir anlayış hâkimdir.

Yazılı kanunların belirginleşmediği toplumlarda kültüre yön veren gelenekler, yazılı olmayan ancak kanun görevi yerine getiren kuralları içerir. Toplumsal ilişkilere yön veren, hayatın eksenini belirleyen, insanları bir arada tutan bir bağ görevini görür. İçinde izah edilemeyen şifreleri, söylemleri, anlamları, hissiyatları, duyuş ve düşünceleri barındıran gelenekler, bir yaşam tarzının çerçevesini oluşturur (Uğurlu, 2010: 54-56). Tarih boyunca Şırnak yöresinde, coğrafi şartlar nedeniyle merkezi yönetimler tarafından hâkimiyetin tümüyle kurulduğu, otoritenin sağlandığı dönemler yok denecek kadar azdır. Bölgede yaşayanlar yerel güçlerden oluşan, büyük oranda bir toprağa bağlı olmayan, ancak yine de feodal bir sistemle (ağalık) yönetilen bir şekilde ve kendi yaşam tarzlarından hareketle belirli bir gelenek dâhilinde yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Yaşamayı ve yaşatmayı öngören bütün otoritelerin savaşları göze aldığı gibi bölge yönetimini ellerinde bulduranlar da etrafta bulunan güç otoriteleriyle savaşmıştır. Bölgede irili ufaklı gruplar kendi içinde birlik olma çabasını vermişler ve insan gücünün sağlanması ve korunması yönünde bir çaba içinde olmuşlar. Mücadele etmekle geçirilen yaşamda, kayda değer bir güç unsuru olması nedeniyle erkeklerle, dolayısıyla erkek çocuk sayısının çokluğuna büyük bir önem verilmiştir. Şırnak kültüründe misafirperverliğin gelenek ve görenekler yoluyla geçmesi kadar toplumsal yapısının da etkileri olduğu düşünülmektedir. Zira “babık” veya “binemal” denilen geniş aile veya sülaleler, belirgin bir şekilde üyelerini muhafaza etmekte ve ilişkilerine akrabalık temelinde şekil vermektedirler. Erkek soyu üzerinden şekillendirilen aile bağlarıyla bireylerin kendilerini tanıtmaları, eskisi kadar ön planda olmasa da ailesel ilişkilerde erkeklerin ağırlığı bariz şekilde devam etmektedir. Misafir ağırlamanın tüm yükü omuzlarında olmasına rağmen kadınlar, misafirperverliğin gösterilmesinde erkeklerden daha baskın rollere sahiptirler. Cinsiyet eşitliğinde bölge çapında dezavantajlı olan kadınların toplumsal konumları son dönemlerde daha çok öne çıkmakta ve giderek sosyal hayatın içine dâhil olmaktadır.

Yöredeki misafirperverlik algısı kültürel bir temele dayanır, toplumun yaşamında bulunmayan bir etkinliğin veya duygunun yeni nesillere geçmesi, bu bağlamda düşünülemez ve ancak yaşam tarzından kaynaklı duygu ve düşünceler sonraki nesillerde zemin bulabilir. Şırnak'taki kültürel çerçeveye bakıldığında coğrafyası ve yaşam tarzıyla bağlantılı bir biçim kazandığı görülmektedir. Öyle ki Şırnak kültürüne ait yaşanan ve yaşatılan görünümeler olarak yöreye has kadın ve erkeklere ait giyim tarzı, her yaşa hitap eden

oyunlar, atasözleri ve deyimler, düğün ve taziye gelenekleri, kız isteme ve evlilik törenleri, yaşa bağlı olarak belirgin şekilde yaşatılan değerler, aile ilişkileri, akrabalık bağları, selamlaşma ritüelleri vb. pratikler en doğal haliyle yaşatılmaktadır. Misafirperverlik pratiği de günlük hayatın akışı içerisinde yaşatılan önemli bir kültürel figürdür. Şırnak özelinde yaşatılan misafirperverlik olgusunun detaylarına geçmeden önce bu olgunun meydana çıkmasını sağlayan hususlara değinmek yerinde olacaktır. Çünkü Şırnak'ta misafirperverlik kültürünü farklı kılan hususlar ve yaşatılmasında etkili faktörler bilinmediğinde konunun anlaşılır kılınamayacağı düşünülmektedir.

Her şeyden önce Şırnak misafirperverliğinde, tüm Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da geçerli olan ve dağlık (kırsal) alanlarda yaşamaktan ileri gelen kültürel bir çerçeve bulunmaktadır. Misafirperverlik de kültürel bir unsurdur ve kültür sayesinde kuşaklar boyu sürdürülür. Kültürün şekil alması uzun süren bir yaşam tarzının sonucudur ve belirli bazı etkenler sayesinde biçim kazanır. Bu etkenlerin başında inanç faktörü gelir ki bölgede en çok etkili olan İslam inancıdır. İslamiyet'in yolculara, düşkünlere ve ihtiyacı bulunanlara yönelik duyarlı yaklaşımı bölgenin kültürünü doğrudan etkileyen önemli bir faktördür. Ancak İslamiyet'in dışındaki inançların, özellikle Hristiyanlık ve Yahudilik inançlarına ait mezheplere bağlı azınlık kesim üzerinden yaşatılan misafirperverlik örneklerinin, bölgede oluşan duyarlılıkta etkili olduğu söylenebilir. Ancak bölgede farklı unsurların bir arada yaşamalarına olanak tanıyan yereldeki yöneticilerin veya ağa konumundaki şahsiyetlerin rolünü de göz ardı etmemek gerekir. Çünkü Şırnak merkez ve yakın çevresinde ikamet eden bazı ağalar, onurlarına ve dışarıya karşı intibalarına çok değer veren kimseler olmuştur. Kendilerini topluma kabul ettirme konusunda fedakârlık yapmaktan kaçınmayan ve şanımdan taviz vermeyen ağalar, bu konuda önlerine çıkan bedelleri göze almış ve topluma fayda sunmaya çalışan tavırlarıyla anılmışlardır. Şırnak bölgesinde gerçekleşen ağalık anlayışının önemli bir özelliği din, dil, etnik yapı fark etmeksizin bütün kesimlere karşı koruyucu ve kollayıcı bir yaklaşım sergilemiş olmalarıdır. Örneğin sayıca azınlıkta bulunan ve belirli birkaç köyde ikamet eden Keldaniler, çevredeki Müslüman veya başka kesimlerin oturduğu köylerden insanların saldırılarına ve haksızlıklarına maruz kaldıklarında sorunlarının çözümü için bölgede etkili olduğu bilinen ağalara başvurmuş ve konu ile ilgili ağalardan destek görmüşlerdir. Gerektiğinde ağa bu türden azınlık kesimi himayesine almış ve diğer kesimlere karşı korumuştur. Bazı yerlerde Ağalar, Hristiyan (Keldani, Süryani, Nesturi) kesime karşı daha fazla tolerans göstermiştir. Ağaların öngördüğü düzen sayesinde farklı kesimlerin bir arada yaşamaları,

birbirlerine karşı toleranslı davranmaları yaşam tarzı haline getirilmiş ve bu farklı kesimler birbirlerini evlerinde ağırlayıp paylaşımında bulunmuşlardır. Hatta birbirleriyle yakın ilişkiler kurmuş, ticari faaliyette bulunmuş, birbirlerine borçlanmış, birbirlerinin düşün ve cenazelerine iştirak etmiş ve evlerine misafirlığe gitmişlerdir (Ertaş, 2019: 169). Bölgesel düzeyde oluşturulan düzenlemeler sayesinde güzel dostluklar yaşamış ve genel anlamda birbirlerine karşı hoşgörülü olmuşlardır.

Misafirperverliğin yerleşik bir olgu haline gelmesinde etkili ikinci faktörün, sosyal yaşamda misafire karşı duyarlılık gösteren kimselerin toplumda övülmesi, onurlandırılması ve misafirperverliğin asalet sahibi kimselere mahsus olarak görülmesi ve makbul bir davranış sayılmasının halkın bilincine yerleşmesi olduğu ve zamanla idealize edilerek önemli bir pratiğe dönüştüğü düşünülmektedir. Çünkü asaletli veya prestij sahibi olmanın yolu kişinin kendisini topluma kabul ettirmesinden geçmektedir. Asalete dayalı bir ilişki yapılanmasına fazlasıyla değer verilen yörede, buna sahip olmanın yolu ise ötekine kol kanat germekten ve ötekinin derdiyle dertlenmekten geçtiği bilinmiş, bu doğrultuda hareket edilmiştir. Bu yaklaşımın bir parçası da “misafir sever olmak” ve özellikle ihtiyacı bulunan kimselerle sofrasını paylaşmaktan geçtiği kabul edilmiştir. Asaletin bazen ataların geçmişte bıraktığı iyi bir intibadan geldiği, sonraki kuşakların da buna dikkat ederek hayatlarını sürdürmeleri gerektiği belirtilerek korunmasına çalışılmıştır. Hatta kişinin kiminle evleneceği nasıl bir düşün yapacağı önemli görülmüş ve eş seçimleri bu doğrultuda yapılmıştır. Bu nedenledir ki yöreye has bir atasözünde “suyu iç pınardan, kızı al asilden” [Avê vexwe ji kehnîyan, keçan bîne ji eslîyan] (Balta, 2003: 219) denilerek kişinin eş seçimini yaparken asaletli olmasına dikkat etmesi gerektiği dile getirilmiştir. Asalet sahibi olmak misafir sever olmakla eş tutulmuş ve insanların şan, şeref ve onur beklentileri misafir kabul etmedeki becerilerine bağlı kılınmıştır.

Üçüncüsü ise toplumda önder veya lider olmanın, özellikle siyaset arenasında boy göstermenin yolunun misafir ağırlamaktan geçtiği yönündeki algı misafirperverliğin daha da öne çıkmasına neden oluşturmuştur. Çünkü siyasi partilerde taraftar bulma esasında ilerleyen ilişkiler, küçük yerleşim yerlerinde farklı algılanabilmekte, siyaseten hedefi olanların kurdukları sofralar misafirperverlik adı altında işlev görebilmektedir. Öte yandan siyasi veya toplumsal yönden öne çıkmak gibi bir hedefi olmadığı halde, sosyal yaşamda kötü anılmaktan çekinme, imaj kaybına uğramak istememenin de misafir ağırlamada etkili olduğu söylenebilir. Çünkü misafirperverliğin kazanımları arasında öne çıkan sosyal ilişkiler veya etkileşimler kadar sosyal

yaşamın işleyişine ters düşmemek adına itibar edilen davranışları yerine getirmek gibi sonuçlar da bulunur. Zira toplumsal düzen için sosyal bir kontrol mekanizması görevini yerini getiren misafirperverlik, sosyal ve ekonomik değişkenler oranında şekil kazanabilen (Asal, 2017: 74) ve aynı zamanda ilişkileri şekillendiren bir olgudur. Ayrıca misafirperverlik sosyal ve ekonomik bir etkinlik olduğu kadar günlük yaşam içerisinde şekil kazanan konuları içerir. Şırnak halkında sosyal imaj, misafirperverlik kültürünün yerleşmesinde ve öne çıkmasında başat bir rol oynar. Karşılıklı uğurlamaya kadar misafire saygılı ve hoşgörülü olmak, onu memnun etmek veya rahat etmesini sağlamak esas alınır ve tüm bunlar, genellikle sonrasında olumsuz bir imajın ortaya çıkmaması içindir. Toplumsal ilişkilerde sahip olunan intiba, daha çok misafirlik üzerinden sağlandığından misafire bir denetimci veya gözlemcinin, evdeki bütün hal ve hareketlere not verebileceği bir gözle bakılır ve kendisini en güzel şekilde ağırlama gayreti içinde olunur. Genellikle “el âlem ne der!” beklentisi nedeniyle sosyal bağların güçlü ve insanlar üzerinde etkili olduğu kırsal yörelerde toplumsal ilişkiler ötekine bağlı olarak şekil kazanır. Örneğin halk arasında “başkasına bir çay bile vermez” şeklinde sarf edilen bir söz, olumsuz imaja neden oluştururken tersi yönde söylenen “ekmeğini çok yemişiz” söz ise minnettarlığın ve saygının yansımaları olarak kabul görür.

Misafirperverlik olgusunun kültürel bir doku haline gelmesine etki eden önemli bir faktörün de empati olduğu, yani kendisini ötekinin (özellikle yabancıların) yerine koyup ona yardımcı olma gereğinden çıktığı da bir gerçektir. Çünkü bu yaklaşımla ev sahibi, yeme, içme ve barınma ihtiyacı olan bir kimsenin yerine kendisini koyduğunda, göstereceği yaklaşımın makul olması gerektiği sonucunu elde etmektedir. Coğrafi şartların çok çetin olduğu bölgede yolcuların başka seçeneklerinin olmayışı, empati mekanizmasının işlevsel kılınmasını beraberinde getirmiştir.

Son olarak, bölgenin son dönemlerde aşırı ölçüde yıpranmasından kaynaklı oluşan kötü imaj problemini düzeltme çabasının veya ötekine kendilerinin kötü kimseler olmadıklarını ortaya koymaya çalışmanın gösterilen misafirperverlikte etkili olduğu söylenebilir. Konuyla ilgili görüş belirten akademisyenler de, aşırıya varan misafirperverlik örneklerini insanlarda oluşan mağduriyete bağlamaktadırlar. Özellikle devleti temsil eden yereldeki yönetici veya kişilerin genel anlamda dışlayıcı tutum ve uygulamalarının, sinema ve televizyon gibi kitle iletişim araçları ve daha birçok yaklaşımla bölgedeki insanların adeta sorunlu bir kesim şeklinde gösterilmesinin çok etkili olduğu dile getirilmektedir. Zira bu insanlara çok eskiden beri kendilerinin

eksik ve yetersiz, diğerlerinin kendilerinden üstün oldukları yönünde yaklaşımlar sergilendiği, insanların da bu algıyı kırmaya çalıştıkları yönünde görüş belirtilmektedir (KK-3). Başka bir yaklaşım ise misafirperverliğin gösterilmesinde psikolojik boyutun dikkate alınmasına vurgu yapan görüştür. Misafirperverliğe ilişkin duyarlılığın geleneksel yaklaşımdan ileri geldiği, otoriteye bazen de yabancıya karşı aşağılık kompleksinden kaynaklanabildiği, başına bir zarar geleceği korkusuyla yapılan bir hizmet olabileceği veya karşıdakinin elit biri olması durumunda onlarla tanışma beklentisinin olduğuna dikkat çekilmektedir (KK-8). Ancak öne sürülen bu görüşlerin karşılık bulma ihtimali söz konusu olsa bile bunun son dönemlerle ilgili bir öngörü olduğu, Şırnak halk kültüründe var olan misafirperverlik yaklaşımının ise esasen çok eski dönemlere dayandığı düşünülmektedir.

Şırnak kültürünün önemli bir görünümü olan misafirperverliğin örnekleri bölgede hikâye, anlatı ve dengbêjlerin (ozan) söylediği pasajlarda yer almış, misafir ağırlayan kişiler övülmüş ve belirgin şekilde öne çıkarılmıştır. Örneğin yörede misafirperverliğin kültürel bir kod haline gelmesinde etkili olduğu düşünülen Elodino hikâyesi yörede hâlâ da dillendirilmektedir. Öğretici yönü nedeniyle halkın bilincinde yer edinen bu efsane/hikâye, esasen misafire verilen değer, ona ikramda bulunmanın bir onur olduğuna dikkat çekmektedir. Araştırma kapsamında görüşüne başvurduğumuz kişi (KK-7), konuya ilgi duyan ve yakından takip eden biridir. Hikâyeye konu olay ise Şırnak bölgesinde ve Osmanlı'nın son dönemlerinde Cizre'de Mir'lerin hüküm sürdüğü bir dönemde gerçekleşmiştir. Hikâyeye göre Elodino İdil ve Güçlükonak arasında geçen Dicle Nehri üzerindeki köprü geçişinden haraç almakta ve bunu Mir'in yönetimine rağmen yapmaktadır. Mir, Elodino'nun bu hareketinden dolayı öfkelenir ve onu bir plan dâhilinde yakalatıp Cizre'ye getirir. Ağır işkenceye maruz kalır ve iki omuzu yarıp birer mum bırakılır. O esnada Mir kendisine sorar; "söyle bakalım bu halden daha kötü bir hal var mıdır?" Elodino "evet, var" der. Mir "söyle bakalım, nedir?" diye sorar. O da "eve gelen misafirin önüne bırakılacak bir şey olmadığında, evdeki kadının erkeğe ve erkeğin de kadına bakması durumudur" der. Mir, o anda Elodino'nun aslında çok değerli biri olduğuna kanaat getirir ve adamlarına işkenceye son vermelerini ister, ancak Elodino hemen orada son nefesini verir. Mir yaptığından pişmanlık duyar ancak çok geç kalmıştır.

Diğer taraftan Şırnak misafirperverliğinin günümüzde bile ayırt edici birçok unsuru içerdiği, bu nedenle turizm tanıtımlarında önemli bir potansiyel teşkil ettiği yönünde çalışmalar da bulunmaktadır. Özellikle imkân bulması durumunda Şırnaklıların ne kadar misafirperver olduklarını gösterme

fırsatı bulduklarında tanıtımda ve marka haline gelmede önemli bir çıkış yapacağı dillendirilmektedir (Çelik vd., 2013: 37). Şırnak iline yönelik algıların zamanla değişim ve dönüşüm geçirebileceğini belirten bir çalışmada ise dışarıdan gelip en az bir yıl Şırnak'ta yaşamaya başladıktan sonra Şırnak ile ilgili algılarının büyük oranda değiştiğini ortaya koyan sonuçlar elde edilmiştir. Genellikle medya yoluyla şekil kazanan bir algıya sahip olduklarını beyan eden katılımcıların Şırnak hakkındaki algılarının daha çok olumsuz bir çerçevede olduğu, ancak Şırnak'ta yaşamaya başladıktan sonra algılarında değişiklik yaşandığı, önemli bir kısmının hayal bile etmediği şekilde insanlarını misafirperver buldukları saptanmıştır. Ayrıca çalışmadaki, Şırnak'a doğa güzellikleri ve geçmişte yaşanan Nuh Tufanı'nın yanında marka olmasına katkı sunacak üçüncü unsurun Şırnak'ın misafirperverliği olması gerektiği yönündeki sonuç dikkat çekici bulunmuştur (Ertaş, 2019: 55).

4. Şırnak'ta Misafirperverlik Görünümleri

Alan araştırmasında görüşüne başvurulmuş kişilerden yöredeki misafirperverlik ile ilgili detayların neler olduğu, yabancı ve tanıdık kimselere karşı yaklaşımların farklılaşıp farklılaşmadığı, misafirin karşılanmasından ağır- lanmasına ve uğurlanmasına kadar geçen evrelerde hangi yaklaşımla hareket edildiğine dair örnekler vermeleri istenmiştir. Özellikle kendilerinden misafire verilen değer gösterilmesinde takip edilen usul ve esasları, yaşamlarında misafire yönelik hangi hazırlıklar yaptıkları ve nasıl davrandıklarını cevaplamaları istenmiştir. Mülakatlardan elde edilen verilerden bazı kesitlerin yer aldığı bu bölümde yörenin misafirperverlik anlayışından bulunan içerikler üzerinde durulmaktadır.

Yöredeki insanlara göre evin bireyleri haricinde eve gelen kim olursa olsun misafirdir ve ilgi görür. Bu nedenle herkes evine gelen tanıdık veya yabancı kimselere karşı en iyi şekilde davranma peşindedir. Buradan hareketle yörenin misafirperverlik anlayışında misafiri en güzel şekilde karşılamak, sıcak bir yaklaşım sergilemek, en çok değer verdiği yiyecek ve içeceklerle ona ikramda bulunmak, uğurlama evresinde ufak da olsa bir hediye sunmak bir gerekliliktir. Şırnak kültüründe misafirin kapıdan karşılanışından uğurlanmasına kadar, talepleri doğrultusunda hareket etmek esastır, yapılmasını istediği bir husus varsa veya herhangi bir soruna işaret ederse ev sahibi yakından ilgilenir ve çözüme kavuşturmaya çalışır. Tümünüyle hizmet etmeye dayalı misafirlik etkinliği ev sahibi için aynı zamanda zahmetli de olabilmektedir. "Herkes cennete gitmek ister ama kimse ölmek istemez. Herkes kendisine şan, şeref ister ama kimse zorluklara katlanmayı göze almaz. Ev-

de misafir ağırlamak kolay bir iş değildir. Herkesin harcı da değildir. O yüzden ki misafirperverlik gösterenden çok övgü ile bahsedilir.” (KK-3).

Görüşüne başvurduğumuz kişilerin genel kanaatine göre kırsal alanlarda var olan kültürel değerler, kentlere doğru gidildikçe azalmaktadır. Bu yöndeki saptamalar, yapılan alan araştırmalarının sonuçları arasında da yer almaktadır. Çelik'in (2017: 86) yaptığı çalışmaya göre Güneydoğu'da tatil yapmaya yönelik turistlerin buralarda dikkat çekici ve şaşırtıcı bulunduğu husus misafirperverlik anlayışı olduğu şeklinde sonuç elde edilmiştir. Bu göstermektedir ki kırsal özelliği ağır basan Şırnak ili diğer kentlere göre misafirperverlik ile ilgili değerlerini daha fazla ayakta tutmaktadır. “Şimdilerde misafirlik anlayışı çok değişti, eski tarzda misafirligi, tam olmasa da yarım yamalak haliyle, sadece Şırnak ve Hakkâri'de bulabilirsiniz. Onun dışındaki yerler tamamen modernleşti ve artık misafirperverliği unuttular.” (KK-4).

Mülakat gerçekleştirilen kişilerin görüşlerinden hareketle, misafirperverliğin genellikle sosyoekonomik yönden gelişme gösterememiş ve iletişim, ulaşım imkânları bakımından öne çıkmamış yerlerin bir özelliği olarak kaldığı ileri sürülmektedir. Bu çerçevede Şırnak'ın son dönemlerde yoğun şekilde yaşanan değişime rağmen tarihsel, kültürel ve toplumsal dokusunu büyük oranda koruyan nadir yerlerden biri olduğu dile getirilmektedir. “Kırsal alanlarda misafire daha fazla değer verilir. Hâlâ da Beytüşşebap'ta otel yoktur. Uludere'de olup olmadığını bilmiyorum ama eskiden yoktu, son dönemlere kadar merkezde de yoktu. Yemek ve barınma ihtiyaçları evlerden karşılanırdı.” (KK-1).

Şırnak halkı hayatın bütün aşamalarında misafiri gözeten hazırlıklara sahiptir. Örneğin ev inşa edilirken, evlilik hazırlığı yapılırken, ev eşyası veya erzak alınırken misafir dikkate alınarak gerçekleştirilir. Alan araştırmasında görüşüne başvurduğumuz yerli ve memur emeklisi bir katılımcı, bölgede kız istemeye giderken kızın babasının evine misafirin gelip gelmediğinin ve bu yöndeki becerisinin olup olmadığının sorulduğunu belirtmiştir. “...misafirin yoğun olarak geldiği evlerde büyüyen kızlar becerikli olur diye bir kanaat var buralarda, çünkü yemek yapmasını, ev işlerini, yatak hazırlamasını iyi bildikleri varsayılır. Böylesi kızlara denk gelenler kendilerini şanslı görürler.” (KK-5). “...son yıllara kadar da buralarda erkekler evlenirken seçeceği eşte iş yapma becerisi ararlardı, çocuk sahibi olmak isterken de ilerde hem aile bütçesine katkı yapmak hem de misafirlere yardımcı olmak maksadıyla karar verir, çok çocuk sahibi olurlardı.” (KK-2).

Evlilik hazırlıklarında öncelik, misafiri karşılamaya yönelik araç gereçlerdir ki bunların başında yatak yorgan hazırlığı gelir. En az 5 ile 10 arası bir misafirin eve gelmesi durumunda yetecek kadar yatak hazırlığı, hem erkek hem de kız tarafının önceliğidir. Misafire ikramda bulunmak için tabak, çanak ve bardak takımı kızların çeyizi için olmazsa olmazdır. Kız istenirken altından önce cih û nivîn (yatak yorgan) hazırlığı için yün konuşulur, çünkü en çok gerek duyulan ev eşyası onlardır. Misafir geldiğinde zor durumda kalınmasın denilerek evlenmeden önce kız tarafı karşı taraftan 200 kilo yıkanmış yün ister, yatak yorgan ve yastıkları hazırlar ve damadın evine gönderir (KK-2). “Misafire karşı mahcup düşmemek için bizde her evin köşesinde bir yatak yığını mutlaka olur. Kızların çeyizinde misafirler için tabak, çanak ve bardaklar mutlaka bulunur.” (KK-1).

Bölgede yüzyıllardır hayvancılık yapılı ve bu uğraş halkın geçim kaynağının başında gelir. Son dönemlerde yaylalara çıkma pratiğinde önemli ölçüde bir azalma yaşanmış olsa da eskiden yaşam tarzının belirleyici bir unsuru durumundaydı. İnsanlar yazın yaylaya çıkarken misafiri düşünerek hareket eder ve hazırlığını bu doğrultuda yapardı. “Yaylalara çıktığımızda misafirlere yönelik de hazırlık yapardık, çünkü mutlaka misafirliğimize gelenler olurdu, kendimize çadır götürürdük, bir çadır da misafirler için yanımıza alırdık, onların etrafı kamışlı olurdu ki misafire verilen kıymeti ifade etsin. Etrafımızdaki tanıdıklarımız da bize geldiklerinde ilgili çadırın açıldığını görür görmez misafirimizin olduğunu anlar, önce misafiri karşılamaya giderlerdi.” (KK-2).

Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun tümünde olduğu gibi Şırnak'ta da maddi olanaklar bakımından sıkıntı yaşamayan tüm evlerde misafir odası bulunur. İmkânlar ölçüsünde en iyi malzemeler (bazalt taşı, mermer, briket, taş) kullanılarak ve oldukça geniş yapılan misafir odalarının girişleri genellikle evin girişinden farklı yerdedir. Tavanları desenli ağaçlardan, tahta veya çadırdan güzel görünecek şekilde tasarlanır. Misafirin çok sayıda ve ani gelişi karşısında, ev ahalisinin kullandığı yataklardan daha iyi olan yatak-yorganlar odada hazır bekletilir. “...küçükken evimize gelen misafirlerden dolayı, yaz aylarında kendi yatağında yattığımı hatırlamıyorum, taştan yapılmış 50 metrekarelik geniş bir misafir odamız vardı, bazen odada 30-40 tane yatak sererdik, odanın duvarının dibinde boydan boya misafirler için yataklar her zaman dururdu.” (KK-1).

Odanın bir köşesinde odun sobası ve yanında mangalı bulunur, bölgedeki soğuk iklim nedeniyle çoğu zaman yaz aylarında bile kaldırılmaz. Yabancı bir misafirin rahat etmesi için genellikle kapısı başka tarafa verilmiş

bölmeler misafir odası olarak kullanılır. Misafir odasının duvarları farklı desenlerdeki örtülerle süslenir. Evlerde aydınlatma aracı olarak çıra kullanılırken misafir odasında “lüküs” lambalar bırakılır. Gece su içmesi için sürahi ve bardak, ihtiyaç duyacağı veya abdest alabileceği kadar su ve yanında misafir için hazırlanmış el havlusu odaya bırakılır. “Misafir odasında yatak, yorgan, çarşaf, yastık, bardak, sürahi, havlu ve terlik bulunur, ev sahibi olmadığında bile misafirin rahat edebileceği şekilde eşyalar odaya bırakılır, misafirin çorabı değiştirilir veya ilave çorap verilir.” (KK-6).

Misafir geldiğinde yalnız bırakılmaz ve misafir odasında oturma düzeni misafire endekslidir bir hal alır. Misafirin yeri başköşededir, ev sahibi ise kapıya yakın bir yerde oturur. Ev sahibinin erkek çocuğu veya kardeşi varsa o zaman ev sahibi misafirle karşılıklı oturur, kardeşi veya oğlu kapıya yakın oturup getir/götür işlerine bakar. Ağa aileler de dâhil tüm aile bireyleri misafire öncelik verme ve saygı çerçevesinde hareket eder, odada yüksek bir yer varsa oturması için teklif edilir, ya da rahat etmesi için kendisine ilave minder verilir. Eski dönemlerde keçi kılından yapılmış örtüler ev halkı için kullanılırken, misafire ise üzerine oturması için koyunyününden yapılmış keçeler kullanılırdı. “...kendi evimizde keçi kılından yapılmış kilim serili iken, misafir odasında misafirin oturduğu yere yünden yapılan kulav (keçe) bırakılır ki oturduğu yerden misafir olduğu belli olsun. Bizim kültürümüzde bunun bir anlamı var. ...Çünkü sadece ağalar, beyler veya misafirler oraya oturabilir.” (KK-2).

Ne zaman gideceğini misafir söylemedikçe ev sahibi ima bile etmez ve günlük işlerini bırakır, misafiri yalnız bırakmaz. Yine de erken saatlerde kalkıp gidebileceği düşünülerek kahvaltısı genellikle akşamdan hazır hale getirilir. Ev sahibi erkenden kalkar ve misafirin çıkışını gözetler, çıktığında ise kahvaltıya buyur edilir. “Misafire karşı hazırlıklarımızdan biri de sabah kahvaltısıdır. Sabah saat beşte evin hanımı kalkar kahvaltıyı hazırlar kenarda bekletir, misafir kaçta kalkmak isterse o zaman kalkar ve kalktığında kahvaltısı hazır olur. Ola ki çok erken kalkıp yola çıkmak ister diye sabah kahvaltısını erkenden hazırlarız.” (KK-9).

4.1. Yabancılara Karşı Misafirperverlik

Misafir kavramı, tanıdık veya akrabadan ziyade daha çok yabancılar için kullanılan anlamıyla ön plandadır. Eve gelen birine rahat olması için çoğunlukla “sen misafir değilsin, aileden birisin” şeklinde bir ifade, göstermektedir ki misafir kavramının içeriği daha çok yabancılara yöneliktir. Bu çerçeveden bakıldığında kavramın bölgede en çok karşılık bulan yönü, ön-

cesinde herhangi bir bilgi/haber olmadan, kapıya ani şekilde gelen/gelenler oluşturur. Bu türden olaylarla sık karşılaşıldığından her aile öncesinde beklenmeyen misafirlere yönelik tedbirini alır ve misafire sunulacak yemek, yatabileceği yer hazırlığı önceden yapılır. Gecenin yarısında bile gelindiğinde kendilerine yardımcı olunur. Her ne kadar günümüzde farklı anlamlar yüklenip olumsuz bir çerçevede ele alınırsa da misafirin kabulü, önceki dönemlerde bir mecburiyet de içermekteydi. Çünkü ev dışında başka bir yerde konaklama veya yiyecek temin etme olanağı olmadığından bir eve misafir olmak zorundaydı. Bölgenin şartları, ekonomik ve sosyal koşullar nedeniyle yabancı kimseler, ulaşım için bölgeyi bir geçiş güzergâhı olarak kullanmışlardır. Zira Şırnak bölgesinin güneyinde Zaho ve Cizre gibi kadim ve ticaret merkezi olan yerleşim yerleri bulunurken, kuzey ve doğusunda kayda değer bir yerleşim yerinin yakınlarda bulunmaması yörenin konumunu stratejik yönden önemli kılmıştır. Şırnak, yüzyıllar boyunca ayaküstü gerçekleşen sınır ticaretinin, hac ziyaretlerinin kavşağında bulunmuş ve yolcuların sıklıkla konakladığı bir yer olmuştur:

Buraya gelen misafirlerimiz özellikle Mardin ve Diyarbakır taraflarından gelip Şırnak üzerinden İran'a; Bitlis ve Van taraflarından gelip Irak'a ve Suriye'ye gidenler olurdu. Şırnak ilkel şartlarda yapılan bir ticaretin adeta merkeziydi. Sınır ticaretiyle, hayvan alım satımıyla uğraşanlar genellikle buraya uğrarlardı. Ayrıca hacca gidenler, uzaktaki akrabalarının ziyaretine gidenler, gerimizdeki yaylalara çıkanlar genellikle Şırnak veya köylerinde bir gece konaklar, ertesi gün yollarına devam ederlerdi (KK-7).

Sınır üzerinden hayvan alım satımı veya eşya alışverişi için bu güzergâhı kullanmalarının özel bir nedeni vardır. Oda Şırnak'ın Hakkâri ve Mardin'e göre daha güvenli bir durumda olması, askeri kontrol noktalarının bulunmaması ve kontrol noktalarına uzak olmasıdır:

Özellikle ilkel ticaretle uğraşan kesim Hakkâri'yi seçmiyordu, çünkü bu işi kaçak yaptıkları için orada bulunanlar tarafından ihbar edildiğinde kolluk kuvvetleri onlara baskın yapabiliyordu. Her ihbar edene para veriliyordu ve burada ise ihbar olayı yoktu, onlar için güvenli bir yerdi. Burası Mardin'e bağlıydı ve askerler çok nadir uğrardı, bir olay olduğunda askerler gelir tutanağını tutar giderdi (KK-5).

Uzak yerlerden gelenlerden bazıları da düşün münasebetiyle gelip misafir kalanlardır. Bu tür zamanlarda da öncesinden hazır olan halk gelenleri

kendi aralarında pay eder, misafirlerini en iyi şekilde ağırlamaya çalışır: “Misafir geldiğinde herkes yakından ilgilenir, çünkü bizde şöyle bir düşünce vardır: ‘mêvanê malekî, mêvanê gundekîye’ (bir evin misafiri, bütün köyün misafiridir).” (KK-5).

Yakın dönemlere kadar dışarıdan gelenlerin karşılaştığı yeme-içme ve barınma sorunlarının üstesinden, halkın gösterdiği misafirperverlik sayesinde gelinmiştir. Özellikle öğretmen atamaları döneminde her yıl yaklaşık 300 öğretmenin ataması yapılmış, belirli bir okulda bir süre depo görevini yerine getirdikten sonra köylere dağıtılmış, bu süre içinde öğretmenlerin barınma sorunları halkın yakın ilgisi sayesinde çözüm bulmuştur:

Şırnak'ta sadece 10-12 kişiye hizmet verebilen bir öğretmenevi vardı. Başka da otel veya misafirhane yoktu. Biz öğretmenleri sahiplenir, kendi aramızda paylaşır evlerimize götürürdük. Bir seferinde 38 öğretmeni kendi evimde ağırladım. Diğer zamanlarda da 20, 25 ve 15 kişilik öğretmen kafilesini evimde ağırladığım olmuştur. Bu ağırlamalar bir günle de sınırlı değildi bazen birkaç gün, bazen bir hafta bile oluyordu. Benim dışımda diğerleri de götürüyordu, okul müdürleri de gelen öğretmenleri evlerinde misafir ederlerdi (KK-1).

Üniversiteye yerleştirme sınavlarına veya Ortaöğretim kurumları sınavlarına girmek üzere, sınava yetişmek için bir gün öncesinde uzak yerlerden gelen çocukları, bazen de beraberinde gelen aile bireylerini evde ağırlamak, her yıl tekrarlanan bir gelenek halini almıştır. Şehrin meydanına stantlar kurmak, öğrenci listelerini çıkarmak, hangi öğrencinin hangi eve gideceğini belirlemek artık pratik bir hal almış ve öğrencilerin barınma ihtiyaçları halkın misafirperverliği sayesinde çözüm bulmuştur:

Lise ve üniversite giriş sınavlarında çevredeki ilçe ve yerleşim yerlerinden gelen öğrencileri elbirliği ile evlerimize götürürdük. Bir seferinde 42 öğrenciyi evde misafir etmişliğim var. Özellikle Beytüşşebap, Uludere, Güçlükönak ve idil gibi ilçelerden gelen çocuklar bir gün öncesinde burada olmak zorundaydılar. Yoksa aynı gün sınava yetişemiyorlardı. Ev sahipleri de en güzel şekilde bu çocukları ağırlardı, sonraki gün de sınava getirirdi (KK-1).

Körfez Savaşı döneminde Saddam Hüseyin'in kimyasal atma ve savaşı sınırın dışına taşıma riski nedeniyle Türkiye'de acil durum ilan edilir. Türkiye'nin her tarafındaki illerden 4-5 kişi Şırnak'a gelir ancak otel veya kalabilecekleri yer olmadığından halk bu insanlara kucak açar: “Körfez Savaşı

döneminde ben sağlık il müdürü idim, farklı illerden sivil savunma ekipleri gelmişti ve kalabilecekleri bir yer yoktu. Yaklaşık 300 kişiyi 3 ay boyunca evlerimizde misafir ettik. Aslında o zaman bir inanılmaz başarıydık.” (KK-9).

Yerlilerden ziyade yabancılara karşı bir misafirperverlik anlayışının daha fazla öne çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Başka ilden gelip kamu görevlisi olan bir görüşmecinin kullandığı ifadeler esasen Şırnaklıların misafire yaklaşımlarının genel bir özeti mahiyetindedir: “...çok fazla eve davetler geliyor, ben de bazen iştirak ediyorum. Şırnak'ta gördüğüm misafirperverliği başka yerde görmedim diyebilirim. ...evinde ne varsa açık büfe gibi ortaya bırakır, yemek, meyve, kuruyemiş, tatlı, ne varsa... Açık büfe gibi yerde durur ve erken de kaldırılmaz.” (KK-10).

4.2. Tanıdık ve Akrabalara Karşı Misafirperverlik

Şırnak yöresinde misafirperverlik, karşı tarafa verilen değer anlamına geldiğinden ve çoğunlukla sosyal ilişkilere yön vermesi nedeniyle yabancı veya tanıdık boyutuna bakılmadan gösterilmesi gereken bir davranış olarak görülse de misafirin tanıdık ve toplumsal statü sahibi olması durumunda farklı yaklaşım sergilenir. Evlere misafir olmanın yoğun yaşandığı bayram, düğün, nişan, doğum gibi zamanlarda veya taziye, hastalık, ziyaret amaçlı dönemlerde misafiri en iyi şekilde karşılamak üzere hazırlıklar önceden yapılır. Tanıdık kimselere karşı daha rahat hareket etme olanağı bulan ev sahibi yine de konuğunu en iyi şekilde ağırlama peşindedir. Katılımcıların beyanlarına göre Şırnak merkezine gelip işini gören insanların akşamında misafir olma oranında büyük bir düşüş yaşanmıştır. Ulaşım olanakların olmadığı dönemlerde ise çevreden gelen tanıdık ve akrabalar geceyi şehirde geçirmek zorunda olduğundan misafirliğe gitmek zorunda kaldığı belirtilir:

Seksenli yıllara kadar da otel yoktu, sonra bir tane açıldı, tanıdık insanlar çok geç saatlere kadar bekler sonra otele giderdi. Çünkü bir tanıdığa gelse mutlaka eve götürüldü. Herkes misafir ağırlamaya çalışırdı. En seçkin odamız misafirlere ayrılan odaydı. Tanımadığımız biri de olsa evimizin eşliğine bastıktan sonra artık bizden biriydi (KK-4).

Cizre'de yazların çok sıcak geçmesi insanların Şırnak gibi yüksek yerlere, yaz boyunca gitmelerine neden olur. Bu sürede misafir kabul eden aileler, sosyal prestije ve ilişkilere zarar vermesin diye çocukların isteklerini fazlasıyla ihmal ederler. Diğer taraftan Cizre'den gelenler ile geliştirilen dostluk ve akrabalıklar ise gösterilen misafirperverliğin sonuçlarıdır:

Yazları Cizre'den gelip kalan misafirlerimiz olurdu, eve sığmazlardı, damlarda yatırırdık, yataklar yetmezdi, yemek kalmazdı, komşudan alırdık, aç kalarak geçirdiğimiz geceler oluyordu. Hiç unutmam, bir şey istediğimizde 'sus misafir duymasın' der, sustururlardı bizi (KK-1). Dışarıdan gelen misafirlerle kurulan dostluklar, sonrasında akrabalıkların kurulmasına da vesile olurdu. Mesel Cizre'den sıkça gelen misafirlerimiz olurdu, sonrasında bizden gelip kız isterlerdi, bu şekilde birçok akrabalık gerçekleşmiştir (KK-2).

5. Şırnak Halk Kültüründe Misafir Karşılama, Ağırlama ve Uğurlama Ritüelleri

Misafir kabul etme veya ağırlama pratiği, eve gelen misafirin kapıda karşılanması, evde ağırlanması ve uğurlanması aşamaları, belirli bir düzene göre veya ailece bilinen kurallara göre gerçekleşen boyutlara sahiptir:

Ev sahibi misafirini kapıda karşılar, selamlaşmadan sonra içeriye buyur eder ve misafir odasına alır, ev sahibi misafiri yalnız bırakmazken evin hanımı yemek hazırlığına başlar. Kısa sürede hazır olacak yiyeceklerden yemeğini hazırlar ve misafirin önüne bırakır. Çoğu zaman misafirin önüne bırakılan yemek dokunulmadan sofradan kaldırılır. Çünkü bizde, öncesinde misafire aç olup olmadığı sorulmaz (KK-5).

Misafirini evinde ağırlama anlayışı baskındır, sürekli misafir kabul eden yerler veya ağaya ait misafirhane olmasına rağmen ziyaretine gelen misafirini evinde karşılamak bir zorunluluktur. Misafirini evinde ağırlama anlayışı zenginden fakire her kesim için geçerli bir kaidedir: "...bizde fakir olan aileler bile komşudan ödünç alıp misafirini en iyi şekilde karşılamaya çalışır. ...gerekirse kendisi gider ağanın konağında yer, içer ama misafirini evinde ağırlar." (KK-1).

Değer verilen yiyecekleri misafire sunmak, evinde bulunmuyorsa komşudan temin (borç) ederek misafirine ikramda bulunmak sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Yabancı ise veya ihtiyacı varsa giysilerini değiştirme teklifinde bulunmak, özellikle kendisine yeni çorap vermek veya çorabını yıkamak takip edilen davranışlardır. Misafiri ağırlamanın en önemli kısmı veya samimiyeti ifade eden boyutu ise önüne bırakılan yemekler oluşturmaktadır. Yörede işleyen kural ise en çok değer verilen yiyeceklerden misafire ikramda bulunmaktır. Özellikle ikram edilecekler arasında hayvansal ürünlerden elde edilen gözde yiyecekler ön plandadır: "Mesela bizde misafire eski ekmeğ verilmez, gerekirse hemen pişirilir veya komşudan alınır öyle

ikram edilir, özellikle sabahları yörenin en gözde yiyeceklerinden peynir, kaymak, bal, gömüde tutulan yoğurt, pekmez ve yerli susamdan yapılan tahini taze ekmeğin yanında misafirimize sunarız.” (KK-2).

Yörenin doğal şartlarında yetişen meyve ağaçlarından elde edilen makbul ürünlerden misafire sunmak, özellikle kendisinden bunların tadına bakmasını istemek önemli görülür: “...kültürümüzde değerli görülen içeceklerden sunarız. Mesela *qehwa kizwanan* (mırmır kahvesi) ikram ederiz, önceleri meyve bulunmadığı için onun yerine tatlı olarak *gezu* (kudret helvası) veya *kadikê divsê* (pekmezle yoğrulmuş içli çörek) sunulurdu. Bunları şimdi de yapar misafirimize veririz.” (KK-4).

Yörede hayvancılık uğraşının yaygın olması, hayvansal ürünlerden bolca faydalanma olanağını beraberinde getirmektedir. Misafire sunulan yiyecek ve içeceklerin ekseriyeti bu türdendir. Hatta kendisine verilen değer bir göstergesi olarak adına bir hayvan kesilir ve etinden pişirilip yedirilir:

...bizim *Qelî* (kavurma) denilen bir yemeğimiz var ve özellikle misafirlerimiz yesin diye evde her zaman bulundururuz. “Dohnê esil” dediğimiz hakiki tereyağımızdan, dövme buğdaydan ve “*dewê meşka*” (deriden yapılmış yayık ayranı) dediğimiz ayranımızla hazırlanan *serbidew* (ayran aşısı) yemeği misafirlere sunduğumuz yemeklerimizdir (KK-2).

Toplumsal yaşamda öne çıkan şahsiyetleri veya toplumsal tabakanın üst kesimini oluşturan ağa, bey, komutan veya resmi bir idarecinin olması durumunda farklılaşmakta, tamamıyla karşı tarafın konumu üzerinden şekil kazanmaktadır. Gelen misafir için bir hayvan kesilmesi adettendir. “Misafirperverlik büyüklerimizden kalma bir mirastır ve halen kısmen de olsa devam eder. Misafire verilen değer ve sayıları oranında kendisi/kendileri için bir hayvan kesilir. Bir ya da iki kişi iseler tavuk, horoz kesilir, çok sayıda olduklarında koyun veya keçi kesilir.” (KK-4).

Yöredeki misafirperverlik usulüne göre misafirin yedirilip içirilmesi kadar, sıkılmaması da önemlidir. Hoşuna gidebilecek bir etkinliğin veya sohbet ortamının oluşturulması, misafirin kendisine verilen değeri göstereceğinden sıklıkla başvurulan stratejik hamlelerdir: “...bizde misafirin konumuna ve durumuna göre davranılır, örneğin eğer misafirin acelesi yoksa ve değer verilen biri ise bağa ve bahçeye götürülür, zevk verir diye onunla yaban avına gidilir... Bazen jest olsun diye avlanacak hayvanlar misafirin önüne çıkarılır ve vurulması sağlanır.” (KK-6).

Uğurlama aşamasında öne çıkan davranış, misafire ufak da olsa mutlaka bir hediyenin verilecek olmasıdır. Hediyein içeriği değişebilmekte, Misafirin bıraktığı intiba oranında değerli görülen bir eşya veya hayvan kendisine verilebilmektedir:

Kim olursa olsun bizde gelen misafiri eli boş göndermek ayıptır. Ufak da olsa mutlaka bir hediyeye verilir kendisine, bazen bir hayvanı da hediyeye verdiğimiz olur... koyun, keçi, inek yavrusu verdiğimizizi hatırlıyorum. ...verilen hediyeler sadece hayvanlar olmayabilir. Misafir kadın ise çantasına badem, fıstık, ceviz, eldiven, çorap, fistan, kefi (eşarp) bırakılır. ...erkeklere bazen tabanca, tüfek, hançer gibi hediyeler de verilir. Misafire yönelik bu hediyeleşme geleneği eskiden daha çoktu, ama hâlâ da devam edenler var (KK-2).

Misafiri yolcu ederken cinsiyet durumuna göre uğurlama pratiği farklılaşmaktadır. Binek hayvanı yoksa kendisine tedarik etmek veya yalnız ise eşlik etmek gibi adımlar atılmakta, ya da rahat edebileceği şekilde yardımcı olunmaktadır:

Tanıdık veya yabancı olsun misafire köyün dışına veya mahallede ise bir sokak ötesine kadar eşlik edilir, uğurlama esnasında misafir kadın ise kadınlar eşlik eder, şayet yalnız ise gideceği yere kadar biri onunla gider. Misafirlere verilen hediyelerden biri de kopal (baston) olurdu, yürümelerine yardımcı olsun diye yörenin farklı türdeki bastonlardan biri kendisine hediyeye edilir (KK-2).

Tüm diğer kültürlerde olduğu gibi Şırnak özelinde görülen misafirperverliklerde de misafirin eve dâhil olmasından uğurlanmasına kadar geçen sürede ev sahibinin yaklaşımı ve sergilediği bütün davranışlar misafirin memnuniyetine yöneliktir. Gözetilen yegâne hedef ise iyi bir intiba bırakmaktır.

Sonuç

Tarih boyunca farklı kültür ve medeniyetlerde, ilahi dinlerin ve büyük anlatıların etkili olduğu coğrafyalarda misafirperverliğe dair örnekler yaşanmış ve insanların kendi evlerini bir yabancıya açması veya evinde bir başkasına ikramda bulunması teşvik edilmiştir. Anlam bakımından daha çok yabancıların evde ağırlandırılmasına denk gelen misafir kavramı, farklı kültür ve dillerde farklı anlamlara tekabül etmiş, misafirlik ise genellikle şekil ve içerik bakımından farklılaşmıştır. 'Tanrı misafiri' kavramı da neredeyse bütün geleneksel kültür formlarında karşılığı olan, misafire saygı duyulan, temel gereksinimlerine yardımcı olunan içeriklerle yer edinmiştir. Misafiri sevmek,

ona yardımcı olmak anlamındaki misafirperverlik de ev sahibinin amacının ne olduğu sorgulanmadan misafirin memnuniyeti baz alınarak kavramsallaştırılmıştır.

Sanayi Devrimi'nden beri yaşanan modernist adımlar veya tüketim üzerine kurulu kültürel anlayış, her alanda olduğu gibi geleneksel kültürlerin de zayıflamasını ve giderek yok olmasını beraberinde getirmiştir. Geleneksel kültürün önemli bir parçası olan misafirperverlik olgusu, yabancıların evde ağırlanması bakımından günümüzde şehir veya kentlerde görülmeyen, kırsal yörelerde ise nadiren devam eden bir hal almıştır. Modern dünyada toplum ve kültürlerin hızlı değişimine rağmen Şırnak ve çevresinde görülen misafirperverlik örnekleri dışarıdan gelenlerin dikkatini çekmiş ve önemli içeriklere sahip olduğu anlaşılmıştır.

Mülakat yoluyla gerçekleştirilen bu araştırmada, Şırnak'ta yaşatılan misafirperverlik örneklerinin diğer bölgelerde nerdeyse artık yaşanmadığı, ancak eski dönemlere göre burada da giderek azaldığı yönünde saptamalara ulaşılmıştır. Şırnak'ın, coğrafi ve idari yapısından ötürü, geçmişten beri yolcu ve ziyaretçilerin sıklıkla uğradıkları bir yer olduğu, bölgede asalete değer verilmesi nedeniyle misafirperver olmanın önemsendiği, yöredeki insanların misafire endekslili bir yaşam tarzlarının olduğu, herkesin misafirini kendi evinde ağırladığı yönünde bulgular elde edilmiştir. Ayrıca yörenin misafirperverliğinde ayırt edici özellikler olarak, kitlesel düzeyde gelen sınav öğrencilerinin ve kamu görevlilerinin uzun süre evlerde misafir edildiği ve en iyi şekilde ağırlandığı yönünde sonuçlara ulaşılmıştır. Yine misafire yörede makbul görülen yiyecekleri sunmanın bir gereklilik olduğu, eve gelir gelmez misafire sorulmadan önüne yemek bırakıldığı, kendisine/kendilerine verilen değerlerin göstergesi olarak onlara bir hayvanın kesildiği, misafirin evden uğurlanmasında kendisine hediye vermenin önem verilen bir âdet olduğu yönünde hususiyetler elde edilmiştir.

Kaynakça

- Aktaş, Beytullah (2015). "Tevbe Suresi 60. Ayet Bağlamında Zekâtın Sarf Yerleri". *Diyanet İlmî Dergi*, 51(2): 67-86.
- Asal, Uğur Yasin (2017). "Ticari Bir Kavram Olarak Misafirperverlik: Girişimcilik Ekseninde Yeniden Yapılanma". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Girişimcilik Dergisi*, 1: 73-90.

- Aytaçlı, Berrak (2012). “Durum Çalışmasına Ayrıntılı Bir Bakış”. *Journal of Educational Sciences (Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi)*, 3(1): 1-9.
- Balta, Mesut (2003). *Kültürler Kavşağında Şırnak*. İstanbul: Elma Yayınları.
- Çağırıcı, Mustafa (2005). “Misafir”. *TDV İslam Ansiklopedisi, C.30*. İstanbul: TDV Yayınları, 171-172.
- Çelik, Sedat (2017). *Destinasyon Kalite Algısını Etkileyen Faktörler: Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Bir Araştırma*. Doktora Tezi. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çelik, Sedat vd. (2013). “Şehri Nuh’un (Şırnak) Kırsal Turizm Açısından Değerlendirilmesi”. *Uluslararası Sosyal ve Ekonomi Bilimler Dergisi*, 3(2): 21-28.
- Çubukçu, Kemal ve Yaylı, Ali (2016). “Turistlerin Anadolu Misafirperverliği Algısının Müşteri Memnuniyeti ve Müşteri Sadakatine Etkisi”. *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 8(1): 282-307.
- D O’Gorman, Kevin (2006). “Ancient and Classical Hospitality: Traditions, Ethics, Manners, Etiquette in Provision and Consumption”. *The Council for Australian University Tourism and Hospitality Education (CAUTHE) 15th Annual Conference*. Melbourne: Victoria University.
- Derrida, Jacques (1999). “Konuksev(er/mez)lik”. *Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte*. Ed. R. Kızıler. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 7-33.
- Ertaş, Çağdaş (2018). “Kamu Çalışanlarının Turizm Değerlerine Yönelik Farkındalıklarının İncelenmesi: Şırnak Örneği”. *Mukaddime*, 9(2): 103-117.
- Ertaş, Çağdaş (2019). *Şehri Nuh’un Marka Kimliği Unsurları, Görüş ve Öneriler*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Ertaş, Kasım (2019). “Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Şırnak Bölgesindeki Keldaniler ve Müslümanlarla Münasebetleri”. *The Journal of Academic Social Science*, 89: 150-184.
- Evciman, Semih (2019). “Antik Yunanistan’da Misafirperverlik Anlayışının Dönüşümü”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1): 100-120.
- Goffman, Erving (2017). *Etkileşim Ritüelleri*. Çev. Adem Bölükbaşı. Ankara: Heretik Yayınları.
- Göçer, Orhan (1968). “Misafir Odaları”. *Mimarlık Dergisi*, 12: 28-31.

- Gökçen, Ahmet ve Ulutaş, Ejder (2018). “Toplumsal Bir Tip Olarak Misafir”. *Adam Akademi*, 9(1): 115-138.
- Karadağ, Büşra (2008). *Sünnette Misafirlilik ve Misafir Ağırlandırma*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karataş, Zeki (2015). “Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri”. *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 1(1): 62-80.
- King, Carol A. (1995). “What Is Hospitality?”. *International Journal of Hospitality Management*, 14(3-4): 219-234.
- Lortoğlu, Ceylan (2017). “Suriyeli Mültecilerin ‘Misafir’ Olma Haline Misafirperverlik Hukuku ve Etiği Açısından Bakış”. *İnsan & İnsan*, 11: 54-80.
- Öztürk, Hacer Sena (2021). *Jacques Derrida’nın Misafirperverlik Kavramı Çerçevesinde Türk Misafirperverliği ve Suriyeli Sığınmacılar*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Subaşı, Münevver ve Okumuş, Kübra (2017). “Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(2): 419-426.
- Uçan, Serkan (2021). “Durum Çalışması Araştırması”. *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*. Ed. Sedat Şen ve İbrahim Yıldırım. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 227-249.
- Uğurlu, Serdar (2010). *Gelenek ve Kimlik İlişkisi*. Doktora Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- URL-1: “Misafir”. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 14.05.2022).
- URL-2: Crossman, Ashley (2018). “The Case Study Research Method”. <https://www.thoughtco.com/case-study-definition-3026125>. (Erişim: 14.05.2022).
- Walker, John R. (2020). *Introduction to Hospitality*. London: Pearson Education.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Sözlü Kaynaklar**
- KK-1: İ.G., 1959 doğumlu, üniversite mezunu, emekli, Şırnak. (Görüşme tarihi: 28.05.2022).
- KK-2: T.B., 1968 doğumlu, lise mezunu, memur, Şırnak. (Görüşme tarihi: 24.05.2022).

- KK-3: M.R., 1980 doğumlu, üniversite mezunu, akademisyen, Şırnak. (Görüşme tarihi: 16.05.2022).
- KK-4: A.A., 1964 doğumlu, üniversite mezunu, fakülte sekreteri, Şırnak. (Görüşme tarihi: 02.05.2022).
- KK-5: A.A., 1958 doğumlu, lise mezunu, emekli, Şırnak. (Görüşme tarihi: 06.05.2022).
- KK-6: H.B., 1980 doğumlu, üniversite mezunu, kurum müdürü, Şırnak. (Görüşme tarihi: 09.05.2022).
- KK-7: H.Z., 1984 doğumlu, üniversite mezunu, öğretmen, Şırnak. (Görüşme tarihi: 12.05.2022).
- KK-8: O.A., 1968 doğumlu, üniversite mezunu, akademisyen, Şırnak. (Görüşme tarihi: 10.05.2022).
- KK-9: C.U., 1952 doğumlu, üniversite mezunu, emekli, Şırnak. (Görüşme tarihi: 13.05.2022).
- KK-10: M.E., 1978 doğumlu, üniversite mezunu, kurum müdürü, Şırnak. (Görüşme tarihi: 17.05.2022).

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

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için Şırnak Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığı'ndan etik kurulu belgesi alınmıştır. (Tarih: 26.05.2022, Sayı: 2022/88).

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 certificate was obtained from Şırnak University Ethics Committee for this study. (Date: 26.05.2022, Number: 2022/88).

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

SKULL BOWL/KAPĀLA AND INNER OFFERING IN OLD UYGHUR

Eski Uygurcada Kafatası Kâsesi/Kapāla ve İç Sunu

Hacer TOKYÜREK*

ABSTRACT

There are many terms with symbolic value in the texts of Old Uyghur Tantric Buddhism. One of the most interesting of these terms is *kapāla*, meaning skull bowl. The skull bowl is a symbolic object that angry gods and goddesses hold in their left hand, the hand of wisdom. At the same time, this skull bowl is used by Kāpālikas in various offerings. These offerings are interrelated offerings, which are called *bali tapig* (bali offering) and *iç tapig* (inner offering) in Old Uyghur. Because blood sacrifices are prohibited in Buddhism, cakes, and cereals are often used in the bali offering. But, as expressed in the Old Uyghur example, the person performing the ritual, such as the sacrifice of the first human Puruṣa, imagines that he cuts off all his limbs from head to toe and puts them in a skull bowl. This has a fully symbolic meaning. However, there are mixtures in the skull bowl, and the most important of these mixtures is *rasāyana*, the elixir of immortality. The term, expressed as *beṣ rasiyan* in the Old Uyghur texts, provides immortality and staying young. *Rasāyana* consists of human excreta, urine, semen, menstrual blood, marrow. At the same time, this skull bowl contains five meats consisting of bull, dog, elephant, horse and human flesh. Of course, they also have various symbolic meanings. This study is about explaining the above-mentioned symbolic terms based on Old Uyghur texts.

Keywords: Old Uyghur, skull bowl, bali offering, inner offering, divine body.

ÖZ

Eski Uygurca Tantrik Budizm'e ait eserlerde sembolik değere sahip pek çok terim bulunmaktadır. Bu terimlerin en ilgi çekicilerinden biri kafatası kâsesi anlamındaki *kapāla*'dır. Kafatası kâsesi öfkeli tanrı ve tanrıçaların bilgelik elleri olan sol ellerinde tuttıkları sembolik bir nesnedir. Aynı zamanda bu kafatası kâsesi Kāpālikalar tarafından çeşitli sunularda kullanılmaktadır. Bu sunular özellikle Eski Uygurcada *bali tapig* (bali sunusu) ve *iç tapig* (iç sunu) şeklinde adlandırılan ve birbiriyle bağlantılı olan sunulardır. Budizm'de kanlı kurbanlar yasaklandığı için bali sunusunda genellikle kek ve tahıl ürünleri kullanılır. Fakat Eski Uygurca örnekte ifade edildiği üzere ilk insan Puruṣa'nın kurban edilişi gibi ritüeli uygulayan kişi bedenini baştan ayağa ka-

* Prof. Dr., Erciyes University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature, Kayseri/Turkey. E-mail: hacertokyurek@erciyes.edu.tr. ORCID: 0000-0002-0008-1213.

dar tüm uzuvlarını kesip kafatası kâsesine koyduğunu hayal eder. Bu durum tamamıyla sembolik bir anlam taşır. Bununla birlikte kafatası kâsesi içerisinde karışımlar bulunur ki bu karışımlardan en önemlisi ölümsüzlük iksiri olan rasâyana'dır. Eski Uygur metinlerinde *beş rasiyan* şeklinde ifade edilen terim ölümsüzlüğü ve genç kalmayı elde etmeyi sağlar. Rasâyana insan dışkısı, idrar, meni, âdet kanı, ilikten oluşur. Aynı zamanda bu kafatası kâsesinde boğa, köpek, fil, at ve insan etinden oluşan beş et bulunur. Elbette bunların da çeşitli sembolik anlamları vardır. Bu çalışma Eski Uygur Türkçesi metinlerine dayanarak yukarıda bahsedilen sembolik anlam taşıyan terimlerin açıklanması üzerinedir.

Anahtar Sözcükler: Eski Uygurca, kafatası kâsesi, bali sunusu, iç sunu, tanrısal beden.

Introduction

The general purpose of the rituals in different religions and beliefs is the idea of either re-entering the heaven from which they were expelled or regaining the divine characteristics they had in the heaven from which they were expelled. Regardless of which of these, rituals are generally the idea of regaining divinity by attaining immortality, which is a divine feature of man. To achieve this, each society performs different actions within the framework of different religions and beliefs, which can be symbolic, and in the same way, the materials used in the actions can also have a symbolic meaning. For example, Siddhas, who have an important place in Buddhism, are people who walk around naked in their ways and represent purity away from spiritual pollution. They must be above the continuum of divinity with Buddhism's other arhat, bodhisiddhas, and monks used in institutional esoteric mythology. They are in a perverted but symbolic state with their human bone ornaments, carrying skull bowls and tridents, defeating demons, flying *dākinīs* to their land, and mating in cemeteries (Davidson, 2002: 170). Especially the skull bowl/cup that they used takes place in many societies and is used in different meanings. For this skull, Plato uses the expression soul, spirit seed, semen. This seed is embedded within the skull and spinal cord. Breath is blown through the reproductive organ (Eliade, 2019: 156). Thus, the spirit, which is here in the skull of the father, passes to the child. However, according to the belief of the Tibetans, the child's soul enters the body through the mother's skull, that is, the Brahma hole, during reproduction, and at the time of death, the soul leaves the same hole from which it came (Eliade, 2019: 134). Since the Alexandrian alchemists express the skull as an envelope of thought and perception, they advise it to be used as

a transmutation vessel (Eliade, 2020: 167-168). Hence, in Tantric Buddhist practices, the “drink of immortality” in rasāyana/amṛta is usually made in a skull bowl. However, skulls are used in rituals prepared to achieve immortality and youthfulness, and medicines are prepared in them by considering various Buddhas (Chui, 2019: 1-18). In Western culture, although it is not made of skulls, there is the idea of the holy grail, and these bowls are the sources of abundance, fertility, healing of the sick, and resurrecting of the dead, especially in Celtic mythology (Akça, 2022: 89). Again for Christians, Golgotha, the hill where Jesus was crucified, is located in the center of the world and this is the peak of the cosmic mountain. At the same time, in this place where Adam was both created and buried, the blood of Jesus is poured onto the skull of Adam, who was buried at the bottom of the cross, which means that Jesus paid the price and purified Adam from sins, that is, Adam was baptized with the blood of Jesus (Eliade, 2018: 336). As can be seen, the blood spilled on Adam’s skull as a result of the price Jesus paid with his life to save Adam from his sins. This situation is similar to the practice made for the atonement of Śiva’s sin in the Kapalika practices that will be mentioned below.

In addition to all these, the making of bowls from human skulls is also found among the Turks, but it is not known exactly when it emerged. Turks usually make bowls from the skulls of their enemies and believe that their strength and courage will pass over them (Akıncı, 2021: 12-14). The vocabulary about the skull bowl in the Old Uyghur texts is a translation of the Tantric Buddhist texts.

Skull Bowl/Kapāla and Inner Offering

Priest Odoric of Pordenone, who traveled from 1316 to 1330, gives important explanations about the burial customs of the Tibetans and tells at great length how the monks dismembered the corpses in the mountainous regions, and how the eagles and vultures descended and ate the dismembered corpses. Afterward, it is stated that the community there said, “This man is a saint, the angels of God come and take him to heaven”. At funerals, the son thinks he is honored when he sees his father being carried in this way. So he takes his father’s head, cooks it, and eats it right away. From the skull, he makes a glass that he and the whole family drink sincerely in memory of the deceased father, and by behaving in this way, it is expressed

that they have great respect for their father¹ (Laufer, 1923: 3). In the continuation of his work on the subject, Laufer states that these narratives are based on hearsay information, not observations (1923: 3). It should be noted that although the information given in the travels of the medieval priests is important, it is certain that they are hearsay and exaggerated. However, apart from what the Priest Odoric told about the head of the corpse, it is still practiced today. However, it is not known whether the above statement about the head of the corpse is true or not. However, as in other cultures, the skull bowl/cup is very important in Tibet, and this skull bowl/cup is used in Buddhist traditions, especially in Tantric iconography. In general, in Tantric Buddhism, bones and objects made with bones are considered important divine images, and these objects are used in various Buddhist rituals. The most striking of these Tibetan objects made of bones, or rather human bones, is the skull bowl, as mentioned above. In Tantric Buddhist texts, violent goddesses are often depicted with skull bowls/cups, most notably Vajravārāhī, the consort of Heruka. In iconographies, Vajravārāhī wears a crown of five skulls on his forehead, holding a vajra in his right hand and a skull cup filled with blood in his left, and is depicted as if he were drinking it (Carmen, 2019: 65). This skull bowl is held not only by goddesses but also by angry gods. For example, Yama/Yamāntaka holds a blood-filled skull-cup or a lasso in his left hand and a vajra or bone mace in his right hand (Lopes, 2020: 117–118). Yamāntaka is represented by the evil and fearful face of Rāksasa. The Rāksasas are anthropomorphic creatures of Vedic origin and are described in Purana literature as insatiable flesh-eating demons, with fangs protruding above the mouth, burning red eyes, and drinking blood from skull cups (Lopes, 2020: 121). Thus, the skull bowl/cup held by the enraged gods in their left-hand expresses wisdom, while the curved blade or vajra, which denotes the “method” they hold in their right hand, represents destroying obstacles (Lopes, 2020: 122), and this is a very common image in Tantric Buddhist texts. It is possible to see an example of the subject in the Old Uyghur text below.

¹ A similar narrative is also found in the text of Herodotus. According to this; “Some of the customs attached to the Issedons; when someone’s father dies, all his relatives bring him herd animals; they sacrifice, they cut into pieces; they also slaughter the father of the host, and mix his meat among other meats, and have a feast. They dig up the head of the dead, take out the brain from it; they cover it with golden leaves and glorify it with great sacrifices every year like the face of a god. Just as death anniversaries are celebrated in Greece, so every son does for his father here.” (Herodotos, 2017: 304; Akinci, 2021: 10).

beş kurug toklılar üzä tidimlig älig yaş kişi başları üzä monçuklug altı törlüg süñük itiglar üzä itiglig tümäglig anıñ koyunıta ög vaçıra varahi kızıl öñlög 1 yüüzlög iki kollug oñ eligintä narvaskart tutup ontın sıñar korkıtu turur sol eligi üzä beş rasiyanlar üzä tolgurulmiş kapala tutup kañrı kuça turur (Kara & Zieme, 1976: lines A407-415). There is a crown of five dead skulls, a wreath of fifty (bloody) wet skulls and decorated with six kinds of bone ornaments. That mother Vajravārāhī is red in color, one-faced, two-armed. She holds a knife in her right hand and scares ten directions. She holds a kapāla filled with five rasāyanas in her left hand and embraces the father.

The Old Uyghur phrase above is an iconographic image of the goddess Vajravārāhī. According to the Old Uyghur text, Vajravārāhī has a crown made of five skulls on his head, while he has a necklace/wreath from fifty wet/moist/bloody heads. Her dress is adorned with six kinds of bones. She is also the mother of that life and has one face, her face is red and she has two arms. She is scary enough to hold a knife in her right hand and strike fear in ten directions. The skull bowl/cup he holds in her left hand is filled with rasāyana, the five immortality drinks, and as such she is depicted as embracing the father, Heruka. Here, Vajravārāhī, the mother of life, symbolizes death and life. Vajravārāhī is depicted as red because of the fire of life, expressing her lust and fertility. In his womb, the whole universe resides. She is shown as the creative power, the immortal mother, and the immortal virgin. Also, Vajravārāhī is visualized as both the womb and the tomb. It is a sow that eats its offspring. This is not only his personality but also displaying his two universal states, combining “good” and “evil” (Campbell, 2020: 107). Vajravārāhī’s skull bowl is filled with intestines and blood drips from his mouth. She threatens all things, along with gods, titans, and humans (Gray, 2007: 169). While what is written above in the Old Uyghur text is a visualization of Vajravārāhī, in Abhayākara Gupta the Cakrasamvara maṇḍala, or Heruka, is defined as: “...In his right hands he holds a ḍamaru drum, an ax, a knife, and a trident. On one of his remaining left hands is a khatvanga stick marked with a vajra, a skull bowl filled with blood, a vajra lasso, and the head of Brahma. A necklace of fifty moist/bloody human skulls hangs around his neck... He has five skulls in a row on his forehead and a black frightening hair cluster with a left-facing crescent and vajra on top.” (Gray, 2007: 44-45). The symbolic objects in Heruka’s iconography are identical to those of Vajravārāhī. Thus both Heruka and Vajravārāhī repre-

sent one body in two separate bodies with the same symbolic objects: The divine body.

In Tantric Buddhism and its parallel texts, it is known that human beings perform many rituals to get rid of mediocrity and to have a divine body. The purpose of these rituals is generally to free the living being, or rather the person, from earthly life and to make him/her take on a divine structure. As far as mythologies and religious narratives are concerned, Adam and Eve, who are accepted as the first human beings, were expelled from paradise and consequently turned from immortality into mortality. Human beings perform various rituals to regain this lost feature, namely paradise, and immortality. One of these rituals is the Kāpālika rites based on the skull, used as the chief instrument and symbol by yogins, whose appearance, equipment, and behavior are interesting for the practices they undertook while living in the cremation grounds of ascetics. In these rituals, Heruka and his consort, Vajravārāhī, may embrace and worship their master, while the retinue of other gods and goddesses in Heruka's maṇḍala may also engage in sexual intercourse (English, 2002: 4). The Kāpālikas are ascetics with a bad reputation. They are rebuked in many texts for their excessive behavior involving ritual intercourse and the sacred ingestion of substances that governed a system ranging from intoxicating to lethal. The greatest heresy of the Kāpālikas is their bloody behavior, and in early mythologies, they celebrate in a fit of rage the legendary killing of the god Brahma by Śiva². Since Brahma's skull adheres to Śiva, the lord of the graveyard has to engage in intense penance to get rid of the adhesive skull. The Kāpālikas celebrate the penance of their god with primary and secondary symbols. While carrying a skull bowl is the defining characteristic of a Kāpālika, it comes from the penance literature in the Dharmaśāstra (Davidson, 2002: 178). Moreover, the prototypical image of the penitent Śiva begging with the skull bowl may represent the existence of the Kāpālikas (Davidson, 2002: 186). There is therefore hope of atonement in the Kāpālika rites. The Kāpālikas, however, are radical Śaiva ascetics who, carrying the skull bowl, immerse themselves like Rudra and abandon all notions of purity and impurity (Bisschop, 2009: 749). Hence, the bone ornaments on the Kāpālikas signify their nakedness, while the skull signifies the lotus bowl (Davidson, 2002: 263). In an ancient text, a Kāpālika says: "My necklace and orna-

² Śiva is the archetype of the gods and goddesses, he regularly destroys and recreates the entire universe (Eliade, 2003: 400).

ments are made of human bones. I sit among the ashes of the dead and eat my food from skulls (...) We drink from the skulls of Brahmans; we feed our sacred fires with brains and lungs mixed with human flesh, and we appease the Terrible God (Mahā Bhāirava) with human sacrifices soaked in fresh blood gushing from the wounds in their throats (...). He who resembles the gods, who combed his hair with the Moon-wheel, who embraces women as beautiful as Pārvatī, it is he who knows supreme happiness...” (Eliade, 2013: 361-362). Of these Kāpālika rites, the rituals of the internal offering are particularly important, of which the following are examples in Old Uyghur.

suk äñräklärniñ atsız ulug äñräk üzä saça parmanular sanınça kapalalar bilgä biliglig rasiyan üzä tolu bolup tapınmışın sakınu (Kara & Zieme, 1976: lines A751-754). Imagining that he worships by scattering it with his index finger, ring finger, and thumb and filling it with rasāyana knowledgeable like atoms.

As can be seen, in the above text the mudra formed by the sign, ring, and thumb is confused with the rasāyana inside the skull. Kapāla is also called “inner offering” because it is used especially in “inner offering, inner votive offering”. In the Tsongkhapa text, the Lama’s position in the Yama is as follows: “Hold the skull with your right hand with the front-facing you. With your left ring finger, stir or move the inner offering clockwise three times. Sprinkle the offering to the Maṇḍala gods... to Dharmaraja, the sworn protectors, and the dakas, dākinīs, and the like. While making the internal offering, vividly visualize the production of happiness and wisdom of emptiness in the guests of the offering.” (Fuentes, 2011: 19). Here the rasāyana prepared inside the skull is scattered, or rather offered, to the gods. In Tantric Buddhism, the “internal offering” is very important and the main material is the skull bowl, as mentioned earlier. The following Old Uyghur examples should be analyzed separately.

anta basa bali tapıg ärsär balıka iç tapıg birlä suv bägni kodup oom vaçıra amırta darnını sözläyü yänä iç tapıgtın saçıp arıtıp suvaba-wa darni üzä kurug sakınıp kurugta a ujiktin keñ alkıg kapalanıñ içintä om a huñ ujiklärtin bilgä biliglig rasiyanlıg ulug taloy ügüz tolu törütüp (Kara & Zieme, 1976: lines A293-299). Then, as for the Bali offering, one should put water (and) beer into Bali with the inner offering, and again from the inner offering one should dispense and purify Dharani om vajra amṛta. With Svabhāva-dhāraṇī one should visualize (the sacrificed objects) as empty; in the empti-

ness in the syllable aḥ, in the vast Kapāla in the syllables om āḥ hūṃ, one should fill the great sea₂ of wisdom-nectar.

anta basa öz ätöz birlä bahşınıḡ arasınta üç adrok toklular isiç adakı asuḡluḡ barın sakıḡu ol antın bilgä biliglig bir yiti biçäk üze öznüḡ kaş tuşıntın başnı käsip öḡdüñki isiç adakı üzä alının öz ätözke bakıtıp urmişın sakınıp anta basa öznüḡ oḡ butın käsip kapalanıḡ içintä urmişın sakınu antın käzigöä sol butın antın bilin kögüzin antın sol eligin antın kalmış başın anta soḡ oḡ eligin käsip kapala içintä urmişın sakınu ...öz ätözkä bakıtıp urmişın sakınıp (Kara & Zieme, 1977: lines 314–328). Then one should imagine that between his own body and the Guru there are three marvelous skulls like the feet of a vessel. Then one should imagine that with a sharp blade of wisdom (prajna) one cuts off one’s head where one’s eyebrows are and put one’s forehead on the feet of the vessel in front of oneself, seeing one’s own body so that it stands on its own. Then imagine that you cut off his right foot and put it in the skull bowl. After that, he should imagine cutting off his left foot, then his waist and chest, then his left, [then] his remaining head, then his right hand and placing it in the skull bowl. After that, one should imagine [looking at] one’s own body one after the other [placing all parts of the body in the skull bowl].

tört maharanç täḡrilärkä yavḡan bali bėrgü (Kaya, 2021: lines 599–600). The four Mahārājas will give meatless bali.

tört maharanç täḡrilärkä torma ötünäyin tep (Kaya, 2021: lines 606–607). So that I may offer gtor-ma sacrifice to the four Mahārājas.

torma şišini üntürmişdä tört maharanç täḡriläriḡ terini kuvraḡı birlä (Kaya, 2021: lines 664–665). With four Mahārājas assemblies₂ when he sacrificed.

First of all, it is necessary to explain about “bali offering” that Old Uyghur *bali tapıḡ* “bali offering”, *yavḡan bali* “meatless bali sacrifice”, *torma* “gtor-ma, sacrifice”, *torma şiši* “gtor-ma, 祭祀 *jisi*, sacrifice” or “sacrificial cake” have an important place, especially in Tantric texts. This Old Uyghur expression for *bali tapıḡ* and *torma* is Skt. bali, Tib. gtor ma, and the word is used in the sense of “sacrificial cake”. The Tibetan ritual is derived from ancient Indian sacrificial offerings consisting of various food offerings to the gods. The Balinese offering is a symbolic ritual made of dough, often deco-

rated with colorful ornaments made of chipped butter and barley flour, and is combined with the Bon tradition (Beer, 1999: 201). Offered as a sacred “gift” to the peaceful gods, the offering of *bali*, *torma*, and *torma šiši*, usually consists of food such as fruit, cereals, rice cakes, or sweets. For angry gods and goddesses, this ritual often takes the form of an animal sacrifice or blood offering. Buddhism, which forbids violence and emphasizes the sanctity of all life, forbids animal sacrifice and instead symbolizes blood offerings (Beer, 2003: 212). However, eating meat is not forbidden in Tantric Buddhism. According to the Guhyasamāja-tantra, lust is permissible, as is the eating of any kind of meat, including human flesh (Eliade, 2013: 256). In the Old Uyghur example above, the placing of human body parts in the skull bowl is described, and in fact, a sacrifice ritual is encountered here. This sacrificial ceremony is associated with the sacrifice of puruṣa, the first human being, and this is the multiplication of “one” by division. By disintegrating the body of multiplicity, “unity” is regained. The body of Puruṣa depicted in the Vāstu-puruṣa-maṇḍala is the body of God incarnated on the ground of existence (Snodgrass, 1985: 110). In addition, it is the demon that is slain here, the meditator’s offering of his body to the violent gods through visualization eliminates attachment to the body and expresses virtuousness (Buswell & Lopez, 2014: 857). The meat offering here is none other than the bali offering. The Old Uyghur example clearly shows that the bali offering and “inner offering” are related to each other. Accordingly, in Old Uyghur, *ič tapıg* means “inner offering, sacrifice” and is explained in detail in the Old Uyghur example. Important in Tantric Buddhism, the “inner offering, votive” is a symbolic type of offering used in the visualization practices of the highest yoga tantras, such as the Cakrasaṃvara, Vajrayoginī, Hevajra, Kalacakra, Guhyasamāja and Yamāntaka Tantras. This offering consists of a large white skull cup with a single central fissure (Beer, 2003: 112). This bowl is called *kapala* “skull bowl” in Old Uyghur texts and is expressed as Skt. *kapāla*, Tib. *thod-pa*, *ka-pa-la*, *ban-dha*, *dung-chen* (Beer, 2003: 110). As mentioned above, the skull bowl/cup is depicted in the left hand of the gods and goddesses as a rasāyana drink. This, again, is none other than the quest for immortality, as already mentioned. In Tibetan Buddhism in general, the use of human bones is important, and human skulls are of particular interest here. Jesuit Father Andrada, who visited Western Tibet in 1625, mentions that the Lamas were in the habit of playing instruments made of metal or bones of the dead, especially human limbs while praying. When Father Andrada asked the Lama what the bones were used for, he replied:

“When people hear such instruments, they cannot help thinking of death. In order to be more in touch with melancholic and sad remembrance, one drinks from the skull.” According to the same Lama, the idea of death contributes as much as prayers to restrain passions and regulate behavior. The skull bowls prevent people from becoming too addicted to uncertain and worldly pleasures so that the drinks in the skulls become a spiritual antidote to passions and vices (Laufer, 1923: 5). This skull is red inside and sits on a tripod with three truncated heads in white, red, and blue (Beer, 2003: 112). Again in the Old Uyghur text, as seen above, the *üç adrok toklular isiç adaki* is shown as “the feet of the vessel consisting of three extraordinary skulls”. These three heads stand in the center of the red triangular fire maṇḍala pointing downwards and the blue arc-shaped wind maṇḍala pointing upwards. On either side of this wind maṇḍala are two vases filled with white or golden nectar, on the top of which rise red sandalwood poles sealed with a vajra and a yak-tail flag. A victory flag is affixed to each pole in the form of a triangular flag. These flags flutter in the wind because the vortex of the wind maṇḍala causes the fire maṇḍala to flash upward and melt the substances within the large skull cup (Beer, 2003: 212–213). The skull bowl is made from the oval top of a human skull and is used as an offering, eating, or drinking bowl for numerous Vajrayana deities. This bowl is usually held in the left hand of yogins, siddhas, ḍākinīs, yidams, and guardian deities and contains amṛta, semen, alcohol, divine buns, and tormas, fresh blood, marrow, intestines, fat, and the brains, hearts, lungs of the demonic enemies called mara and rudras. The kapāla, used as a skull bowl, is attributed to various human bones. These may consist of the skull of a Brahman or of a murdered or executed victim. However, the skull of a child who dies at the beginning of puberty has a great influence on the “skull” of a seven or eight-year-old child born of an incestuous union. The skull of an illegitimate child, filled with “magical blood”, is a feature of the enraged goddess Śrī Devi in the form of the “Queen fending off the Great Army”. The skull cup is usually held in the left “wisdom” hand and is often placed in front of the deity’s heart, where it can be paired with right-handed “method” tools such as a vajra or curved knife (Beer, 2003: 111). Since rituals and the symbolic objects used in them are interrelated in Buddhist texts, it is not possible to consider them separately from each other. Here the ritual of inner offering in maṇḍala ceremonies is very important. According to this, the inner offering is the individual offering to the gods, which creates meditative offerings through the gods, and after they have arisen in one’s mind in the form of

generosity, one offers them to the gods individually (Wayman, 2009: 72). As mentioned above, during the ceremony various substances are melted in this skull bowl using fire and wind maṇḍala. These substances are rasāyana, which cure diseases of the body and soul, delay old age, increase mental power, generate strength, increase vital energy, strengthen vision and memory, aid digestion and cleanse the skin (Puri, 2003: 4). Related to Ayurvedic medicine and alchemy aimed at delaying aging, prolonging life, and perhaps achieving immortality, rasāyana is also expressed by amṛta “the drink of immortality” and is represented by the five “drinks of immortality” or “five nectars” of “human feces, urine, semen, menstrual blood, marrow” (Wayman, 2009: 34). However, in rituals, five meats can be placed in the skull bowl. These; consist of a bull, a dog, an elephant, a horse, and human flesh. The five nectars are arranged in a maṇḍala formation, with yellow excrement in the east (front), green marrow in the north (right), white semen in the west (back), red blood in the south (left), and blue urine in the center. The five meat are in a similar formation, with the meat of a black bull in the southeast (front left), the meat of a red or blue dog in the southwest (left back), and the meat of the white elephant in the northwest (right back), the meat of the green horse in the northeast, and the meat of the red human corpse in the center. In the “production phase” of meditation practice, the wind tong, the fire torch, the skull pot, and the melting matter represent the four elements, respectively, wind, fire, earth, and water. The three severed heads symbolize the practitioner’s body (white head), speech (red head), and mind (blue head) as the three “essentials” to be purified. The white syllable A, from which the skull bowl is made, symbolizes emptiness, and the skull bowl itself signifies great happiness. The white outer surface of the skull represents the white bodhicittas (semen) of the father and the red interior of the red bodhicittas (menstrual blood) of the mother. The single central crack of the skull symbolizes the inseparability of method and wisdom, compassion and peace, form and emptiness (Beer, 2003: 218–219). The five nectars inside the skull signify the five defiled skandhas, the five elements, and the five poisons of greed, miserliness, jealousy, attachment, and wrong mind. The five defiled skandhas and the elements are the essential elements to be purified during the practice of the completion stage. The contents of the skull of bliss and emptiness symbolize the generations and their purifications and transformations (Gyatso, 1997: 126). Feces signify Vairocana, sight and form; marrow, Amoghasiddhi, touch and will; semen, Amitābha, taste, and perception; blood, Ratnasambhava,

smell and feeling; urine, Akṣobhya, sound and the total of consciousness. The five meat symbolize the five mothers or wives of the Five Buddhas, the five elements, and the five delusions or poisons. The bull represents Locanā, the earth element, and the illusion of ignorance. The dog indicates the water element, Māmakī, and the illusion of aggression; the elephant, the fire element, Pāṇḍara, and the illusion of desire; the horse, the wind element, Tārā, and the illusion of jealousy; the human being in the center, either the consort of the god of meditation or Vajradhātviśvarī, the space/ether element, and the illusion of pride (Beer, 2003: 219). An Old Uyghur example can be given below.

ög täñri kızı... yer mahabut arığı buda-... sarıg öñlög oñ eligintä navaskart sol eligintä kapala tutup kañni kučmak... yañ üzä olurur terin kuvrag altmış tört täñri kızları ol ok yañlığın taşgaru korşayu turur barča ärdinitä ulatı beş şantıklärtä tükällig sakingu ol kizläk orunta kişä ujik işniñ arığı amogasidi burhan yaşıl öñlög oñ eligintä kılıç solında kılıç saplıg čañ tutar ög täñri kızı yel mahabut arığı samaya tara ol burhanka okşatı öñlög oñ eligindä navaskart solında kapala tutup ögin kuča yañ üzä olurur (Yakup, 2016: lines D1-18). With the daughters of the mother goddess... the purity of the earth mahābhūta... yellow in colour. She holds a butcher's knife in her right hand, a skull in her left hand, and sits so as to embrace the father/man. The company of sixty-four goddesses thus come out and surround (them). One should imagine that all the jewellery and the five Śāntika are part of it. In the secret place is the syllable kṣha, Amoghasiddhi Buddha, the purity of deed, coloured green, holding a sword in his right hand and a sword-hilt rattling bell in his left. Samaya-Tārā, the purity of the mother goddess wind mahābhūta, is similar in colour to that Buddha. She holds a butcher's knife in her right hand, a skull in her left, and is seated embracing the mother/woman.

However, the directional sequence of the five nectars and five meats as described above corresponds to the “mother tantra” descriptions of the Cakrasaṃvara and Vajrayoginī Tantras. In the “father tantra” practices of Guhyasamāja and Yamāntaka, however, the concentration sequences of these ten substances are modified. Here the five meats are positioned in the cardinal directions, corresponding to the five Buddhas, and the five nectars in the intermediate directions, corresponding to the five mothers. The color of the human corpse in the center corresponds to that of the consort of the

main yidam deity, blue in the case of Guhyasamāja and Yamāntaka and red in the case of Cakrasaṃvara and Vajrayoginī. This “human flesh” corpse lies in the urine in the center of the skull cup, with its head facing west or back. The other four animals lie on their right sides with their heads facing the center and are marked on their left sides with the corresponding syllables. All five meats are described as “boneless”, meaning that each of their boneless skins is filled with the chopped meat of that animal. In the “completion stage” of meditation practice, the wind maṇḍala symbolizes the “downward discharging wind” that carries vital energy below the navel chakra. The fire maṇḍala represents the “inner fire” of tummo activated at the navel chakra. The waving flags symbolize the intensity of the downward-discharging wind that causes tummo’s fire maṇḍala to shine upwards. As Tummo’s inner fire rises, it dissolves the winds and melts the drops in the middle channel. This gives rise to the three inner signs of “white appearance”, “red increase”, and “black convergence”, which appear as the fifth, sixth, and seventh signs of the death process. The white, red, and blue severed heads symbolize these three signs. The large white skull bowl symbolizes the “mind of clear light”, which appears as the eighth and final stage of the death process. The single ascending crack of the skull represents the spontaneous experience of great bliss. The five nectars and five fleshies represent the five impure aggregates and elements that are transformed into the five Buddhas and five mothers through meditation on the clear light. Their melting into nectar symbolizes the distillation of these ten substances as pure wisdom into the elixir of “one taste”. The four main nectars of feces, bone marrow, semen, and blood rotate anti-clockwise around the central urine. These nectars express the “four joys” experienced as the drops of bodhicitta descend from the crown to the throat, heart, and navel chakras. Similarly, the four main types of meat of bull, dog, elephant, and horse rotate clockwise around the central human being. As these meats ascend from the navel to the heart, throat, and crown chakras, they symbolize the reversal of these four joys. During the visualization process of the internal presentation, each of the components is born from the corresponding seed syllable. After the first stage of visualized formation and activation, which causes the ten ingredients to melt into an orange liquid, several subsequent stages of visualization follow. A white Hūṃ syllable appears on the molten liquid and turns into an inverted white bodhicitta khatvanga. The heat causes this khatvanga to melt and drip into the skull cup, turning the orange liquid into a sweet elixir that looks like mercury. On

this elixir, there are three rows of Sanskrit vowels and consonants colored white, red, and blue. These syllable rows dissolve collectively towards their center until they finally merge into three inverted syllables consisting of white Om̐, red Āḥ, and blue Hūṃ. These three syllables eventually descend, dissolve in the elixir and turn it into an alchemical panacea that bestows happiness, vitality, immortality, and wisdom (Beer, 2003: 219–220). In particular, the connection between the chakras and the skull bowl is given in the following Old Uyghur example.

*taštın törütgülük yañça kılsar tört buluñtaki tört kapalalarta rasiyan
tolgurmiş ärür içtin uçukguluk yañça kılsar tört tamırlar içindä beş
rasyan akar* (Zieme & Kara, 1978: lines 426–429) If one produces
(them) according to the method of external creation, rasāyana is
filled into the four skull bowls at the four corners. When (it) arises
by the method of internal perfection, five rasāyana flow in the four
veins.

Here *tört tamırlar* “four veins” refers to the four chakras in the body, while *tört buluñtaki tört kapalalar* “four skull bowls on four sides” refers to the skull bowls placed at the four corners in the maṇḍala diagram. This maṇḍala diagram is again related to the four chakras in the human body in the body maṇḍala.

In addition to all these, when the examples in Old Uyghur are examined, there are expressions such as *kañni kuča* “embraces the father”, *ögin kuča* “embraces the mother”, which is none other than the sexual union of mother and father or man and woman described above. In the ritual of “internal offering”, the aim is to obtain the divine body, that is, “unity”. This is achieved through sexual union. The white bone of the skull represents the “form” of white male bodhicitta (semen), and the hot red blood content from the female navel center represents the “emptiness” of red female bodhicitta (menstrual blood). Esoterically, the skull bowl fills the mind of the deity (white skull) with great bliss (red blood) and, on a deeper level, represents the emergence of the “illusory body” (white skull) from the state of “clear light” (red blood) (Beer, 2003: 112). The practical aspect of Tantric Buddhist sexual practice, however, is characterized by the physical intercourse of male and female practitioners. During coitus, the male and female fluids merge and the resulting mixture is considered the nectar of immortality. The resulting mixture is then withdrawn by the male practitioner. While doing so, the practitioner stands in meditation on the five wisdom Buddhas, and light radiates from the practitioner’s heart center (Chui,

2019: 5). However, in the Nyingma tradition, during the practice of maṅḍala, which signifies the blessing of medicine, a Brahmin skull bowl is placed in the center of the maṅḍala. This skull bowl/cup should be of pure lineage and round like a yoni. The medicine is then placed in the skull cup. During menstruation, sexual intercourse is performed by the yogin and his wife, and the semen and menstrual blood produced are of superior quality rasāyana (Chui, 2019: 10). Therefore, the rasāyana obtained from sexual intercourse signifies immortality and, in connection with this immortality, the attainment of the divine body.

Conclusion

In Tantric Buddhist texts and iconography, human bones, and symbolic ornaments of fierce gods and goddesses, symbolize purity away from pollution along with nudity. The most striking of these bones is the skull bowl, which in Old Uyghur texts is referred to as *kapala* “skull bowl”, Skt. *kapāla*. These skulls may be the skull of a Brahmin sacrifice or the skull of a seven or eight-year-old child born of an incestuous relationship. This bowl is found in the left hand of gods and goddesses, especially Vajravārāhī, Heruka, and Yama/Yamāntaka, and signifies wisdom. The presence of ornaments made of human bones, especially on pairs of deities such as Vajravārāhī and Heruka, is also an indication that they have the same body in two separate bodies. This bowl is also used in Tantric Buddhist rituals performed by the Kāpālīka, who are often considered heretics and ostracised by other communities. The greatest heresy of the Kāpālīkas is their bloody behavior and their copulation in graveyards because they emulate Śiva, the lord of the graveyard. These acts, which are considered heretical behaviors, are a representation of the killing of the god Brahma by Śiva in early mythologies and Śiva’s begging for repentance with a Brahma skull bowl. The most important of the Kāpālīka rituals is the ritual referred to in the Old Uyghur texts as *ič tapıg* “internal offering, sacrifice”. This ritual also includes the related “bali offering”, which in Old Uyghur is referred to as *bali tapıg* “bali offering”, *yavgan bali* “meatless bali sacrifice”, *torma* “gtor-ma, sacrifice”, *torma šiši* “gtor-ma, 祭祀 *jisi*, sacrifice” or “sacrificial cake”. This offering usually consists of food such as fruit, grains, rice cakes, or sweets, as bloody offerings and sacrifices are forbidden in Buddhism. But in fact, this ritual is an animal sacrifice or blood offering for angry gods and goddesses. Of course, this bloody sacrifice has evolved into a symbolic form due to Buddhism. As the Old Uyghur example shows, the practitioner’s dismemberment of his own body and placing it in the skull bowl is related to the sacri-

face of Puruṣa, the first human being, and this is the division and multiplication of the “one”. Afterward, this body of multiplicity is disintegrated and “unity” is achieved. In addition, offering one’s own body to the gods here eliminates attachment to the body and increases virtue. The outside of the skull bowl is white and the inside is red, the white outside symbolizes the male and the red inside symbolizes the female. In addition, this skull is placed on a tripod with three severed heads in white, red, and blue, which is expressed in Old Uyghur as *üč adrok toklular isič adakı* “the feet of the vessel consisting of three extraordinary skulls”. These three severed heads symbolize the body, speech, and mind which need to be purified. These three heads stand in the center of the red triangular fire maṇḍala pointing downwards and the blue arc-shaped wind maṇḍala pointing upwards. The wind fuelling the fire causes the substances in the skull bowl to melt. This skull bowl usually contains amṛta, semen, divine buns and tormas, fresh blood, marrow, intestines, fat, and the brains, hearts, and lungs of the demonic enemies called mara and rudras. However, the phrase *beš rasiyan*, which is specifically mentioned in the Old Uyghur text, is rasāyana, which is shown as the drink or nectar of immortality. These five rasāyana are listed as “human feces, urine, semen, menstrual blood, marrow”, and the five meat of “a bull, a dog, an elephant, a horse, and a human” are also included in the skull bowl. In the Cakrasaṃvara and Vajrayoginī Tantra, the five Buddhas correspond to the five rasāyana and the five mothers to the five meat, with the five Buddhas in the cardinal directions and the five mothers in the intermediate directions. In the Guhyasamāja and Yamāntaka Tantra the five Buddhas are related to the five meat and the five rasāyana to the five mothers. Here again, the five mothers are in the cardinal directions and the five Buddhas are in the intermediate directions. Moreover, the single central fissure of the skull signifies the inseparability of method and wisdom, compassion and peace, form and emptiness. The rasāyana crown/peak in the skull bowl is associated with the four chakras in the throat, heart, and navel, but also with the five skandhas and the five elements. The white outer surface of the skull represents the white bodhicittas (semen) of the father and the red inner surface represents the red bodhicittas (menstrual blood) of the mother. The mixture of the bodhicittas of the mother and father is regarded as the nectar of immortality and is drawn again by the father. In doing so, the practitioner dwells on the five wisdom Buddhas in meditation, and light radiates from the practitioner’s heart center. Thus immortality or divinity is achieved.

Abbreviations

Skt. Sanskrit

Tib. Tibtan

References

- Akça, Hilal (2022). *Ataerkilliğin Manevi Kızları, Kadın Kahramanın Ölüler Diyarına İnişi*. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Akıncı, Meltem (2021). “Kafatasından Kadeh Yapma Ritüeli ve Türklerde Görülen Misalleri”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 35: 7–19.
- Beer, Robert (1999). *The Encyclopedia Tibetan Symbols and Motifs*. Boston: Shambhala Publications.
- Beer, Robert (2003). *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*. Chicago: Serindia Publication.
- Bisschop, Peter (2009). “Śiva”. *BEH, vol. I*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Buswell, Robert E. & Lopez, Donald S. (2014). *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Campbell, Joseph (2020). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Trans. Sabri Gürses. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Carmen, Meinert (2019). “Embodying the Divine in Tantric Ritual Practice: Examples Form the Chinese Karakhoto Manuscripts from the Tangut Empire (ca. 1038–1227)”. *Revue d’Etudes Tibétaines*, 50: 56–72.
- Chui, Tony (2019). “Conceptualization of “Taking the Essence” (bcud len) as Tantric Rituals in the Writings of Sangye Gyatso: A Tradition or Interpretation?”. *Religions*, 10, 231: 2–18.
- Davidson, Ronald M. (2002). *Indian Esoteric Buddhism, A Social History of the Tantric Movement*. New York: Columbia University Press.
- Eliade, Mircea (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. Trans. Lale Arslan. İstanbul: Kabbacı Yayınları.
- Eliade, Mircea (2013). *Yoga, Ölümsüzlük ve Özgürlük*. Trans. Ali Berkay. İstanbul: Kabbacı Yayınevi.
- Eliade, Mircea (2018). *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*. Trans. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi.

- Eliade, Mircea (2019). *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar*. Trans. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eliade, Mircea (2020). *Demirciler ve Simyacılar*. Trans. Mehmet Emin Özcan. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- English, Elizabeth (2002). *Vajrayogini: Her Visualizations, Rituals, & Forms. (Studies in Indian and Tibetan Buddhism)*. Boston: Wisdom Publications.
- Fuentes, Ayesha (2011). *Utilizing Terror: On the Adoption and Refinement of Skull Cups in Tibetan Buddhism*. MA Thesis. Medford & Somerville, Massachusetts: Tufts University.
- Gray, David (2007). *The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Sri Heruka) (Sriherukabhidhana), A Study and Annotated Translation*. New York: Columbia University's Center for Buddhist Studies and Tibet House US.
- Gyatso, Geshe Kelsang (1997). *Essence of Vajrayana: The Highest Yoga Tantra Practice of Heruka Body Maṇḍala*. London: Tharpa Publications.
- Herodotos (2017). *Tarih*. Trans. Müntekim Ökmen. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kara, Georg & Zieme, Peter (1976). *Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung*. Berlin: Akademie Verlag.
- Kara, Georg & Zieme, Peter (1977). *Die uigurischen Übersetzungen des Guru-yogas "Tiefer Weg" von Sa-skya Pandita und der Mañjuśrīnāmasaṃgīti*. Berlin: Akademie Verlag.
- Kaya, Ceval (2021). *Uygurca Altun Yaruk, Giriş, Metin ve Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Laufer, Berthold (1923). "Use of Human Skulls and Bones". *Leaflet*, 10: 1-16.
- Lopes, Rui Oliveira (2020). "The 'Transience of Things' in Vajrayana Buddhist Visual Culture". *Convocarte N. 8-Arte e tempo: Tempo, Cultura e criação artística*, 107-128.
- Puri, H. S. (2003). *Rasāyana, Ayurvedic Herbs for Longevity and Rejuvenation*. Taylor & Francis: London and New York.
- Snodgrass, Adrian (1985). *The Symbolism of the Stupa*. Ithaca, New York: Southeast Asia Program 120 Uris Hall Cornell University.
- Wayman, Alex (2009). *The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esotericism*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.

Yakup, Abdurishid (2016). *Altuigurische Aparimitāyus-Literatur und kleinere tantrische Texte*. Turnhout, Belgium: Brepols.

Zieme, Peter & Kara, Georg (1978). *Ein uigurisches Totenbuch, Nāropas Lehre in uigrischer Übersetzung*. Budapest: Akademiai Kiado.

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

Funding: It is supported within the scope of TÜBA-GEBİP.

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.



FROM VISUALITY TO ACTION: TRACES OF EKPHRASIS IN JOHN GUARE'S *SIX DEGREES OF SEPARATION*

Görsellikten Eyleme: John Guare'in *Altı Derecelik Ayrılık* Oyununda Ekfrasis İzleri

Nurten ÇELİK*

ABSTRACT

John Guare's renowned play *Six Degrees of Separation* (1990) exposes the protagonist Paul's endeavour to assert his identity and find a place, by creating false identities, in the world of high-class individuals which is bounded by class, race, and sexual orientation. In delineating his journey into modern American culture, John Guare employs Kandinsky's double-sided painting along with many other artistic devices such as flashbacks, flashforwards, cross-cutting, and different narrative techniques. Kandinsky's painting, which dominates the stage with its slow movement, mirrors the varied aspects of social life where the characters hold no enduring and steady connection with reality. This painting also projects the emotional and psychological dilemma of the characters in the social life where they lose their sense of humanity and moral ideals. In this respect, this paper intends to explore how Kandinsky's ideas of art and his double-sided painting constitute the quintessence of the play, reflecting the materialism of decadent contemporary society and its emotional and psychological impacts on the characters.

Keywords: ekphrasis, Kandinsky, John Guare, *Six Degrees of Separation*, social fragmentation.

ÖZ

John Guare'in ünlü oyunu *Altı Derecelik Ayrılık* (1990), ana karakter Paul'un sınıf, ırk ve cinsel yönelimle sınırlandırılmış üst sınıf bireylerin dünyasında sahte kimlikler yaratarak kimliğini ortaya koyma ve kendine yer bulma çabasını ele alır. Paul'un çağdaş Amerikan kültürüne yolculuğunu betimlerken, John Guare Kandinsky'nin çift-yönlü resminin yanı sıra fleşbek, ileriye atlama, paralel zamanlama ve farklı kurgu biçimlerini kullanır. Yavaş hareketiyle sahneye hâkim olan Kandinsky'nin resmi, karakterlerin gerçeklikle sürekli ve sabit bir bağının olmadığı toplumsal yaşamın çeşitli yönlerini yansıtır. Bu resim aynı zamanda onların insani duygularını ve ahlaki ideallerini yitirdiği sosyal hayattaki duygusal ve psikolojik ikilemlerini ortaya koyar.

* Dr., İnönü University, Department of English Language and Literature, Malatya/Turkey. E-mail: nurten.celik@inonu.edu.tr. ORCID:0000-0001-5185-1786.

Bu bağlamda, bu makale Kandinsky'nin sanat fikirlerinin ve çift-yönlü resminin oyunun özünü nasıl oluşturduğunu ve çökmekte olan çağdaş toplumun materialist anlayışını ve bunun karakterler üzerindeki duygusal ve psikolojik etkilerini nasıl yansıttığını incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: ekfrasis, Kandinsky, John Guare, *Altı Derecelik Ayrılık*, sosyal parçalanma.

Introduction

Known as one of the leading figures of American theatre, John Guare gains a worldwide reputation with his seminal work *Six Degrees of Separation* which premiered at the Mitzi E. Newhouse Theatre at Lincoln Center in New York City on May 19, 1990. From the press comes the laudatory acclaim for this novel comedy that won the New York Drama Critics' Circle Award for the best play of 1990-1991 seasons. The subsequent production of the play at the Royal Court Theatre in London was awarded the Olivier Best Play Award in June 1992. The film version of the play, which was directed by Australian director Fred Schepisi and broadcast at the end of 1993, strengthens its place as John Guare's chief achievement among his magnificent plays, such as *Landscape of the Body* (1977) and *The House of Blue Leaves* (1971) (Turina, 2011: 57).

Though John Guare's plays do not generally receive huge critical attention, they leave their marks on American theatre since, as Bigsby puts it, "[f]ew writers have matched his exuberant inventiveness but few have aspired to, or achieved, the lyrical intensity or intellectual astuteness of a man with a vivid sense of the physical and linguistic possibilities of theatre" (2004: 1). Behind his authenticity and creativity lies his theatrical approach that has been marked by the challenge against the deep-seated conventions of kitchen sink drama. Though inspired by the plays of Marlowe and Anton Chekhov, it is in fact Lorraine Hansberry's *A Raisin in the Sun* that sparks his idea to start a fight against naturalism. On the surface level, *A Raisin in the Sun* is a realist drama that draws on the struggles of an African-American family against white people who do not allow them to move into their neighbourhood. However, on a deep level, it goes beyond the boundaries of naturalistic drama at the moment when Beneatha and his brother Walter start to dance, and under the enchantment of Nigerian music, they seem to retreat into their past. As Guare points it out, "it was an extraordinary moment when Beneatha imagined her African past. That was the play I wanted to see. It showed me you could take naturalistic theatre

and break it open” (qtd. in Urban, 2014: 58). John Guare stands against naturalistic drama in all its aspects in an attempt “to get the play out of the kitchen and hurl it into the Niagara Falls of life” (Cattaneo, 1992: 103). To this end, Guare “breaks the fourth wall, dismantles verisimilitude and in doing so, seeks to ‘earn the truth’”, employing the technique of what Shklovsky calls “defamiliarization”, that is, presenting everyday things in an unfamiliar way (Urban, 2014: 58). As Urban asserts, his resistance to naturalistic drama “‘defamiliarizes’ the American dream and its obsession with celebrity, revealing the cost of a belief in perpetual progress or fame” (2014: 59).

That might be the main point of John Guare’s renowned play *Six Degrees of Separation* which articulates its simmering resentment of the phoniness and insincerity of modern American men mesmerized by the American dream with a focus on the denial of the character Paul who makes up stories to find a place for himself in the materialistic world of others. The play, in Guare’s own words, is “about a group of people telling a story and trying to figure out what happened” (qtd. in Turina, 2011: 58). In other words, the characters struggle to find the truth in the world of the play ridden with ambiguities, lies, and illusions. As Mike Vanden Heuvel aptly observes, the play presents a critical attitude towards bourgeois ethics with its portrayal of the world not in terms of “its laws and regularities, but rather of its perturbations and fluctuations, the constant dynamic of difference that brings out the world’s multiple forms” (2007: 241). The interrelation between materialistic tendencies, ethical concerns, and the multiplied angles of reality has become an issue of interest¹ yet the theatrical devices that Guare utilizes to develop a critical outlook towards the cultural mindset of American people receive little attention. In fact, in endowing his narrative with ideological and cultural matters, Guare, in his delicate manner, utilizes many devices such as “flashbacks, flashforwards, cross-cutting, and simultaneous planes of reality” together with the constantly direct address to

¹ Ana Fernandez-Caparros Turina examines the connection between social fragmentation and reality by referring to the spatial manoeuvres Guare uses in his play and underlines that Guare’s creation of the real, imagined and social spaces crucially reveals and challenges the urbanspace of New York and reconceptualizes the world of the urbanspace where imagination and reality contradict and reinforce each other. See (Turina, 2011). In a similar line, Mike Vanden Heuvel employs information theory to explain how the play questions bourgeois ethics with a portrayal of the world structured upon inconsistencies, fluctuations and irregularities. See (Heuvel, 2007).

the audience, and narrative from different perspectives (Turina, 2011: 58-9) and, most importantly, Kandinsky's double-sided painting. Among all these artistic devices, what feeds into Guare's renewed vision of reality, the complexity and richness of his approach to drama, and his critical stance against the ideological conservatism of the upper class is the ekphrastically integrated art object. In the play, the painting is invigorated as the visual text to be interpreted, constituting one spectacular form of cultural, intellectual and dramatic explorations. Hence, the play requires an ekphrastic interpretation because overlooking or downplaying the relationship between visual and verbal would lead to misinterpretation or missing out on the main critical point of the play.

The relationship between verbal and visual has generated controversy since ancient times, and ekphrasis has been traditionally exercised in many literary works ranging from Homer's *Iliad*, John Keats' "Ode on a Grecian Urn" to W.H. Auden's "Musée des Beaux Arts." Ekphrastic writing is mostly associated with poetry in which heroic figures, icons, images, and visuals of art are utilized by the poets to express their powerful feelings and ideas that arise out of them. However, this writing technique has attained widespread usage and has recently become applicable to novels and dramatic works as well. The term ekphrasis has taken divergent definitions and has been used in different ways. Ekphrasis derives from the Greek root *phrazein* meaning "to tell, to pronounce, or to declare" and with the prefix *ek* meaning "out of" or "from" meant originally "a full or vivid description" (Wagner, 1996: 12). Ekphrasis is a term used to define works based on "verbal discourses that directly verbalize one or more visual images" (Eidt, 2008: 9). The conceptualization of ekphrasis in relation to verbal practices and visual materials has been criticized by many critics since they find this relationship too narrow. The traditional association between verbal representation and visual representation has been subverted in contemporary practices; for this reason, critics attempt to redefine and broaden the definition of ekphrasis. Claus Clüver presents a concise definition of the term as "the verbalization of real or fictitious texts composed in a non-verbal sign system" (qtd. in Eidt, 2008: 17). Despite Clüver's expansion of the term by emphasizing the variety of ekphrastic art objects, the term is still limited by its privileging of language or verbal narration. The emphasis on the verbal presentation of the art object may generate problems considering the possibilities of intertextuality in drama, films, and music since in these arts, it is difficult to create and sustain verbal ekphrastic voice and narration. Siglind

Bruhn, in her essay on musical ekphrasis, extends Claus Clüver's definition since ekphrasis denotes nonverbal modes of re-presentation. She redefines ekphrasis as "a representation in one medium of a real or fictitious text composed in another medium" (2001: 559). Analyzing how ekphrasis is applied in films and drama, Laura Sager Eidt states that ekphrastic passages or verbalizations are acted out on the stage and dramatized and for this reason, their verbal nature cannot be utterly obtained (2008: 18). In poems, the whole parts of the poems are composed by an ekphrastic narrative voice, yet in dramas and films, ekphrasis forms particular parts or sequences of the whole work (Eidt, 2008: 22). In order to expand the feasibility and potentiality of ekphrasis in drama and films, Laura Sager revises the definition of the concept as "the verbalization, quotation, or dramatization of real or fictitious texts composed in another sign system" (2008: 19). In this respect, I will use Sager and Bruhn's definitions since they serve my purpose to show that ekphrasis appears in divergent forms that include the physical presence of the visual, its interpretations, descriptions, dramatizations, and quotations and to explore that there is a correlation between the art object's meaning and the playwright's artistic intentions and expressions. To illustrate how ekphrasis variously operates in drama, I will analyze Kandinsky's painting in Guare's *Six Degrees of Separation* where its visual appearance on the stage, descriptions, and projections of dramatic action sit well with the playwright's dramatic motivations and intentional judgement.

As Sager and Bruhn state, ekphrasis is not purely verbal yet offers visual patterning to the viewers. Then, it can be stated that ekphrasis is closely related to the act of seeing. Ekphrasis is the invigorating and recreating of mute art objects through verbalization or any other art form. If Laura Sager's ideas of filmic ekphrasis are applied to dramatic ekphrasis, it is worth noting that just like filmic ekphrasis, dramatic ekphrasis prompts the audience and readers to make a comparison between the dramatized representation of the art object and the actual work of art, thus creating "a synthesis of the two images in the viewer's mind" (2008: 19). Dramatic ekphrasis refers to the visual effect on the audience and the audience's perception of the visual art object and the writer's treatment and interpretation of the work of art as well (2008: 19). In this case, in the production and presentation of dramatic ekphrasis, "sight becomes insight, leading to knowledge, procuring the mind to understand both the concrete and the abstract idea" (Uçar, 2021: 610). When viewed in this light, ekphrasis is the intermediality of the effect generated by the work of art and the reception of the viewers, thus, it

invites the combination of visual and intellectual interpretation. That is to say, dramatic ekphrasis prompts the readers' or spectators' mental and visual participation in the process of sight and insight.

John Guare's *Six Degrees of Separation* draws on and refers to Kandinsky's double-sided painting, and particularly in some scenes of the play, the visual expressiveness of the painting is dramatized and adapted into the dramatic language and action. Paul directly addresses the audience, informing them concerning Kandinsky's painting and his view of an art object. Paul's elaboration on the double-sidedness of the painting at the end of the play concisely conveys the play's depictions of the socio-cultural issues and the actions of the characters. Though it at first glance seems to be an extraneous stage prop, when looked through new lenses, it becomes clear that it is the dominating force, with its slow movements. It serves as a medium to facilitate the comprehension of the multifaceted and intricate facets of social life where materialistic pursuits as well as sexual and racial stereotypes render the characters' lives dysfunctional and unsettled by breaking their ties with reality and distorting the spirit of humanity and a coherent sense of self. Furthermore, the description of the painting at the end of the play presents verbal and visual representations that display the intricacy and complexity of the characters' emotional and psychological experiences. The power of ekphrasis in Guare's play resides in its ability to expose both his theatrical understanding and issues at the heart of the play such as "liberal guilt, racial presumptions, the reality of a divided society, dislocated families, dysfunctional lives, the performatic quality of a supposed real life" (Bigsby, 2004: 41). In this sense, it is important to argue that Kandinsky's painting becomes the intrinsic and central constituent of the play, adding momentum and depth to the play by layering the events with its variety of colours, a symbol of the contrasting phases of life. This paper, therefore, intends to explore how Kandinsky's ideas of art and his double-sided painting contribute noticeably to the fabric of the play and how the art object is used to demonstrate that the characters lose touch with reality under the influence of the materialistic world that robs them of their humanistic and moral traits. This paper also examines how the dual aspects of the painting – its colourfulness and gloominess – disclose the nuance and complicated moral quandaries and emotional conundrums of high-class individuals whose world is beset by the obsession with fame, beauty and materialism.

The Function of Kandinsky's Double-sided Painting in *Six Degrees of Separation*

Kandinsky, with his iconoclastic ideas, theory and notable paintings, is widely deemed as an eminent painter in the modern cultural world, taking a unique place: “the place of an artist alien to vanity and with a desire to shock the viewer; the place of a master inclined to constant and concentrated meditation, to unswerving movement towards synthesis of the arts, to the quest for more perfect, ascetic and strict formal systems” (Guerman, 2015: 11). Kandinsky achieves a significant breakthrough in the modern arts with his strong opposition towards the notion of reality since “the working of the inner need and the development of art”, in Kandinsky’s case, “is an ever-advancing expression of the external and objective in the terms of the periodic and subjective” (Kandinsky, 2015a: 97). Expanding upon this view, it is noteworthy to state that as a product of the individual artist, art is a medium to express the outer world subjectively and intuitively. It is this view that Guare embraces to alter his stance against the representation of reality on the stage: “Theatrical reality happens on a much higher plane. People on a stage are enormous, there to drive us crazy. I love actors who can do that” (Cattaneo, 1992: 99). As a playwright, he endeavours to “break the domination of naturalism and get the theatre back to being a place of poetry, a place where language can reign” (1992: 102). Viewed in a certain light, Kandinsky and Guare’s aspiration to call the pre-established notion of reality into question cannot be overlooked. They attempt to turn upside down the known, familiar understanding of what is real or unreal and thus, go beyond the established boundaries of definite and certain meanings, the traditional perception and treatment of the real or truth. That being the case, it is hardly surprising that Kandinsky’s painting on the stage externalizes the world of Guare’s play in which the characters, unable to cope with the realities of their times, escape from their troublesome lives into the realms of illusion and dreams.

Kandinsky’s painting, firstly seen revolving slowly high over the stage as the stage directions indicate, is painted on either side of the canvas in two radically different styles; one side is “geometric and somber” and the other side is “wild and vivid” (1992: 11). Below are the paintings seen in the production of *Six Degrees of Separation*; on the left is geometric and dark and on the right is wild and colourful:

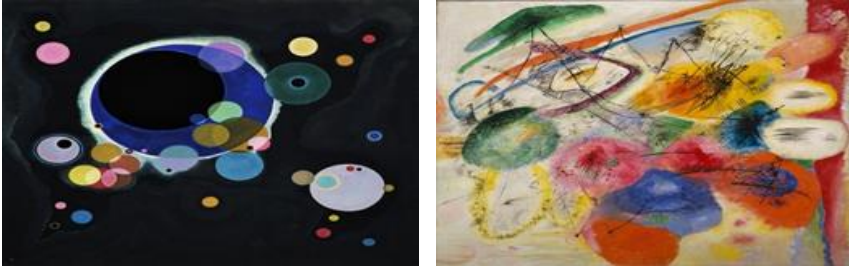


Fig. 1. Several Circles, 1926, Fig. 2. Black Lines, 1913.

When the play starts, Flan and Ouisa Kittredge, the wealthy art dealers, tell how they are deceived by Paul, a compulsive liar. When they are about to leave the house for dinner with their close friend Geoffrey, a white South African businessman, a young black man in blood intrudes into their apartment, claiming that he is a friend of their sons, Talbot and Woody from the Harvard and that he has been mugged. Later on, Paul asserts that he is the son of Sidney Poitier and promises others, in return for their help, parts in his father's new film, *Cats*. The others show their sympathy and love towards Paul who prepares a delicious meal and gives a nice tirade regarding imagination with references to Salinger, Beckett, Freud, and Jung. This bright atmosphere is distorted when Ouisa discovers at night that Paul is having sex with a male in her daughter's room. After they recover from this sudden shock, Kittredge's close friends Kitty and Larkin appear on the stage and reveal that they were fooled by Paul in the same way. Dr. Fine is another victim for Paul to bamboozle. Paul goes further to trick Elizabeth and Rick into believing that he is the son of Flan Kittredge, who marries his mother and dubs her later and asks them for money to go to see his father. Despite Elizabeth's resistance, Rick and Paul withdraw all the money and waste it at the Rainbow Room, and at the end of the night, they have a sexual affair. Unable to face Elizabeth and to cope with his mistake and the feeling of degradation, Rick commits suicide. The driving force behind the actions of those beguiled by Paul is their strong desire to take part in his father's film, that is, the desire to become famous. They find no traces of who this kid "bulldozing his way into their lives" is, yet towards the end of the play, it is discovered that Paul got all the detailed information regarding their lives from Trent Conway, a former friend of their sons, now studying at MIT (1992: 39).

As understood from the well-knitted yet intricate plot, Guare depends upon illusions rather than reality, that is, as Dr. Fine accentuates in the play, "[t]here are two sides to every story" (1992: 38). It does not seem strange

considering the fact that there exists no longer one stable truth, seeing that the notions of self and reality are completely distorted in the materialist world, and thus there cannot be found any link between self and individuals and between individuals and society. In the play, the characters, who get stuck in the limited scope of their world, cannot comprehend the reality beyond their perception. Each character thinks that the dreams and illusions that encapsulate their lives are real without noticing that they are imprisoned in the dreamy and delusionary world. In this regard, it is worth noting that reality is not presented as something stable, fixed, and unchanging; yet, it is completely contorted and slanted under the desires and prejudices of the characters that do not show any enthusiasm to dig deeper into the meaning of their life and world. That the thin line between reality and illusion is blurred creates repetitive cycles of order and disorder, regularity and irregularity, meaningfulness and senselessness. At this point, Kandinsky's painting, which appears at the beginning of the scene, is of paramount importance in understanding the multifaceted nature of the story of the play. This painting functions as a metaphor for "the necessary, dynamic, and to some degree unpredictable relations that exist between order and disorder, static and message, difference and repetition" (Heuvel, 2007: 235). It is indispensable for the structure of the play since it foreshadows the complicated events and acts as a visual stimulus for the bogus and chimeric world of the characters based on irreconcilable and contradictory situations and ideologies.

Though Guare's play seems to be frivolous, shallow, and superficial, in the depth analysis of the play, it becomes noticeable that behind the illusionary world lies a hidden meaning. What Guare successfully fulfils in his play is the very thing that Kandinsky embarks on in his art of painting. Important to the view of Kandinsky, who is not interested in the surface reality in his works, is that art should reflect and represent a true yet hidden reality – the process he explains through the concept of 'internal necessity'. Kandinsky gives a succinct definition of the term in his seminal work *Concerning the Spiritual in the Art*: "The artist is the hand that purposefully sets the soul vibrating by this or that key. Thus it is clear that the harmony of colours can only be based upon the principle of purposefully touching the human soul. This basic secret we shall call the principle of internal necessity" (2015a: 160). In achieving the internal necessity, the art object becomes a key device for touching the human soul: "It is clear that the choice of object that is one of the elements in the harmony of form must be decided only by a cor-

responding vibration in the human soul” (Guare, 1992: 18). As inferred from the quotation, the main condition of internal necessity is touching on the human soul and what leads to internal necessity in the art of painting is the use of colours with great dexterity in perfect harmony. If this term is applied to drama, internal necessity occurs when the playwright can affect the human soul with the skilful implementation of any device at his disposal and conveying moral messages explicitly or sometimes obliquely. Bigsby asserts that Guare as “[i]nitially a comic writer, a *farceur*”, is seen as “deflecting his moral concerns into extravagant physical actions or dispersing them in a deluge of language and bizarre plotting” (2004: 1). However, when his plays are put under scrutiny, it is obvious that the comedy and farce provided by unusual events and extreme actions function to present the corrupted world in which human relations and dreams totally fail. As film director Louise Malle alleges in the foreword of his collection of Guare’s early works, comedy plays a significant role in exposing human misery:

Guare practices a humor that is synonymous with lucidity, exploding genre and clichés, taking us to the core of human suffering: the awareness of corruption in our own bodies, death circling in. We try to fight it all by creating various mythologies, and it is Guare’s peculiar aptitude for exposing these grandiose lies of ours that makes his work so magical. (1982: viii).

One may trace that this is the same thing that happens in *Six Degrees of Separation* where comic events lead to the recognition of the emotional and spiritual sufferings of the characters. In the play, the action turns from “the absurdly comic and pathetically disorienting crass materialistic world of the art of the deal to the unexpected pathos of Ouisas’s epiphany about the potential of shared humanity, Guare’s black comedy comes into its own by depicting modern society as a neurotic circus and simultaneously a vale of tears” (Plunka, 2002: 201-2). Within the comic absurdities of the materialistic world, Ouisa gains awareness into their hollow life deprived of human feelings and emotions when Paul shows them humanity with a strong wish to become a part of their family, despite the fact that their children want to keep their distance from them:

Ouisa He wanted to be us. Everything we are in the world, this paltry thing – our life – he wanted it. He stabbed himself to get in here. He envied us. We’re not enough to be envied ... He did more for us in a few hours than our children ever did. He wanted to be your child. Don’t let that go. He sat out in that park and said that

man is my father. He's in trouble and we don't know how to help him (1992: 61).

In this regard, Paul becomes the key figure in Ouisa's intellectual and psychological change on the grounds that he is "an effective con man because he is merely mirroring American values and falling prey to the myth of American Dream" (Plunka, 2002: 199). Paul, a young and poor outsider who intrudes into the lives of the wealthy American family, Dr. Fine's house, and the lives of Elizabeth and Rick, distorts and subverts reality so as to produce his own version of the truth in order to gain acceptance in the materialistic world. In this sense, Paul functions as an information seeker and producer who brings a different layer of reality to the unreal and ephemeral world and a kind of order and reason to the disordered world which puts a clear-cut distinction between people in terms of class differences. As Mike Vanden Heuvel states, Paul "forces the existing social system to experience a decline into disorder and into a temporality that both destroys an existing equilibrium and possibly gives birth to a complex, emergent system of meaning and relations" (2007: 237-8). Paul's presence is a prerequisite for Ouisa to profoundly grasp the miserable condition of her society living under the fallacy of the American dream. As Ouisa personally experiences, in a dehumanized society blinded by materialistic greediness, individuals are led to a stalemate where they lose their humanity, their connection with reality, their selves and others. In such a society, it is seen that true human relations prove to be a mirage, and people turn out to be two-faced and insincere. In this respect, the double-sidedness of the painting represents the situations of human beings. Materialism turns out to be a contagious disease that spreads rapidly, infecting the soul and minds of people and keeps its presence steady and still. The same point is highlighted by Kandinsky:

This all-important spark of inner life today is at present only a spark. Our minds, which are even now only just awakening after years of materialism, are infected with the despair of unbelief, of lack of purpose and ideal. The nightmare of materialism, which has turned the life of the universe into an evil, useless game, is not yet past; it holds the awakening soul still in its grip. Only a feeble light glimmers like a tiny star in a vast gulf of darkness. This feeble light is but a presentiment, and the soul, when it sees it, trembles in doubt whether the light is not a dream, and the gulf of darkness reality (Kandinsky, 2015b: 11).

Having gained a brief glimpse into the cruelty and hollowness of society where most people are imposters and tricksters and human relations are “reduced primarily to disposed anecdotes”, Ouisa holds onto the moment in which she has experienced human feelings (Plunka, 2002: 201). Angered by her husband’s ignorance of Paul’s heart-breaking situation, she says:

And we turn him into an anecdote to dine out on. Or dine in on. But it was an experience. I will not turn him into an anecdote. How do we fit what happened to us into life without turning it into an anecdote with no teeth and a punch line you’ll mouth over and over for years to come? And we become these human juke boxes spilling out these anecdotes. But it was an experience. How do we keep the experience? (1992: 61-2).

On that note, Ouisa gets a sense of recognition into the corruption of modern society in which human relations are spoilt and deteriorated. Kandinsky’s double-sided painting which contains opposing features is important to reflect Ouisa’s paradoxical situation. Ouisa is experiencing a dilemma for she is oscillating between what she feels internally and the conventions that society imposes upon her. Her chaotic situation is made more explicit through the double-sided painting. One side of the painting is settled, ordered, and even and the other side of the painting is chaotic, uneven, and turbulent. As the painting shows, life itself is a struggle between order and chaos (Urban, 2014: 70).

While John Guare’s play divulges the disconnection in society, it presents a more interesting case, that is, a satire on liberal guilt, which reinforces the duality of exclusion and inclusion and connection and disconnection. Reflecting on the issues of *Guess Who’s Coming to Dinner*¹, the play shows how a homosexual black boy cannot take his place in the world of affluent white people (Stockton, 2009: 192). Paul, an outsider, who strives to assert his identity and his place in the world of white people, de-

¹ It is a comedy-drama film directed and produced by Stanley Kramer and written by William Rose. It stars Spenser Tracey, Katherine Hepburn, and Sidney Poitier. Kramer’s dedication, to-get-her with the talent and reputations of Tracey, Hepburn, and Poitier, became “one of the box-office successes of 1967” (Vera & Gordon, 2003: 88). It was nominated for ten Academy Awards and won two awards in the categories of Best Actress and Best Original Screen Play. The film draws on the love between a black man and a white woman and interracial marriage which was not legal in the USA until 1967. The film suggests that “there is no racial divide that cannot be bridged in the course of a day by a meeting of open-minded whites and blacks of good will” (2003: 89).

velops a self-identity that is not stable but continually fluctuates. By creating a new identity as the son of Sidney Poitier, Paul attains acceptance into the world of Ouisa and her family, denied to him since it is constructed and limited by the perpetual maintenance and practice of the conservative rules of the dominant high-class culture. When Ouisa enters Paul's room to check if he is fine after being stabbed, she realizes that he had sexual intercourse with a street hustler, and they banish Paul. By claiming a false identity as a friend of Dr. Fine's son from the boarding school, Paul enters the house of Dr. Fine, and when Dr. Fine realizes that Paul is lying to him, he reports to the police for Paul's arrest. Later, Paul dupes Elizabeth and Rick into thinking that he is the son of Flan, who rejected him, and that he needs some money in order to meet his father. Rick takes all the money out of the account and spends a great night with Paul, which culminates in their sexual union. Elizabeth goes to the police for Paul's arrest because of his theft and Rick's suicide. All these events show that it is not possible for Paul to stick to his true self in a materialistically and sexually constructed society, and accordingly, he is ostracized from it. When looking at the power dynamics between the rich and the poor and the homosexual and the heterosexual, Paul's banishment strengthens and solidifies the place and position of the rich and heterosexual individuals in society, which yields to the exclusion and marginalization of the nonconformists. The cultural paradigms that operate to exclude Paul take on a racial dimension. Paul intrudes into Kittredge's house under a false name. His attempt to move beyond the borders restricted to him signifies the transgression of the culturally constructed notions defining normativity in terms of race. Being searched by the police because of the accusations, Paul tells Ouisa on the phone that he cannot resign himself to the police because they will kill him since he is black. This situation gives audiences and readers a sense that Paul's life worsens since he is doubly oppressed just because of his skin colour. In this respect, it is important to state that Paul's insistence on creating impossible identities for himself is related to the fact that he internalizes a distorted perception of sense because of his class, race, and sexual orientation. His claim to be the son of Sidney Poitier signifies his effort to render his worthless existence meaningful and valuable. Paul's predicament of restoring his identity reveals both the fluidity of racial and sexual self-identification. Thus, Guare presents a critique of the racially biased attitude and conservatism of white people as well. In this way, the play presents binary oppositions such as

homosexuality versus heterosexuality, white versus black, rich versus poor, and real versus fictitious.

Guare offers a way out for modern men to escape from the bog of materialism, that is, “the spiritual commitment to find the “six degrees of communication” that unite humanity” (Plunka, 2002: 199). In the play, Paul in his own way starts a rebellion against the lack of passion and communication in society and he emphasizes that in order to connect with humanity, people should use their imagination and give value to experience rather than replace them with anecdotes. Paul underlines that people have the potential to use their imagination to avoid the negative effects of the modern American world, the modern man’s nightmare:

It’s there to sort out your nightmare, to show you the exit from the maze of your nightmare, to transform the nightmare into dreams that become your bedrock. If we don’t listen to that voice, it dies. It shrivels. It vanishes. The imagination is not our escape. On the contrary, the imagination is the place we are all trying to get to (1992: 37).

Within the limitless boundaries of his imagination, Paul creates for himself different identities to continue his struggle to gain acceptance in a society in which individuals ignore and are isolated from each other. In other words, Guare “poses the existentialist dilemma of how individuals in contemporary society can maintain a sense of dignity and humanism despite a ubiquitous fraudulence that characterizes American culture” (Plunka, 2005: 352). Then, it can be alleged that Paul’s effort to attain dignity and humanism in society fails in avoiding fraudulence because he cannot keep his integrity as his identity is built upon deceptions and lies. Paul’s final words “The Kandinsky. It’s painted on two sides” are very significant to explore the real meaning of his experience (1992: 63). Like Kandinsky’s painting, which revolves slowly at the end of the play, Paul’s attempt, as Turina elaborates, “is both “wild and vivid” in its display of imagination, yet it is dark and “somber” in its lack of honesty” (2011: 71). Despite Paul’s failure because of his dishonesty, his imaginative power does not prove to be futile in that it causes a drastic change in Ouisa’s perception of the world.

Conclusion

In conclusion, John Guare’s play *Six Degrees of Separation* problematizes many issues ranging from materialism, the American Dream, isolation, dysfunctional families, imagination, homosexuality, and the clash between

reality and illusion to white liberalism and racism. Looking at the multiplicity of the topics, it is important to state that Guare aims to reveal the realities of the modern world in all its aspects. Guare's using Kandinsky's ideas of art and the inclusion of the painting in the play leave room for strident criticism of touchy subjects that are of particular interest to society. In this way, Guare also offers moral messages to readers or audiences and touches on the human soul, that is, achieves the internal necessity that lies at the heart of Kandinsky's works. In this respect, as Unhae Langis aptly observes, art objects in the play are "emanations of the human soul", revealing the multivalent narratives of human nature rooted in situations and relationships that constitute their social lives and their sense of identity (2011: 86). What is more striking is that Guare's aesthetic combination of verbal and visual enables him to create the dichotomy of reality versus illusion, truth versus inaccuracy, and clarity versus ambiguity. In the play, the situation of being in-betweenness achieved through Kandinsky's painting is maintained after the play ends since one is left to wonder what has happened to Paul and how Ouisa continues her life. One thing that remains clear in the minds of the audience and readers is Kandinsky's painting, leading us to unveil the realities of our lives and of our society hidden under the illusions that we have created or are created for us. In this respect, Guare revitalizes and refashions the painting by narrating verbally what the painting visually signifies, and thus, elicits a strong emotional response from the readers or audience with a visual, verbal, and critical representation.

References

- Biggsby, Christopher (2004). *Contemporary American Playwrights*. Cambridge: Cambridge UP.
- Bruhn, Siglind (2001). "A Concert of Paintings: 'Musical Ekphrasis' in the Twentieth Century". *Poetics Today*, 22(3): 551-605.
- Cattaneo, Anne (1992). "John Guare: The Art of Theatre IX". *The Paris Review*, 125: 69-103.
- Eidt, Laura M. Sager (2008). "Toward a Definition of Ekphrasis in Literature and Film". *Writing and Filming the Painting: Ekphrasis in Literature and Film*. New York: Rodopi.
- Guare, John (1992). *Six Degrees of Separation*. New York: Lincoln Center Theatre.

- Guerman, Mikhail (2015). *Vasily Kandinsky: 1866–1944*. New York: Parkstone International.
- Heuvel, Mike Vanden (2007). “From Paradise to Parasite: Information Theory, Noise, and Disequilibrium in John Guare’s *Six Degrees of Separation*”. *Interrogating America Through Theatre and Performance*. Eds. William W. Demastes & Iris Smith Fischer. New York: Palgrave, 233–242.
- Kandinsky, Wassily (2015a). *Concerning the Spiritual in Art*. USA: Sheba Blake Publishing.
- Kandinsky, Wassily (2015b). *Kandinsky*. USA: Parkstone Press International.
- Langis, Unhae (2011). “The Aest/ethics of Imagination and Deceit in Guare’s *Six Degrees of Separation*: A Foucauldian–Aristotelian Reading”. *Pivot: A Journal of Interdisciplinary Studies and Thought*, 1(1): 84–106.
- Linne, Larry G., & Sitkins, Patrick (2013). *Brand Damage: It’s Personal!* Bloomington: Author House.
- Malle, Louis (1982). *Three Exposures: Plays by John Guare*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Plunka, Gene A. (2002). *The Black Comedy of John Guare*. Newark: Delaware UP.
- Plunka, Gene A. (2005). “John Guare and the Popular Culture Hype of Celebrity Status”. *A Companion to Twentieth Century American Drama*. Ed. David Krasner. Malden: Blackwell, 352–369.
- Stockton, Kathryn Bond (2009). *The Queer Child, or Growing Sideways in the Twentieth Century*. Durham and London: Duke UP.
- Turina, Ana Fernandez–Caparros (2011). “The Geography of Imagination: Urban Mapping of Social Networks in John Guare’s *Six Degrees of Separation*”. *South Atlantic Review*, 76(4): 57–74.
- Uçar, Asya Sakine (2021). “A Painting and A Slave Ship: Ruskin’s Visual Narrative On Turner”. *Söylem Filoloji Dergisi*, 6(3): 609–618.
- Urban, Ken (2014). “John Guare.” *The Methuen Drama Guide to Contemporary American Playwrights*. Eds. Martin Middeke and others. London: Bloomsbury, 58–75.
- Vera, Herman, & Gordon, Andrew M. (2003). *Screen Saviours: Hollywood Fictions of Whiteness*. New York: Rowman & Littlefield.
- Wagner, Peter (1996). *Icons–Texts–Iconotexts: Essays on Ekphrasis and Intermediality*. Berlin: Gruyter.

Visual Sources

Figure 1: “Several Circles.” 1926. The Solomon R. Guggenheim Museum, New York. <https://www.wassilykandinsky.net/work-49.php>

Figure 2: “Black Lines.” 1913. The Solomon R. Guggenheim Museum, New York. <https://www.wassilykandinsky.net/work-34.php>

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.



DÖNEMEÇTE YALNIZ BİR ADAM: DOKTOR ŞERİF

A Lonely Man at the Bend: Doctor Şerif

Oktay ÜZEL*

Öz

Çalışmanın “Edebiyat, Toplum ve Siyaset” bölümünde, edebiyatın genel bir tanımı yapılarak toplumun temel taşlarını oluşturan unsurlardan büyük ölçüde beslenmesi hususuna değinilmiştir. “Aşk ve Aşka Bakış” kısmında aşkın başta edebiyat olmak üzere güzel sanatların her dalını hatta hayatı besleyen en önemli duygu olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. “Sosyalleşmeye Açılan Kapı Olarak Şehir Kulübü” bölümünde ise Türkiye’nin hemen hemen her yerinde ismiyle açılmış olan kulüplerin, aydınların bir sığınma yeri olduğu anlatılmıştır. Kalelerle, aşılmaz surlar ve hendeklerle çevrili bir derebeyi konağına benzeyen bu şehir kulüplerinde aslında aydın kesimin bunalmalarını, çıkmazlarını ve en önemlisi de kısır döngüsü anlatılmıştır “Demokrat Parti’nin Kuruluş Süreci ve Kasabalının Siyasetle İmtihanı” kısmında ise Türkiye’nin çok partili hayata geçiş sancıları ve demokrasiyle tanışma süreci anlatılmıştır. Tarık Buğra, *Dönemeçte* romanında çok partili hayata geçiş sürecini ve Demokrat Parti’nin de kuruluş yıllarını Akşehir’e odaklanarak yansıtmaya çalışır. Romanda siyasi gelişme ve değişimler, 1950’li yıllar Türkiye’sindeki aydın sorunsalı vb. sorunlarla birlikte Doktor Şerif, Handan, Savcı Yardımcısı Orhan, Eczacı Celal arasındaki karmaşık aşk ilişkisi de önemli bir yer tutar. Doktor Şerif, Türk siyasetinin ve aydınlarının düştüğü bunalımdan kurtarmak için mantıkta bulunduğu çareler, uygulamada yetersiz kalır. *Dönemeçte* romanı ve Tarık Buğra ile ilgili yazılarda bu hususa birçok kez değinilmiştir. Bu çalışmada ise tarihî ve sosyolojik kaynaklardan da yararlanılarak romanın önemli kişilerinden, romanın kurgusunda da oldukça işlevsel olan Doktor Şerif karakterine odaklanılmıştır.

Anahtar Sözcükler: çok partili hayat, Demokrat Parti, Akşehir, aşk, şehir kulüpleri.

ABSTRACT

In the section on “Literature, Society and Politics”, by making a general definition of literature, it is mentioned that it is largely nourished by the elements that form the cornerstones of society. In the section of “Love and A Look at Love”, it has been tried to explain that love is the most important emotion that nourishes all branches of

* Öğretmen (MEB), doktora öğrencisi. Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kırıkkale/Türkiye. E-posta: uzeloktay@hotmail.com. ORCID: 0000-0001-7376-4616.

fine arts, especially literature, and even life. In the section of the “City Club as a Gate to Socialization”, it is explained that these clubs, which have been opened almost everywhere in Turkey, are a place of refuge for intellectuals. These city clubs, which look like a feudal lord’s mansion surrounded by castles, impenetrable walls and ditches, actually describe the depressions, dilemmas and most importantly the vicious circle of the intelligentsia. In the section of the “Establishment Process of the Democratic Party and the Challenge of the Townspeople with Politics”, the pains of transition to multi-party life and the process of meeting democracy in Turkey are explained. In his novel *Dönemeçte* Tarık Buğra tries to reflect the transition to a multi-party system in Turkey in the 1950s and the founding years of the Democratic Party by focusing on Akşehir. Political developments and changes in the novel, together with the problems of intellectuals and suchlike problems in Turkey in the 1950s, the complex love affair between Doctor Şerif, Handan and deputy prosecutor Orhan pharmacist Celal also plays an important role. It is mentioned in previous special studies and publications on Tarık Buğra about the novel *Dönemeçte*. In this study, by making use of historical and sociological sources, the focus is on the character of Doctor Şerif who is one of the important figures of the novel and also very functional in the fiction of the novel.

Keywords: multi-party life, Democrat Party, Akşehir, love, city clubs.

Giriş: Edebiyat, Toplum ve Siyaset

İnsanın diğer varlıklardan ayıran özelliklerinden biri de hayat karşısında edindiği bütün olumlu olumsuz tecrübelerini, pek çok sanat dalıyla kendisinden sonra gelen kuşaklara aktarma ihtiyacı hissetmesidir. İnsanoğlunun yararlandığı bu sanat dallarından biri de edebiyat olmuştur (Önal, 2012: 13). Kemal H. Karpat da “edebiyatı edebiyat yapan ve bir ülkenin temel kimlik yapısını sağlamlaştıran en önemli yönü(nün) sanat” (Karpat, 2019: 32) olduğunu ifade eder.

Edebiyat kavramının sayısız kez tanımı yapılmıştır. Edebiyat, duygu ve düşüncelerin söz veya yazı ile aktarılması olarak tanımlanırken daha kapsamlı olarak edebiyat, “içinde yazarın, edebî eserin, edebî eser okuyucusunun, edebî eseri okuyucuya ulaştıran mekanizmaların, yazarın içinde yaşadığı toplumun, o toplumun biçimlendiği değerler bütünüünün de içerildiği ve edebiyat dünyası adını verdiğimiz geniş bir alana yayılmış olan faaliyetlerin hemen hepsini karşılayan bir kavram” (Emre, 2005: 200) olarak tanımlanır. Edebiyat, toplumun temel taşlarını oluşturan unsurlardan büyük ölçüde beslenir. Toplumun temel kaynakları ise gelenek ve görenekler, dinî inançlar, tarihî geçmişi, siyasal yaşantısı ve coğrafi şartların farklı olması gibi un-

surlardır. Bütün bu unsurlar doğrudan veya dolaylı olarak edebiyatın ekseninde yer alır (Güneş, 2011: 1-2).

Edebî eserler, yazar tarafından salt bir duruşla kaleme alınmazlar. Mutlaka toplumun dinamiğini oluşturan unsurlardan etkilenecek yazılır. Berna Moran'ın ifade ettiği gibi “eserler gelişi güzel gökten inmez, onların yaratıcıları, ülkelerin iklimi, fiziksel, politik ve sosyal koşulları tarafından belirlenmiştir. Belli nedenler belli sonuçlar doğurur. Biyolojide, fizikte, jeolojide olduğu gibi edebiyatta da bir determinizm vardır.” (Moran, 2005: 84). Eseri determinizm mantığıyla okumak ve değerlendirmek şüphesiz eserin hem daha iyi anlaşılmasına hem de iyi analiz edilmesine kolaylık sağlar.

Millî kültürü, tarihî kimliği sinesinde barındırarak siyasi güç kazanma yollarını arayan Türkiye, I. ve II. Meşrutiyet, çok partili hayata geçme denemesi ve nihayetinde Demokrat Parti'nin 1950'de iktidara gelmesiyle (Karpaz, 2019: 11) kayda değer tecrübeler edinir. Türkiye'nin siyaset tarihinde aksaklıklar yaşansa da önemli adımlar atıldığı görülür. Türk edebiyatının önemli yazarlarından Tarık Buğra, Türkiye'nin siyasi tarihine *Dönemeçte* adlı romanıyla ışık tutar. Tarık Buğra, Türkiye'deki siyasi gelişmeleri ve demokrasiye geçişte yaşanan sancılıları kişi, kasaba, şehir ve toplum üzerindeki etkisini özellikle *Dönemeçte*, *Yağmur Beklerken*, *Gençliğim Eyvah* adlı romanlarında belirgin bir şekilde işlemiştir.

*Dönemeçte*¹ romanı Türkiye'de tek partili siyasetten çok partili siyasi hayata geçişte yaşanan buhranları Anadolu'da bir kasabaya odaklanarak aslında Türkiye'nin genelinde durumun benzer olduğuna dikkat çeker. Tarık Buğra'nın Türk siyasetindeki tarihsel süreci kasaba eksenli işlemesi onun hayat hikâyesiyle doğrudan ilintilidir (Tekin, 2008: 32). Tarık Buğra'nın kasaba hayatı üzerinden Türk siyasetinde yaşanan sıkıntıları anlatmasında kuşkusuz babasının o dönemde siyasetin içinde olması ve Akşehir kasabasında Demokrat Parti ilçe yönetiminde bulunması da etkili olmuştur (Coşkun, 2008: 266). Tarık Buğra, kasabada yaşayan Doktor Şerif, Fakir Halid, Operatör Cevdet Bey, Kör Muallim, Savcı Bey, Hâkim Bey vb. kasabada görev yapan daha nice memur ya da kişilerden hareketle siyasetteki aksaklıkları tespit ederek kendince çözümler üretmeye çalışır. *Dönemeçte* romanı, Beşir

¹ *Dönemeçte* romanı ilk olarak 1976 yılında Tercüman gazetesinde 14 Mayıs- 18 Eylül tarihleri arasında tefrika edilir. 1980 yılında Ötüken yayınlarından kitap olarak basılır. Daha sonra *Dönemeçte* romanı *Dönemeç* ismiyle Tuncay Öztürk ve Okan Uysal'er'in yönetmenliğinde 7-28 Ekim 1988 tarihleri arasında TRT'de dizi olarak dört bölüm halinde yayınlanır (Ayvazoğlu, 2008: 12-21). *Dönemeç* dizisinde Çetin Tekindor, Haluk Kurtoğlu, Sümer Tilmaç, Nilgün Akçaoğlu gibi ünlü isimler rol almıştır.

Ayvazoğlu'na göre “çok partili hayata geçiş sancılarının fon olarak kullanıldığı” bir aşk romanıdır” (Ayvazoğlu, 2018: 149). Osman Gündüz de *Dönemeçte* romanı ile ilgili olarak bir Anadolu kent doktoru ile dul bir kadın arasındaki aşk ilişkisi çevresinde çok partili sisteme geçişin sancıları olduğunu söyler (Gündüz, 2007: 324). Romanda aşk hikâyesiyle birlikte Türkiye'deki çok partili siyasete geçiş döneminin sancularına değinilmiştir. Yazar bu sancuların etkilerini anlatırken kasaba insanların kültürlerini ve ekonomik durumlarını, yöneten ve yönetilen ilişkilerinden doğan tedirginliklerini de çok iyi yansıtır (Alper, 2016: 215).

Tarık Buğra kasabada yaşanan parçalanmışlıkları romandaki kişilerden hareketle hem kendi hayatlarını hem de halkla devleti temsil edenle çatışmasını anlatır:

Romana adını veren dönemeç, Doktor Şerif'in yaşantısının ve Türkiye'nin çok partili döneme geçiş sürecinde yaşadığı sancının metaforudur. (...) Dönemeci, bir bakıma yönetimin ciddi bir el değiştirme dönemi olarak görmek, aynı değişimin Şerif'in yaşantısındaki yansımalarını da görmeyi gerektirir. Şerif artık hem kendisi hem de halkı temsil etmenin verdiği sorumlulukla bir şeyler yapmakta, en azından çabalamaktadır. Bu nedenle romandaki dönemeçlerin tümü aslında birbiriyle bağlantılıdır. Bu genelde ülkenin, özelde ise Şerif'in yeni bir yola girdiği dönemeçtir. Şerif bu dönemece, entelektüel sorumluluğun etkisiyle, bir kaygı neticesinde ulaşmıştır (Ankay, 2019: 12-13).

Dönemeçte romanının ana kişilerinden Doktor Şerif'in hayatından kesitler Tarık Buğra'nın hayat hikâyesiyle benzeşir. Örneğin Tarık Buğra, tıbbiyede öğrenci iken yolda Akşehir'den hocası ile karşılaşır. Hocası, Tarık Buğra'yı aydınların takıldığı meşhur Küllük kahvesine götürür. Küllük kahvesi, Üniversite ile Beyazıt Cami'sine yakın bir yerdedir. Bu kahve, Yahya Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar, Fuat Köprülü, Ali Nihat Tarlan, Nurullah Ataç gibi ünlü fikir, edebiyat ve sanat adamlarının gittiği bir yerdir. Kısa bir süre sonra Tarık Buğra da Küllük'ün müdavimlerinden biri olur. Hatta tıbbiyede sınıfta kaldığı için yurttan atılan Tarık Buğra, birkaç ay Küllük'te sandalyeleri birleştirip tavlayı yastık ederek yatıp kalkmak zorunda kalır. O dönem için büyük sıkıntılar yaşasa da Tarık Buğra, yazarlık mayasının atılmasında Küllük günlerinin katkısı olduğunu düşünür. Yazar, yaşadığı bu sıkıntıları büyük bir şans olarak görür. Tarık Buğra, yıllar sonra o günlerle ilgili olarak Küllük kahvesi, borcunu ödeyemediği birkaç alacaklıdan birisi olduğunu, bu kahveye kültürümüzün ve medeniyetimizin sindiğini söyler (Ayvazoğlu, 2018: 50). Küllük'ün edebi-

yat ve kültüre bağlılığını, babasının kitapları kadar beslediğini ve zenginleştirdiğini ifade eder. Ayvazoğlu, bir başka eserinde de “*Dönemeçte* romanındaki Doktor Şerif de tıbbiyeyi başarmış bir küllük mezunu” (Ayvazoğlu, 2008: 23) olduğunu ifade eder.

Doktor Şerif, Tarık Buğra'nın hayatından kesitler sunduğu kadar gerçekte toplumsal değişimin sancılarını yaşayan Türk aydınını sembolize eder (Özcan, 2018: 145). Doktor Şerif'in yaşadığı çatışmalar romanda şu şekilde yansıtılır:

Önündeki dönemecin zorluğunu anlıyordu. Ve düşünüyordu ki dönemeç yalnız kendisinin değil, bütünüyle Türkiye'nin, Türkiye insanlarının önünde idi... Üstelik bir yol ayrımı söz konusu değildi. Yol mutlaka bu dönemeçten geçecekti. Bütün gücüyle mesleğine sarılmak. (...) Mesleğindeki çalışmalarını ve aldığı sonuçları onu tam anlamıyla tatmin etseydi aklının kıyısından olsun geçer miydi particiliği, mebusluğu? Ve o tatmin yaygın olsaydı politikacılık da meslek olup meslek haysiyetine ve verimliliğine kavuşmaz mıydı? Meydan tatminsizlerin tatmin arayışlarına mı kalırdı? (Buğra, 2017: 206).

Doktor Şerif'i sadece bir yönden değerlendirmek eksik olacaktır çünkü Doktor Şerif, zaman zaman kendisiyle çelişmektedir. Kendisi akıl ve duygu dünyasında çözümlerini bildiği halde pratik uygulamada çelişkiler ve çatışmalar yaşar. Doktor Şerif için bu durum, adeta karakteristik özelliğini alır:

Doktor işte bu kadere dramatik buluyordu: Dünyanın, insanlığın kaderi başlangıçtan bu yana nasılsa hep öyle kötü ile iyinin, doğrulukla dolandırıcılığın, vurgunculuğun, kalleşliğin, güzel ile çirkinin ihanetin, gaddarlığın benzerlerinin de ebediliği demekti bu. Yürek dayanır mıydı buna? Başkaldırmadan katlanılabilir miydi bu kade-re? (...) Mizaç denilen şey gerçekten de yenilemiyordu; değiştirilemiyordu. Evet işte kader olan'dı ve her şey mizaca göre oluyordu. İnsan kaderini kendi çiziyor, daha doğrusu onu beraberinde getiriyordu (Buğra, 2017: 162, 191).

Hayatı boyunca kendi dünyasında akıl ve duygu çatışması yaşayan Doktor Şerif, çok sevdiği Handan'ı önce Eczacı Celal'e, sonra Savcı Yardımcısı Orhan'a kaptırır. Şerif'in ayrıca Türk siyasetinin ve aydınının düştüğü bunalımdan kurtarmak için teoride bulunduğu çareler, uygulamada yetersiz kalması da diğer bir çatışmasıdır.

Doktor Şerif'i değerlendirebilmek için Eczacı Celal ve Savcı Yardımcısı Orhan'ın iyi analiz edilmesi gerekir. Eczacı Celal, Doktor Şerif'in üniversite yıllarından arkadaşısıdır. Fakir bir aileden gelen Celal maddi anlamda çok sıkıntı yaşamıştır. Öğrencilik yıllarında pansiyon evde kalır. Pansiyon evi, Rabia ile annesi işletmektedir. Zamanla Rabia ile Celal arasında yakınlık olur. Celal'in okulu bitirmesinden sonra Rabia'nın verdiği sermaye ile bu kasabaya gelerek eczanesini açar. Zaman içerisinde kendisinin yeteneğiyle de işleri, düşündüğünden çok daha iyi ilerleyerek zengin olur. Rabia'ya olan tüm borçlarını fazlasıyla ödeyip Rabia'yı terk eder. Eczacı Celal, kişinin iç dünyası, yüzüne yansır sözünü doğrularcasına çok çirkin biridir:

Celal, sebepleri anlatılamayacak gibi gelen bir biçimde çirkindi. Ölçsüzlüğün, sonra renk ve çizgi aykırılıklarının rastlanamaz bir numunesi gibiydi. Kısa ve kamburca bir beden. Göğüsler ve omuzlar pehlivanlarınkı gibi. Kollar uzun. Buna karşılık belden aşağısı çelimsiz, bacaklar çarpık. Daracık bir alın. Parmak parmak kaşlar, yarım denecek kadar kısa. Gözler kirli ela. Şakak ve yanaklar tüylü. Burun eğri, çene kocaman, yumru yumru. Güçlü mü, korkunç mu, ayırt edilemez. Asıl bahtsızlığı kuvvetli oluşudur; çünkü kuvvetinin ürkütücülüğü vardır. Sezildi mi ne yapacağı kestirilmeyen, adı konmamış hayvanları andırır (Buğra, 2017: 29-30).

Bütün bu çirkinliğiyle birlikte “olaylara ve insanlara faydacı açıdan yaklaşan” (Bulut, 2014: 112) Eczacı Celal, Operatör Cevdet Bey'in kızı Handan ile evlenmek için kurnazca plan yapar. Cevdet Bey'in içki ve kumar borçlarını kapatması için iyilik adı altında yüklüce para yardımında bulunur. Handan'ı Cevdet Bey'den istediğinde, Cevdet Bey, sözde iyiliğin karşısında Celal'in Handan'la evlenmesine razı olur. Handan da babasını zor durumda bırakmamak için sevmediği Eczacı Celal'le evlenmeyi kabul eder. Doktor Şerif, bütün bu olaylar karşısında çok üzülür. Gerçekte Doktor Şerif'le birbirlerini seven Handan, Doktor Şerif'ten beklediği açılımı, cesareti görememiştir. Eczacı Celal gibi bir başka faydacı, fırsatçı olan Savcı Yardımcısı Orhan, Eczacı Celal'le nişanlı olduğunu bildiği halde Handan'ın kalbini kazanarak sevgili olurlar. Handan, Eczacı Celal'den ayrılmak için babasından ve Doktor Şerif'ten yardım ister. Nişan atma sürecinin daha da hızlanması için kendisi de nişanlısı Eczacı Celal'le konuşmaya gider. Atik'e göre “Handan'ın kendisine uygun bir eş bulup evlenemeyişinde de üvey anne sendromunun etkisi vardır. Çünkü Handan, aradığını bulamamaktadır. Daha doğrusu ne aradığını bilememektedir. Sevgiyi, aşkı arayışlarında bile, üvey anne hastalığının etkisi” (Atik, 2018: 32) vardır. O konuşmadan sonra Eczacı Celal, zehir içerek

intihar eder. Eczacı Celal, intihar etmeden önce Doktor Şerif'e bir mektup bırakır. Eczacı Celal, intihar etmekle sadece kendi hayatını bitirmemiş Doktor Şerif, Handan, Savcı Yardımcısı Orhan olmak üzere birçok kişinin yaşamını işin içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir.

Doktor Şerif hem aşk konusunda hem de aydın sorumluluğunda başarısız olduğu için tükenmişlik yaşarken adeta imdadına esnaflık yapan Fakir Halid yetişir. Fakir Halid, yazar Tarık Buğra ve Doktor Şerif için tam idealize edilmiş bir kişidir:

Mesleği Şerif'e ayrı bir kafa yapısı vermiş, ona bir dünya görüşü sağlamasa bile çetin bunalımlar, içinden hala çıkamadığı tereddütler getirmişti. Ve doktor, işte Fakir Halid'i tanıdı. (...) İnsanoğlunun ebedi macerasına bir ölümsüzün, Mevlana'nın merceğinden bakabilmek için yılmaz bir sabırla uğraşan Fakir Halid (Buğra, 2017: 27-28).

Fakir Halid, ilçenin en zengin kişisidir. Herkes, Fakir Halid'in zenginliğinden bahsederken bir o kadar da tutumlu olmasından dolayı ilçe halkı, ona Fakir lakabını takmıştır. Eski Ağır Ceza Reisi de Fakir Halid'e "Emanetçi Sultan" der. Bu kişiyi çok merak eden Doktor Şerif, Fakir Halid'le tanışmak için mağazasına gider. Şerif, Halid'i elinde Mevlana'nın *Mesnevi* kitabını görür. *Mesnevi* üzerine konuşmaya başlarlar. O günden sonra Doktor Şerif'le Fakir Halid, çok iyi bir dost olmuştur. Rıza Bağcı, Fakir Halid için diğer roman kahramanlarından çok farklı özelliklere sahip, son derece dindar birisidir. Sabah namazından sonra dükkânını kepenklerini besmeleyle açıp hayırlı müşteriler beklerken Mevlana'nın eserlerini okuyan, romanda kimseyi horlamayan, suçlamayan, "su katılmamış" bir halk adamı olarak tanıtıldığını söyler (Bağcı, 2004: 24-25).

Fakir Halid de Doktor Şerif'i sevip saymaktadır. Halid'e göre Şerif, her ne kadar şehir kulübüne takılan aydınlar gibi içki de içse, oyun da oynasa diğerlerinden ayıran farklı bir yönü vardır. Şerif, diğer aydınlar gibi Halid gibilere ön yargıyla yaklaşmaz. Hatta Halid gibi namazında niyazında dini bütün biri olmak ister:

Şerif'i gördü, içi sızladı: Severdi onu; ötekilere benzemez o derdi. Gerçi bilirdi, o da öteki yüksek memurlar gibi namazdan, niyazdan kopmuştu. Ama arada ciddi bir ayrılık vardı. Şerif bunu marifet saymazdı. Asıl önemlisi de namazında niyazında olanlara hor bakmazdı. Dahası da vardı. (...) Doktor birdenbire kolunu tutuvermişti: Halid Ağa, bak şu suratıma, camiye gidecek hal var var mı?

Sağ gözünün kirpiklerinde bir damla yaş büyüyor, büyüyordu. Düş-tü, düşecekti. Ve Halid bu yüzü seviyor, candan benimsiyor, tertemiz buluyordu (Buğra, 2017: 37).

Doktor Şerif, Fakir Halid'le yaptığı dinî, siyasi sohbetlerde çoğu zaman Fakir Halid'in düşüncelerine hak vermektedir. Özellikle Cumhuriyet'ten sonra başlayan büyük değişimlerin okuryazarların köklerini bıçak gibi kestiği, aydınları halktan kopardığı düşüncesini kabul edip destek verir. Fakir Halid, aydınla halk arasını tekrar güçlendirmek için demokrasinin emin ellerde olması gerektiğini düşünür. Ülkenin siyaset yolunda bir dönemeçte olduğunu ve ülkenin geleceğini bu dönemeçlerin belirleyeceğine inanan Halid, Doktor Şerif'i siyasete girip milletvekili olması için ikna eder. Şerif, bilinçli bir aydın olma düşüncesiyle teklifi kabul eder. Bir süre sonra milletvekili seçilip Ankara'ya gider. Doktor Şerif'in siyaset anlayışı, Ankara'daki siyasete uymamıştır. Büyük hayal kırıklığı yaşayan Şerif, ciddi ciddi istifa edip kasabaya dönmeyi düşünür; ama kendisini seçen, kendisinden umut bekleyen halka karşı sorumlu olduğunu, onlara söz verdiğini düşündüğü için bu düşüncesini hiçbir zaman gerçekleştiremez: "Ankara'yı sevmiyordu, tam ortasına düştüğü politikadan, özellikle de particilikten tiksiniyordu. İstifayı sık sık düşünür olmuştu; ama bu karar için kendisini serbest sayamıyordu." (Buğra, 2017: 270).

Handan, Orhan'la evlenmesine rağmen istediği mutluluğu bulamayınca Eczacı Celal gibi zehir içerek intihar eder. Eczacı Celal'in intihar etmesinin etkisiyle Orhan da Handan'la mutluluğu yakalayamaz. Doktor Şerif de yaşanan bütün bu acılardan kurtulmak ve bir aydın olarak üzerine düşen görevi yerine getirmek için siyasete atılsa da bir aydın, bir birey olarak o da mutlu olamaz.

Tarık Buğra'nın *Dönemeçte* romanı da dâhil romanlarındaki kişiler genel bir değerlendirmeden geçilirse, "aşırı gururlu, çıkarıcı, kendini beğenmiş kişilerle onların karşısında olacak gönüllü yardım sever özverili, başkasının derdini kendisine dert edinen kişiler görülür. Kişilerin bu özellikleri de çoğunlukla değişik nedenlerle içlerine kapanmalarıdır. Bu yüzden de bunalımlı kişilerdir." (Önertoy, 1984: 151).

Aşk ve Aşka Bakış

Bir nesneye karşı duyulan aşırı sevgi olarak tanımlanan aşk, sinemanın, edebiyatın vs. gibi alanların hatta hayatın beslendiği en önemli ve vazgeçilmez bir duygu olarak tanımlanır. Aşk duygusu pek çok filmin çekilmesinde ve romanın yazılmasında ilham kaynağı olmuştur. Tarık Buğra'nın *Döne-*

meçte adlı romanında yukarıda da ifade edildiği gibi Türkiye'nin siyasi tarihinde çok partili hayata geçiş dönemi anlatılıyor olsa da eserin temelinde başta Doktor Şerif olmak üzere Eczacı Celal ve Savcı Yardımcısı Orhan'ın Handan'a karşı duydukları aşkı yani aşk üçgenini anlatan bir eserdir.

“İçinde buram buram sevgiler tütmeyen bir romanı başarılı saymayan Tarık Buğra” (Çağın, 2010: 48) diğer eserlerinde olduğu gibi *Dönemeçte* adlı romanında da aşk duygusunu romanın başından sonuna kadar hissettirerek anlatır. Başta ana karakter Doktor Şerif ile Handan ikilisi arasında karşılıklı olarak birbirlerine açıkça söylemeseler de aşkın en masum hali vardır. Eczacı Celal'in Handan'a olan tek taraflı aşkı, menfaat ve fırsatçılık üzerine kuruludur. Eczacı Celal, Handan'ın babası Operatör Cevdet Bey'e sözde karşılık beklemeden kumar borçlarını öder ve Cevdet Bey'e sık sık borç verir. Eczacı Celal'in Cevdet Bey'e iyilik yapmasının temelinde Handan'la evlenme isteği vardır. Cevdet Bey de kızı Handan'ın Celal'le evlenmesini istemeyerek de olsa kabul eder. Kasabaya yeni atanan genç Savcı Yardımcısı Orhan, kasabaya gelirken trende tesadüfen Handan'la karşılaşır. Orhan, tabir-i caizse ilk görüşte Handan'a âşık olur. Handan, “bu kişiliksiz ama genç ve yakışıklı, sevimli adama kayıtsız” (Gökçek, 2010: 57) kalamayarak Orhan'ın aşkına karşılık verir. Handan'ın sözlüsü Eczacı Celal, cinayet mi intihar mı olduğu netlik kazanmayan bir şekilde ölür. Bir süre sonra Orhan'la Handan evlenirler; ancak Eczacı Celal'in müphem ölümü Doktor Şerif, Handan ve Orhan'ın hayatlarını allak bullak eder. Handan'la Orhan'ın evlilikleri kabusla dönmüştür. Handan, Eczacı Celal'in ölümünün vicdan azabına dayanamayıp intihar ederek hayatına son verir.

Tarık Buğra, *Dönemeçte* romanı başta olmak üzere eserlerindeki birçok kahramanlarında büyük yalnızlık ve bekleyiş vardır (Fedai, 2020: 174). Bu büyük yalnızlık ve bekleyiş *Dönemeçte* romanındaki Doktor Şerif'te özellikle aşk konusunda çok belirgindir.

Operatör Cevdet Bey, okulların tatil olmasıyla yanına gelecek olan Handan'ı karşılayacakları günün sabahına kadar Doktor Şerif'le birlikte Şehir Kulübü'nde kumar oynamıştır. Trenin gelmesine yarım saat kala Doktor Şerif, Şehir Kulübü'nün bahçesindeki şadırvanın fiskiyesinde alçalıp yükselen topu seyretmektedir. Doktor Şerif, su ile topun mücadelesini hayata benzetmektedir. Bu düşünceler içerisinde topla suyu izlerken “Handan'ı düşünmediğine kendini inandırarak” (Buğra, 2017: 8) direnmeye çalışır. Ancak Handan'ı düşündüğü için kendini ayıplayarak zihnini dağıtmak istercesine garsondan çay ister. Öte yandan okulların tatil olmasıyla trenle kasabaya gelen Handan, kasabaya yaklaştıkça kendisini yorgun ve bezgin hissetmek-

tedir. Bu yorgunluğunu uykusuzluğuna yorumlamak ister; fakat yorgun ve bezgin olmasına sebep Doktor Şerif'tir:

Handan kendisini yorgun, daha kötüsü bezgin mi bezgin buluyordu. Uykusuzluktan diye düşünmek istedi. Ama olmadı ve bir kere daha yakaladı: Şerif orada, aklının kıyısında idi ve kendisi de onu hatırlamak istemiyordu. Dudaklarını kemirdi. Bütün mesele bu idi. Sert bir dönüşle kocaman valizine uzandı (Buğra, 2017: 17-18).

Handan, Doktor Şerif'e olan ilgisini, aşkını kendisine bile itiraf etmek istemez. Doktor Şerif'le Operatör Cevdet Bey, Handan'ı istasyonda karşılayıp evlerine giderler. Doktor Şerif, baba kızı baş başa bırakmak ister ama onlarla kalmayı çok istediği gibi Handan da Doktor Şerif'in kalmasını çok ister: "Aslında, onun kalmasını kendisi kadar Handan'ın istediği de belliydi." (Buğra, 2017: 55).

Doktor Şerif'in kendi iç dünyasında en büyük korkularından biri, günün birinde kasabaya gelen bir kişinin Handan'ı elinden almasından korkmasıdır. Doktor Şerif'e bu korkuyu yaşatan duygu ise Handan'ın hâlâ birine gitmemiş olmasına bağlıdır. "Çünkü Handan'ın hâlâ birisine gitmeyişi artık kendisine bağlılığı yüzünden değildi; artık, sadece Handan'ın aradığını bulamayışındandı. Artık o aşk bitmişti; Şerif'in mahkûmiyetini de damgalayarak bitmişti." (Buğra, 2017: 59).

Doktor Şerif, aşkına karşılık bulup bulamayacağını kesin olarak bilemez de Handan'ı bekleme konusunda kararludur. Doktor Şerif, Handan'ı bir baba dostu, olsa olsa bir dert ortağı olduğunu düşünür. Bu duygunun kendisinde büyük acılar yaratacağını ve bu duruma bir çilekeş gibi katlanacağını hisseder. Dürüstlüğü ikinci bir din olarak gören Doktor Şerif'in aşk anlayışının diğer adı, Handan'a beslediği saygıydı. Handan'ı ancak Handan'ın kendisini istediği sürece isteyebileceğini düşünmektedir. Doktor Şerif'in korkusu, kendisini istemeyip de Handan'ın kendisine layık olmayan birine gönlünü kaptırması, aldanması ve iyi birini seçemeyeceği düşüncesine kapılmıştır. Doktor Şerif'e göre aşkın değer ölçüsü, dostlukla bir olmasıdır.

Handan ise Doktor Şerif'i düşünmekte ve kendisi için bir diriliş bulmak istemektedir. Handan, annesiz büyümenin hüznü ile farklı kompleksler yaşamaktadır. Bu komplekslerden biri de Doktor Şerif'i farkında olmadan düşündüğü için yaşamaktadır; ancak Doktor Şerif'i düşünmeyi bırakırsa bu kompleksten kurtulacağından da emin değildir. Handan annesiz büyümenin ezikliğini, bütün hıncını herkese kızmakta bulur. Kasabaya bir daha adım atmamaya, Marmara kıyısındaki bir kasabada yaşayan halasının yanında

kalmaya karar verdiğini mektup yazarak babasına iletir. Babası Operatör Cevdet Bey, bu durumdan kendini suçlayıp kızının kendisinden uzaklaştığını düşünerek telaşa kapılır. Kızını bu düşüncesinden vazgeçirmesi için arkadaşı Doktor Şerif'ten İstanbul'a Handan'ın yanına gidip kızını ikna etmesini ister. Doktor Şerif, Operatör Cevdet Bey'in ısrarlarına dayanamayıp İstanbul'a Handan'ı ikna etmeye gider.

İstanbul'da bir kız yurdunda kalan Handan'ı, yurdun misafir odasında karmaşık duygular içinde beklemeye başlar. Çünkü bir yandan ağabey olarak gördüğü Operatör Cevdet Bey, diğer yandan da Handan'ı üç yıl önceki çocukluk halinden çıkmış, güzelliğine güzellik katmış biri olarak görür. Adeta Handan'ı “yalnız çok değişmiş değil, çarpıcı da bulmuştu(r)... Düpedüz çarpılmıştı(r).” (Buğra, 2017: 64-65). Handan'ın güzelliği karşısında karmaşık duygular yaşamaktadır. Bir an kendisini Operatör Cevdet Bey'in damadı olarak hayal eder. Bu hayali her ne kadar saçma olsa da hayalden dolayı kendisini mutlu hisseder. İlk görüşmede dönmeyi kabul etmeyen Handan, daha sonraki görüşmede kasabaya dönmeye ikna olur. Doktor Şerif'in dönüş yolunda Handan'a salep fincanını uzatırken eli, Handan'ın eline tesadüfen dokunduğunda Handan, bu dokunuşla aşk duygusunu bedeninde kontrol edilemez bir şekilde hisseder: “Bir insanın eli nasıl ateş gibi olurmuş, beden nasıl titrer, ürperir, sarsılmış ve öpüş ne imiş, artık biliyordu. (...) Bu dokunuşla göz göze geldikleri zaman yüzünün bir kızarıp bir ayva sarısına dönüşmesi için gözlerinin buğulanması için yetmezdi bunlar.” (Buğra, 2017: 66). Handan, Doktor Şerif'e çok büyük bir ihtirarla bağlanır. Bir kış günü tek başına evde otururken Doktor Şerif'e karşı duyduğu aşkı daha fazla bastırmayarak Doktor Şerif'e söylemeye karar verir:

Duyduğu ve henüz denemediği, ne olduğunu bilmediği hazzı dayanamaz hale gelmişti. Gözleri dolu doluydu ve arada bir iri bir damla kirpiklerinden kurtuluyor, pespembe yanaklarının ateşinde yavaş yavaş kuruyordu. Hüzne sığındı... Çocukluğunda tortulaşan elemelerinden ve o korkunç boşluktan söz etti. Aslında Şerif'e duyduğu aşkın şarkısını okuyor, kurtarıcısına övgüler, minnetler sunuyordu. Beni ben yaptın demek istiyor, bu cümleyi arıyordu. Ama acele etmeden, tadını çıkara çıkara (Buğra, 2017: 67).

Doktor Şerif ise Handan'ın bu durumunu anlamaktan uzaktır. Bu durumunun anne özleminden kaynaklandığını sanarak onu öz kızı gibi sevdiğini söyleyip teselli etmeye çalışır. Bu teselli karşısında Handan'ın Doktor Şerif'e duyduğu aşkın büyümesi bozulmuş ve Handan hayâl kırıklığına uğramıştır. Handan'a göre bu duygu durumu tam bir hastalıktır. Kalbin, kulağın, gözün

doktoru olduğunu; ancak bu durumunu tedavi edecek bir doktorun olmadığını düşünür. Doktor Şerif'i kastederek en azından bu durumunu hiçbir doktorun umursamadığını düşünerek çok üzülür. Bir süre sonra Handan, sevgisini anlayamadığı için Doktor Şerif'e düşman olur ve ondan öç alma hırsıyla yaşar. Savcı Yardımcısı Orhan'ın akrabası Şükûfe Hanım, Orhan'ı kendi çocuğu gibi görüp sahiplendiği için Handan'la Orhan'ın arasını bularak yakınlaşmasını sağlar. Bu durumun farkında olan Doktor Şerif, içten içe Şükûfe Hanım'a kızmakta, ona dış bilemektedir.

Bütün bunlar yaşanırken, olayın seyrini değiştirecek başka bir olay gerçekleşir. Handan, kumar borçlarından dolayı kasabada itibarı düşen babasının onurunu kurtarmak için babasına maddi anlamda yardım eden Eczacı Celal'le nişanlanmak zorunda kalır. Doktor Şerif, bu haberi duyunca canı çok sıkılmış, bütün umutları suya düşmüştür. Haberin doğru olup olmadığını öğrenmek için Handan'ın evine gider. Handan'la Doktor Şerif kısa bir süre odada baş başa kalınca Handan, büyük bir gerginlik ve heyecan içinde Doktor Şerif'in elini tutarak mahcubiyet içinde bütün içini döker.

Sevmiştim ben seni... bir genç kız nasıl ve ne kadar sevebilirse öyle. Uzanıp elini tuttu Şerif'in. Saygım gene öyle... sana karşı. Ömrüm oldukça da sevgiyle anacağım seni. Sen benim ilk sevgilimsin. Bambaşka bir şeydir bu. Bana mutluluğu tattırdın sen. Birdenbire çekti Şerif'in elini ve öptü. Kısacık bir öpüş. Bıraktı hemen. Ama artık yok. Şimdi... Şerif anlamaya çalış; ha sen ha Celal Bey... artık herkes bir (Buğra, 2017: 134).

Bu olay karşısında Doktor Şerif'in gözleri dolar. Büyük üzüntü içinde evden ayrılır. Doktor Şerif, uzun bir süre dürüstlük ve aşk konusunda düşüncelerle inzivaya çekilir. Kasabada Handan ile Eczacı Celal'in nişanlanması büyük şaşkınlıkla karşılanır. Öte yandan Şükûfe Hanım, bu duruma aldırmayarak Handan ile Orhan'ın arasını yapmaya devam eder. Handan, Eczacı Celal'le nişanlı olmasına rağmen Orhan'a âşık olur. Handan, Eczacı Celal'den iyilikle ayrılıp Orhan'la evlenmek istemektedir. Handan Doktor Şerif'ten kendisi için Eczacı Celal'le konuşup nişanı atması için yardım ister. Eczacı Celal, bir şartla Handan'dan vazgeçeceğini ve şimdiye kadar babasına verdiği borçları ödemek kaydıyla Handan'ı bırakacağını söyler. Sert tartışmalar sonunda Eczacı Celal, nişanı atmaya razı olur.

Ertesi gün Eczacı Celal'in ani ölüm haberiyle kasaba yer yerinden oynar. Eczacı Celal'in ölümünün cinayet mi yoksa intihar mı olup olmadığının anlaşılması için Savcı Yardımcısı Orhan ve Doktor Şerif, görevlendirilir. Araş-

tırma sonucunda Handan'ın Celal'in içkisine arsenik koyduğunu, Eczacı Celal'in de bile bile arsenikli kadehi içerek intihar ettiği anlaşılır. Eczacı Celal'in intihar etmesi başta Doktor Şerif olmak üzere Handan ve Orhan'a büyük kaoslar yaşatır. Bir süre sonra Handan'la Orhan evlenmesine rağmen büyük huzursuzluklar baş göstermeye başlar. Bu bunalım içinde Handan, arsenikle intihar ederek hayatına son verir. Doktor Şerif ise Fakir Halit'in ısrarıyla siyasete atılarak milletvekili seçilip Ankara'ya gider. Doktor Şerif, siyasette de aradığını bulamayıp büyük hayal kırıklığı yaşar.

Dönemeçte romanında görülen Doktor Şerif, Savcı Yardımcısı Orhan ve Eczacı Celal'in Handan'a duydukları çoğulcu aşk, sonunda her birinde büyük üzüntü ve hayal kırıklığı yaratarak hüznle noktalanmasına neden olmuştur.

Sosyalleşmeye Açılan Kapı Olarak Şehir Kulübü

Tarık Buğra'nın *Dönemeçte* romanını yazmadan önce kaleme aldığı “Şehir Kulübünde”² başlıklı hikâyesi için Jale Parla, “sevgi sayesinde arınma öykülerinin iyi bir örneği” (Parla, 2020: 164) olduğunu ifade eder. Yazar Buğra açısından bu hikâye, *Dönemeçte* romanı için bir ön hazırlık gibidir. Necmettin Turinay, Buğra'nın hikâyesi ve romanıyla ilgili benzerlikler konusunda önemli tespitlerde bulunur:

Tarık Buğra'nın *Dönemeçte*'sini okuyunca yazarın Şehir Kulübü'nü fon olarak kullandığı bir hikâyesinin bulunduğunu hatırlamamak mümkün olmadı. Bu hikâyeyi yeni baştan okuduk. Hikâye Şehir Kulübünde adını taşıyor. *Dönemeçte*'nin bütün malzemeleri, nüve halinde hemen hemen bu hikâyededir. Kulübü işleten Şükrü, kulüpteki akasyalar, Kızılışik Tepesi, Takvun Deresi, ceza yargıçsı Münir Cevdet Bey, Veteriner ve Eczacı hemen hepsi *Dönemeçte*'nin de bünyesinde yer alırlar. Bu eski hikâyesinden hareket eden yazar, yeni eserine Demokrat Parti olayı ile Handan tipini ilave etmiştir (Turinay, 1981: 36).

“Şehir Kulübünde” adlı hikâyesinde Tarık Buğra, daha özenilmiş bir anlatıma ve kısa cümleleri bırakarak daha yoğunluklu cümlelere geçer. Bir roman hazırlığı görünümünde olan (*Dönemeçte*) “Şehir Kulübünde” tahlil ustalığının var gücüyle hissedildiği bir hikâyedir” diyen Sevinç Çokum da (2008: 78-79) Necmettin Turinay gibi benzer tespitlere değinir.

² Tarık Buğra'nın “Şehir Kulübünde” adlı hikâyesi 1964 yılında *Hikâyeler* adıyla kitap olarak Günaydın Yayınları tarafından basılmıştır.

“Şehir Kulübü” adlı hikâyede aynı ismi taşıyan mekân ile *Dönemeçte* adlı romanda geçen şehir kulübü, aydınların kendi aralarında görünürde sosyalleşebildiği tek mekândır. Bu mekânlar, dışarıyla tamamen izole bir şekilde yaşamaktadır. Şehir kulübünde kasabadan düşünce ve yaşantısıyla farklı bir hayat döngüsü vardır. “Geç vakitlere kadar oynanan kumar, kumarda kaybedilen paralar ve erkeklerin kendilerini çürüten yalnızlığı” (Barbarosoğlu, 2020: 218) üzerine kurulan bu ilişkiler, aydın ile toplum arasındaki derin uçurumu gözler önüne sermektedir. Gün içerisinde resmî dairelerde vatandaşlara mahkeme duvarını andıran suratlarını gösteren memurlar, akşamları ise şehir kulübünde sabahlara kadar içilen içkilerle, oynanan kumarla, aralarında yaptıkları seviyesiz şakalarla tam tersi bir davranış sergilemiş olurlar (Turinay, 1981: 36). Kalelerle, aşılmaz surlar ve hendeklerle çevrili bir derebeyi konağına benzeyen bu şehir kulübünde günlerini geçiren bu aydınlar, dışarıya çıktıkları zaman zırlara bürünmüş gibidirler. Adeta halkla muhatap olmamak için sanki atlarını mahmuzlayıp dötrnala geçer gibi uzaklaşan kişilerdir (Buğra, 2017: 46).

Doktor Şerif, tıp eğitimini aldıktan sonra doktor olarak Anadolu’da bir ilçeye³ tayin olur. İlçede hükümet doktoru olarak çalışan Doktor Şerif, halkın sesi olmanın yanında kendi değerleri içinde çatışan, aslında olmak isteyip de olamayan bir aydını temsil ederken zamanlarının çoğunu şehir kulübünde geçiren diğer memurlar ise ideal olmayan kişileri temsil eder. Bu değerlendirme kasabada yaşayan Fakir Halid’i kapsamaz. Çünkü Fakir Halid, “kasabanın yerlisi bir esnaf olarak Doktor Şerif’in eksik kaldığı noktalarda kasaba hayatının ve sosyal yapının ayrıntılarına dair bilgiler” (Kavaz, 2008: 218) sunan bir karakterdir. İlçede şehir kulübünden hiç çıkmayan ilçenin ileri gelen bu aydınları, bütün gün oyun oynayan, içki içen ülkenin kalkınması için kafa yormayan, üzerlerine ölü toprağı serpilmiş gibidir (Çakır, 2019: 39). Doktor Şerif, bu aydınların üzerlerinden ölü toprağını atmak, mücadele etmek için çabalar:

Bu içki sofraları, bu bitmez tükenmez gevezelikler, sonra bu briç, poker, tavla, sıfır veya resmi masaları... Ve hepsinin töre değeri kazandırılmış şakaları, öfke veya saldırı taklitleri, başarı ve yenilgi kurntuları... her şey, her şey –Şerif için– ancak böyle yorumlanabilirdi. Bu uyku tozu serpilmiş hayat kesimine ilk isyan eden Şerif değil-

³ Romanda geçen bu ilçenin ismi, açıkça Akşehir olarak söylenmez. Ancak yazar Tarık Buğra’nın hayatında Akşehir, çok önemli bir yer tutması dolayısıyla romanda geçen bu ilçenin Akşehir olduğu izlenimi vermektedir.

di; hemen hemen her yeni gelen memur eskilerin yakasına sarılıp uyandırmak, gerçek hayata çevirmek için sarsmak isteğini duyumuştur. Ama daha diplomanın mürekkebi kurumadan her şey bitiyordu (Buğra, 2017: 75-76).

Doktor Şerif de şehir kulübüne sık sık giden biridir. O da bir süre sonra onlar gibi içki masalarına katılır, oyunlar oynar. Onlar gibi davranırken onları uyarmak için yaptığını söylese de neden böyle davrandığını kendisinin de bilmediğini itiraf eder:

Şerif'in büyük, küçük bütün oyunlara ve içki sofralarına katıldığı olurdu. Bunu da hep kendine sarsmak, uyarmak, uyandırmak, zaman zaman da kendine göre hareket etmek için yapardı. Ama için için itiraf ederdi ki, istediği nedir, hangi sonucu almak, onları nereye götürmek niyetinde? Kendisi de pek bilmez. Bildiği tek bir şey vardır; o da böyle olmamalıdır, işler bırakılmamalıdır, insanlar bırakılmamalıdır (Buğra, 2017: 83-84).

Doktor Şerif, Fakir Halid'in desteğiyle bilinçlenmeye çalışsa da başarılı olamaz. Şehir kulüpleri aslında buldukları yerlerde bir aydın öğretücü değerinden gibidir. İdealist aydınları bir süre sonra nasıl öğütüp yok ettiğini, bu romanda Doktor Şerif'in gözlemleriyle daha iyi görülür.

Demokrat Parti'nin Kuruluş Süreci ve Kasabalının Siyasetle İmtihani

Cumhuriyet'in 29 Ekim 1923 yılında ilan edilmesinden sonra ülkenin modern ve hızlı bir şekilde gelişim göstermesi için halkın da siyasi anlamda katılımı ve katkısı istenir. Bu düşünceyle 1923 yılında ilk siyasi parti olan Cumhuriyet Halk Partisi kurulur. Demokrat Parti'nin 1950 yılında iktidara gelmesine kadar 27 yıllık tek partili bir siyasi süreç yaşanır. Bu zaman zarfında ülke yönetiminde köklü devrimler ve değişiklikler olduğu gibi çok partili siyasi yaşama geçiş denemeleri yapılmasına rağmen çok ciddi sıkıntılar da yaşanır. Celal Bayar'ın önderliğinde Adnan Menderes, Fuat Köprülü ve Refik Koraltan gibi kişilerin desteğiyle 7 Ocak 1946 yılında Demokrat Parti kurulur. Parti kurulduktan dört yıl sonra 14 Mayıs 1950 yılında Demokrat Parti, yapılan seçimi kazanarak hükümet kurmaya hak kazanır.

Tarık Buğra'nın *Dönemeçte* adlı romanında vaka zamanı, Cumhuriyet Halk Partisi'nin iktidarda, Demokrat Parti'nin muhalefette olduğu 1946-1948'li yıllardır. Kısacası yirmi sekiz yıllık tek partili hayattan sonra çok partili bir hayata geçişin yapıldığı bir dönemi/dönemeci anlatmaktadır (Özcan, 2018: 137). Türkiye'nin siyasi yaşamı yani çok partili dönemi, bir Anadolu

kasabasındaki yansımaları ve kasaba insanının buna verdikleri tepkiler (Be- yaz, 2020: 440) Doktor Şerif'in gözlemleriyle anlatılır.

Handan'ın Savcı Yardımcısı Orhan'ı tercih ederek onunla evlenmesi, Doktor Şerif'te büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştır. Doktor Şerif, Handan'a olan aşkını unutmak ve başka işlerle meşgul olmak için esnaf Fakir Halid'in dükkanına giderek onunla bol bol sohbet eder. Fakir Halid de Doktor Şerif'in siyasete girmesini çok ister; çünkü Fakir Halid, "politikanın soysuz ellere geçmesine razı olamadığı için oradan birilerinin bu işe öncülük etmesini ister, bekler. Köylü, esnaf nasıl paraya kavuşunca kendisini kaybediyorsa, politik gücü elde edince de kendisini kaybedecektir. Bunun için onların bilgi- sizliklerinden değil hırslarından hınçlarından korkmaktadır. Bir kasabalı ola- rak bu meseleleri akıl eren birileriyle konuşmak ister." (Törenek, 2008: 230). Fakir Halid'in ısrarı ve yönlendirmesiyle siyasete girmeye karar verir. Doktor Şerif, şehir kulübünün müdavimleri olan memurları "ruh cüzzamı, karakter cüzzamı, cüzzamlılar" (Buğra, 2020: 263) gibi adlarla tanı koyduğu kişilere benzetir. Sözde aydın diye tabir edilen bu memurların kumar ve içkili yaşan- tılarıyla ülkeye katkılarının olamayacağını düşünen Doktor Şerif, bu sözde aydınlarla ülkenin gelişemeyeceğine de inanmaz. Bir yandan da ülkede "milli şef ve ona yamayanlar; yani otoriter düzen. Öte yandan da gönül çe- len sloganları ile demokrasi, halkı yönetime katan hürriyetler düzeni" (Buğ- ra, 2017: 265) içinde boğulmuş bir kasaba, bir ülke, demokrasi sınavı ver- mektedir. İbrahim Kavaz, *Dönemeçte* romanında da *Yağmur Beklerken* de olduğu gibi bir kasabada yaşanan siyasi gelişmelerin, halk- aydın ilişkisi, değerlerin yozlaşması ve mevcut sorunlar karşısında üretilen çözüm yolları- nın ele alındığı bir kasaba romanı olduğunu, bundan hareketle *Dönemeçte* romanının bir Anadolu kasabasından hareketle Türkiye'nin küçük ölçekli bir panoramasını verdiğini, mesleki yozlaşma ve memurlarla halk arasındaki kopukluğu dile getirdiğini ifade eder (Kavaz, 2008: 217).

Doktor Şerif, milletvekili seçilerek Ankara'ya gider. Kısa bir süre sonra ülkenin kalkınması için büyük umutlar beslediği siyasetten aradığını bula- maz. Kendisi aşkta olduğu gibi siyasette de büyük hayal kırıklığı yaşamıştır. Doktor Şerif, Ankara'da "kendisi zerre kadar benimseyemeyeceği bir çevre ve çalışma alanı içinde tam bir sürgün hayatı yaşıyordu. Ankara'yı sevmi- yordu, tam ortasına düştüğü politikadan, özellikle de partilikten tiksiniyor- du. İstifayı sık sık düşünür olmuştu; ama bu karar için kendisini serbest sa- yamıyordu. Dayanılması güç tedirginliği içinde, kendisini en çok seven ve tanıyan insanlar için bile, geçimsiz, kavgacı, hatta - kim inanırdı bir yıl ön- cesine kadar? - burnu büyük birisi olup çıkmıştı." (Buğra, 2017: 270) Bu dü-

şünceler içinde hayal kırıklığı yaşayan Doktor Şerif, kendi hayatının ve ülke siyasetinin dönemecinde yalnızlığı buram buram hisseden bir bireydir.

Sonuç

Tarık Buğra, yazdığı hikâye, roman ve gazete yazılarıyla Türk siyasi ve sosyal hayatın nabzını tutmayı başarmış önemli bir yazardır. *Dönemeçte* adlı roman, hem kasabada yaşayan her kesimden kişileri temsil etmesi açısından romanda çokça kişinin yer alması hem de konu ve sosyal içeriği açısından en önemli romanlar arasında yerini almayı başarmıştır. Tarık Buğra, romanında sadece Türk siyasetinin ve sosyal yapının değişimini, dönemecini ele almakla kalmaz, aynı zamanda romanın ana kişisi Doktor Şerif'in insanî duygularını, pişmanlıklarını, aşk çıkmazında yaşadıkları ikilemlerini anlatır. Doktor Şerif, kasabada hem mesleği hem de toplumun aydın bir bireyi olarak Türkiye'nin siyasî ve sosyal oluşumunda kanaat önderliğini temsil ediyor olsa da aslında yazar Tarık Buğra, okuyucusuna Doktor Şerif'i toplumun herhangi bir bireyi gibi günahıyla sevabıyla, aldığı kararlar karşısında yaşadığı pişmanlıklarını, üzüntülerini, sevinçlerini anlatarak sıradan bir insan olduğunu da göstermeye çalışır.

Doktor Şerif, aralarında yaş farkı olmasına rağmen çok yakın arkadaşının kızı Handan'a âşıktır. Bu durumu kendisine dahi itiraf etmekten çekinir. Yaş farkına rağmen Handan da Doktor Şerif'i sevmektedir. Handan'ın Doktor Şerif'in aşkına karşılık vermesi aslında Doktor Şerif'in mutlu olması için büyük bir fırsattır. Ancak Doktor Şerif, olaya mantıksal yaklaşarak Handan'ın kendisine olan ilgisini anlamazlıktan gelir. Doktor Şerif'in anlamazlıktan gelmesi Handan için büyük bir hayal kırıklığına neden olur. Doktor Şerif'in bir aydın olarak Türk siyasetinin gelişmesi için birtakım idealleri vardır. İdeallerini gerçekleştirmek için milletvekili seçilip Ankara'ya gider. Ancak Ankara'da karşılaştığı siyasetin çok farklı olduğunu görünce milletvekili olduğuna pişman olur. Pişmanlıktan kurtulmak için istifa etmek istese de seçmenine saygısızlık olacağı düşüncesiyle milletvekillikten istifa edemez. Doktor Şerif'in gerek duygusal gerek siyasî hayatında yaşadığı pişmanlıklar hiç peşini bırakmayacaktır.

Tarık Buğra, Doktor Şerif'in olaylar karşısında yaşadığı bu ikilemleri, okuyucuya aktarmada çok başarılıdır. Yazarın başarılı olmasındaki neden, sosyal ve siyasi konularda karşıt görüşlerin değerlendirmesini yaparken eleştirmekten çekinmemesidir. Örneğin *Dönemeçte* romanında Demokrat Parti'nin kurulma sancılarının yansımaları, kasaba üzerinden anlatılır. Kasabada halkın, şehir kulübünde ise aydın diye tanımladığı okumuş memur ke-

simin reaksiyonlarını bir roman havası içinde okuyucusuna sezdirmeyi başarıırken aynı zamanda var olan gerçekler hakkında da düşündürmeyi amaçlar. Tarık Buğra, *Dönemeçte* romanında Doktor Şerif ve çevresini örneklem alarak bu düşüncelerle adeta Türkiye'nin genel bir panoramasını çizer.

Kaynakça

- Alper, Feridun (2016). "Tarık Buğra". *TDV İslam Ansiklopedisi Ek-1*. İstanbul: TDV Yayınları, 215-217.
- Ankay, Nurcan (2019). "Dönemeçte Romanı Üzerine Bir Entelektüel Kaygı Okuması". *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 46: 11-27.
- Atik, Şerefnur (2018). "Tarık Buğra'nın Dönemeç Adlı Romandaki Kadın Kahramanlar". *AÜ DTCF Türkoloji Dergisi*, 22: 27- 40.
- Ayvazoğlu, Beşir (2008). "Tarık Buğra İçin Bir Biyografi Denemesi". *Tarık Buğra*. Ed. Mehmet Tekin ve Ebru Burcu Yılmaz. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 13-23.
- Ayvazoğlu, Beşir (2018). *Büyük Ağa: Tarık Buğra*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Bağcı, Rıza (2004). "Tarık Buğra'nın Dönemeç Romanında Kişiler Karakterizasyon". *Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(1): 11-28.
- Barbarosoğlu, Fatma (2020). "Yağmur Beklerken'de Zaman İzi". *Tarık Buğra Kitabı Hatırlayıp Yeniden Bulmak*. Ed. Asım Öz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 217-224.
- Beyaz, Yasin (2020). "Türk Siyasi Tarihinin Dönemeçlerinde Mütereddid Bir Romancı: Tarık Buğra". *Tarık Buğra Kitabı Hatırlayıp Yeniden Bulmak*. Ed. Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 431-448.
- Buğra, Tarık (1964). *Hikâyeler*. İstanbul: Günaydın Yayınları.
- Buğra, Tarık (2017). *Dönemeçte*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bulut, Yıldırım (2014). *Tarık Buğra'nın Romancılığı*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Coşkun, Sezai (2008). "Siyaset ve Siyasi Meseleler Karşısında Tarık Buğra". *Tarık Buğra*. Ed. Mehmet Tekin ve Ebru Burcu Yılmaz. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 245-271.
- Çağın, Sabahattin (2010). "Tarık Buğra'nın Romanlarında 'Yeniden Doğuş' Teması". *Romancı ve Hikâyeci Yönüyle Tarık Buğra*. Ed. Fazıl Gökçek. İstanbul: Küçükçekmece Belediyesi Kültür Yayınları, 39-48.

- Çakır, Dilek (2019). “Dönemeçte Romanına Edebiyat Sosyolojisi Açısından Bir Bakış”. *MUTAD*, 6: 31-45.
- Çokum, Sevinç (2008). “Tarık Buğra’nın Hikâyeleri”. *Tarık Buğra*. Ed. Mehmet Tekin ve Ebru Burcu Yılmaz. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 77-89.
- Emre, İsmet (2005). *Edebiyat ve Psikoloji*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Fedai, Özlem (2020). “Tarık Buğra’nın Acemi Kalem Tecrübeleri: Üç Tefrika Romanı Üzerine”. *Tarık Buğra Kitabı Hatırlayıp Yeniden Bulmak*. Ed. Asım Öz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 167-178.
- Gökçek, Fazıl (2010). “Tarık Buğra’nın Romanlarında Çok Partili Hayata Geçişin Sancıları”. *Romancı ve Hikâyeci Yönüyle Tarık Buğra*, Ed. Fazıl Gökçek. İstanbul: Küçükçekmece Belediyesi Kültür Yayınları, 49-62.
- Gündüz, Osman (2007). “Cumhuriyet Dönemi 1960 Sonrası”. *Türk Edebiyatı Tarihi 4*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 279-382.
- Güneş, Mehmet (2011). *Sosyal Meseleler Karşısında Aka Gündüz*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Karpat, Kemal H. (2019). *Osmanlı’dan Günümüze Edebiyat ve Toplum*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kavaz, İbrahim (2008). “Tarık Buğra’nın Romanlarında Toplumsal Değişimin Yansıtıcı Mekânı: Kasaba”. *Tarık Buğra*. Ed. Mehmet Tekin ve Ebru Burcu Yılmaz. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 211-220.
- Moran, Berna (2005). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Önal, Mehmet (2012). *Edebiyat Sanatı-Edebiyat Teorisi - Belâgat ve Retorik-Edebiyat ve İletişim*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- Önertoy, Olcay (1984). *Cumhuriyet Dönemi Türk Roman ve Öyküsü*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özcan, Tarık (2018). “Tarık Buğra’nın Dönemeçte Romanında Dönem/ Dönemeç”. *Türk Dili*, 804: 137-146.
- Parla, Jale (2020). “Hümanist Bir Zaman Öykücüsü: Tarık Buğra”. *Tarık Buğra Kitabı Hatırlayıp Yeniden Bulmak*. Ed. Asım Öz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 157-165.
- Tekin, Mehmet (2008). “Tarık Buğra’nın Sanat ve Edebiyat Anlayışı”. *Tarık Buğra*. Ed. Mehmet Tekin ve Ebru Burcu Yılmaz. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 27-57.

- Törenek, Mehmet (2008). “Tarık Buğra ve Akşehir”. *Tarık Buğra*. Ed. Mehmet Tekin ve Ebru Burcu Yılmaz, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 221-231.
- Turinay, Necmettin (1981). “Tarık Buğra Dönemeçte”. *Töre Dergisi*, 116-117: 34-37.

“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.*



JOHANN WOLFGANG VON GOETHE’NİN ÇEVİRİ YAKLAŞIMI VE ÇEVİRİ AMACI

Johann Wolfgang von Goethe’s Translation Approach and his Translation Purpose

Sine DEMİRKIVIRAN*

ÖZ

Johann Wolfgang von Goethe, her ne kadar yazar ve şair kimliği ile ön plana çıksa da çeviri sorunsalları ile de ilgilenmiş ve çeviri çalışmalarını oldukça ciddiye almış bir kişiliktir. Goethe’nin farklı zamanlarda ve bir o kadar farklı bağlamlarda çeviri ile ilgili çokça söylemi bulunur: bunları bazen eğitici mısralar, bazen özlü sözler, bazen de bilgilendirici derlemeler şeklinde okuruna aktarmıştır; dahası bu söylemleri bazen çevirmen, bazen erek okur, bazen de şair olarak ifade etmiştir. Bu çalışmada Goethe’nin çeşitli söylemlerinden ve kimliklerinden yola çıkarak onun çeviri anlayışı ve çevirileriyle hedefledikleri saptanmıştır; bunu yaparken Goethe’nin yakın dostları Heinrich von Diez ve Joseph von Hammer-Purgstall tarafından başlatılan çeviri tartışmaları göz ardı edilmemelidir; zira Goethe’nin söylemlerinin oluşumunda ve yorumlanmasında önemli bir rol oynadıkları söylenebilir. Çalışmada ayrıca Goethe’nin (çeviri) eserleri ile yabancıyı ve yabancı fenomenleri nasıl ele aldığı, çevirileri ile ne amaçladığı ve erek okura ne tür bir aktarım sağladığı örnekleriyle açıklanmış, bu doğrultuda Goethe’nin yabancı edebiyata yaklaşımı ve dil çalışmalarına da yer verilmiştir. Böylelikle Goethe’nin çeviri anlayışıyla birlikte çeviri amaçlarına bir parça daha yaklaşmak mümkün olmuştur. Tüm bu saptamalar ışığında Goethe’nin bilinen üç çeviri türü: düz nesir çevirisi, parodi çevirisi ve isimlendirmedeği “Üçüncü Devir Çevirisi” ele alınacak olup, Goethe’nin bizlere tam anlamıyla ne aktarmak istediği irdelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Johann Wolfgang von Goethe, çeviri, yabancı aktarımı, üç çeviri türü, çeviri yaklaşımı.

ABSTRACT

Goethe, although known as a writer and poet, was also interested in the questions of translation and took the translation very seriously. Goethe had many discourses on translation at different times and in different contexts: sometimes he conveyed them to his readers in the form of educational verses, sometimes in the form of aphorisms, sometimes in the form of informative reviews; moreover, he expressed these

* Dr. Öğr. Üyesi. Marmara Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Mütercim-Tercümanlık Bölümü, İstanbul/Türkiye. E-posta: sdemirkiviran@marmara.edu.tr. ORCID: 0000-0003-0474-3146.

discourses sometimes as a translator, sometimes as a target reader, sometimes as a poet. In this study, based on Goethe's various discourses and identities, his conception of translation and what he aimed to achieve through translations will be analyzed. In doing so, the translation debates initiated by Goethe's close friends Heinrich von Diez and Joseph von Hammer-Purgstall should not be ignored, since it can be said that they had an important role in the formation and interpretation of Goethe's discourses. The study will also explain with examples how Goethe's (translated) writings deal with foreign and alien phenomena, what he aims at and how he conveys them to the target reader, thus Goethe's approach to foreign literature and language studies will be included. In this way, Goethe's understanding and aims of translation will be evaluated in detail. In the light of all these determinations, Goethe's three known types of translation, namely prose translation, parodistic translation and the "Third Epoch Translation", which he did not name, will be discussed in order to analyze what exactly Goethe wanted to convey to us.

Keywords: Johann Wolfgang von Goethe, translation, foreign transfer, three types of translation, translation approach.

Giriş

*"Çevirmenler, bize yarı örtülü bir güzelliği en sevimli olarak pazarlayan, orijinaline karşı konulmaz bir arzu uyandıran çalışkan çöpeçatanlar olarak görülmelidir."*¹
J. W. von Goethe (1907: 56).²

Alman edebiyatının en önemli isimlerinden biri olan Johann Wolfgang von Goethe yalnızca edebiyatçı olarak değil, çevirmen olarak da ciddi bir saygınlığa ulaşmış; çeviri ve sorunsalları üzerinde çokça düşünmüş bir kişiliktir. Goethe, sayısız eseri Almancaya aktaran bir çevirmen olarak, bir çevirmenin çevirmek üzere ele aldığı eserlere nasıl yaklaşması ve onları nasıl aktarması gerektiği ile ilgili çeşitli yorumlar yaparak kendi ve döneminin çevirmenini, çeviri süreçlerini ve çevirinin kendisini açıklamıştır.

Yukarıda yer alan alıntı belki de Goethe'nin çeviri ve çevirmen ile ilgili söylediği en özlü sözdür; Goethe çeviri eser ve erek okur arasındaki ilişkiyi kadın ve erkek arasındaki aşk ilişkisine benzetir³, bu da onun çevirmenlik işini

¹ Kaynak metin: "Übersetzer sind als geschäftige Kuppler anzusehen, die uns eine halbverschleierte Schöne als höchst liebenswürdig anpreisen, sie erregen eine unwiderstehliche Neigung nach dem Original". Aksi belirtilmedikçe makalede geçen tüm alıntıların çevirisi makalenin yazarı tarafından gerçekleştirilmiştir.

² Maxime Nr. 299.

³ Goethe'nin bu tasviri Fransızların *Les belles infidèles* yaklaşımıyla ilgisi olmamakla beraber kaynak ve erek metin arasındaki ikileme de işaret etmemektedir. Dolayısıyla söylemi metaforik olarak anlaşılmalıdır.

büyük bir şevkle, ihtirasla ve ciddiyetle icra ettiğinin göstergesidir.⁴ Goethe, çeviri eser için “yarı örtülü bir güzel” ifadesini kullanırken gizemliliği işaret ederek yabancılaşma atıfta bulunur, yani örtünün dışında kalanlar erek okurun bildikleriyken (örn. çeviri eserin Almanca olması) örtünün altında kalanlar erek okurun bilmediği ancak merak uyandıran yabancı kültür fenomenleridir. Bu bağlamda, erek okurun çeviri eserde bildikleri arasında özellikle dil (erek dil) ve evrensel değerler yer alır; bilmedikleri ise yabancı kültüre ait olan her şeydir (örn. normlar, değerler, davranışlar, düşünce kalıpları, duygusal tepkimeler, bilişsel unsurlar, semboller, metaforlar, edebi türler). Dolayısıyla “yarı örtülü güzellik” ile kastedilen yarı bilinmezlik ve gizemlilik, dahası bilinmeyen ve örtük olana karşı geliştirilen karşı konulmaz merakın yanı sıra estetik anlayıştır. Goethe, çevirmenleri, çeviri eser ve erek kitle arasında “çöpçatanlık” yapan yaratıcı ve sanatçı kişiler olarak betimler. Çevirmen burada yabancıyı, kafa karıştıran, aitik hissettirmeyen ve olası bir tehditmiş gibi aktarmaz, bilakis tüm yaratıcılığını ve yazarlık yetilerini kullanarak yabancıyı estetik bir kalıba sokar. Çeviri eser, erek kitlesinde ilgi uyandırır ve ilgi odağı haline gelir. “Çöpçatan” olan çevirmen, kaynak metni yabancılaştırma suretiyle erek dile aktarırken erek metin okurlarını yabancı edebiyatla buluşturur ve deyim yerindeyse “aralarını yapar”. Erek okur, çeviri eseri yalnızca yarı çıplaklığı ile görebiliyorken, kaynak okurun kaynak metni tüm çıplaklığı ile görebilmesi Goethe için son derece arzu uyandıran bir durumdur. Goethe de çevirmen olarak sıkça “çöpçatan” rolüne bürünmüş ve son derece “çekici” bulunduğu yabancı edebiyat eserlerini Almancaya aktararak hedef kitlesinde yabancıya karşı olan birçok önyargıları yıkarak onlara yeni ve olumlu bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu nedenle olacak ki Goethe yabancı edebiyatı Alman diline değil Alman toplumuna aktardığını ifade etmiş (Thgart, 1982: 353) ve böylece erek okuru önemseyerek henüz 1800’lü yıllarda çevirinin asıl hedefini ortaya koymuştur: çevirmenin çeviri amacı, erek okurda yabancıya karşı ilgi uyandırmak, yabancı edebiyatı farklı

⁴ Sözlerin kaynak dilde aşka çağrışım yapması “Kuppler” sözcüğünün yanı sıra “halbverschleierte Schöne”, “erregen” ve “unwiderstehliche Neigung” sözcüklerinden kaynaklanmaktadır. Kaynak metinde geçen “Kuppler” sözcüğü günümüz anlamında olumsuzluk içermektedir. Sözlerin yazıldığı dönem de dikkate alındığında eski anlamına göre çevrilmesi daha uygun görülmüştür. Bk. (URL-1; URL-2). Dolayısıyla “Kuppler” sözcüğüne en yakın anlam “çöpçatan” sözcüğü olduğu tespit edilmiştir. Bk. (URL-3). Ayrıca “Neigung” sözcüğü de dönemsel dil kullanımı ve metin bağlamı gözetilerek “eğilim” olarak değil “arzu” olarak çevrilmiştir. Bk. (URL-4). “Erregen” sözcüğü ise kaynak metnin bağlamı göz önünde bulundurulduğunda “tahrik etme” anlamı taşımaktadır ancak Türkçe cümle dizimi kuralları gereğince bağlam içinde çevrilememektedir.

yöntemler kullanarak kendi dillerinde tanıtmak, erek okuru bilgilendirmek ve Alman kültürünü yabancı fenomenler aracılığıyla zenginleştirmek.⁵

Goethe, çevirmen ya da yukarıdaki söylemine istinaden “çöpçatan” olarak birçok eseri Avrupa dilinden Almancaya aktarmıştır. Fransızca, İngilizce, İtalyanca, Latince ve Yunancaya çok iyi derecede vakıf olan Goethe, yalnızca bu dillerden çevirmenlik yapmamış aynı zamanda söz konusu dilleri ara dil olarak kullanmış ve Sırpça, Lusitanca, Fince ya da Çince gibi diğer dillerden de çeviriler gerçekleştirmiştir (Zingraf, 1997: 497).

Goethe'nin çevirmen kimliği, çeviri yaklaşımına ve çeviri amaçlarına önemli derecede katkıda bulunmuştur ancak bu yaklaşım ve amacının oluşumunda kendisinin özellikle Şark edebiyatında bir erek okur olmasının da bir o kadar etkisi vardır. Avrupa edebiyatında “çöpçatanlık” yapan Goethe, Şark edebiyatında başka çevirmenlerin “çöpçatanlığına” muhtaçtır, yani bu sefer “yarı örtülü güzellik” olarak betimlenen çeviriyi merak eden kendisidir; böylece çevirileri bir erek okur olarak inceler ve çevirmenden beklentileri arttıkça çeviri ile ilgili düşünceleri şekillenmeye başlar. Goethe bilindiği üzere yoğun şarkiyat çalışmaları yapmış ancak şark dillerine vakıf olmadığından Şark ve İslam kültürünü çeviri yoluyla edinmeye çalışmış, bu bilgiler doğrultusunda *Doğu-Batı Divanı* (1819) eserini kaleme almış, çeşitli yazılar ve çeviriler⁶ yayınlamıştır. Goethe, şarkiyat çalışmaları yaptığı sıralar çevirilerini okuduğu kadim şarkiyatçı dostları ile sürekli iletişim halinde kalmış, erek okur pozisyonunda çevirilerden Avrupa kültüründen farklı olan kültürel bilgiler edinmiş ve anlamadığı yabancı unsurları bahsi geçecek olan yakın arkadaşlarına sıklıkla danışmıştır. Goethe, doğunun örf ve adetlerini yalnızca genel anlamda bildiğinden ve bazen açıklamalara ihtiyaç duyduğundan

⁵ Goethe'nin hedefleri arasında şüphesiz “Dünya Edebiyatı” yaratma fikri de yatmaktadır. Ancak Goethe'nin “Dünya Edebiyatı” fikri kavramsal ve bağlamsal olarak da ele alınması gerektiğinden bu çalışmanın kapsamını fazlasıyla genişletecektir. “Dünya Edebiyatı” kavramının çeviri bağlamında incelenmesi yeni bir çalışma gerektirdiğinden bu çalışma kapsamına dâhil edilememektedir. İncelenebilecek literatürler arasında şunlar dikkat çekicidir: (URL-5; Kristmannson, 2014; Lamping, 2010).

⁶ Bu bağlamda özellikle Voltaire'in “Le fanatisme ou Mahomet le Prophète” (1741) isimli eserine değinilmelidir. Goethe bu eseri hiç istemeyerek (kıramayacağı bir istek üzerine) Almancaya aktarmak zorunda kalmıştır. İstememesin sebebi ise Voltaire'in İslam peygamberine karşı aldığı olumsuz tutum ve eserin içerisinde peygambere atfettiği yakışsız davranışlardır. Yine de bu mecburiyet karşısında Goethe İslamiyet ile ilgili edindiği bilgiler üzerine manipülatif bir çeviri yapmış ve Voltaire'in eserinde yer alan olumsuz kısımları yumuşatarak aktarmıştır. Bu bağlamda ilk dikkat çeken ise başlık çevirisidir; Goethe eserin başlığını Almancaya “Fanatizm ya da Muhammed Peygamber” olarak çevirmemiş ve bariz olumsuzluk içeren “fanatizm” ifadesini çikartarak sadece “Muhammed” [Mahomet] olarak aktarmıştır.

bahseder (Goethe 2012: 253). Goethe'nin erek okur olarak anlamlandırılmadıkları ise kültürlerin mesafelerinden kaynaklanan yabancı unsurlardır. Katharina Mommsen, *Goethe und Diez* isimli çalışmasında Goethe'nin özellikle Heinrich Friedrich von Diez (1751-1817) ve Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856) ile yakın temasta olduğunu ve *Doğu-Batı Divanı*'nı yazarken en çok onların çevirilerinden istifade ettiğinden söz eder (1961: 1). Goethe bu iki çevirmenin hem dostu hem de erek okuru olmasına rağmen çelişki yaratan bir durum vardır: Her iki çevirmen farklı çeviri yöntemlerini savunmakla beraber, dönemin en ciddi ve en kapsamlı çeviri tartışmasına girişmişlerdir. Aşağıda da görüleceği üzere, Goethe tarafsız kalmış ancak tartışmayla ilgili fikirlerini de kaleme almayı ihmal etmemiştir. İş bu fikirler de Goethe'nin erek okur olarak çeviri anlayışını ve amacını şekillendirmiştir.

1. Goethe'nin Yabancı Edebiyata Yaklaşımı ve Dil Çalışmaları

Goethe'nin çeviri anlayışını ve çeviri ile amaçladıklarını temellendirebilmek için öncelikle o dönemin yazar, düşünür ve çevirmenlerinin yabancı edebiyata nasıl yaklaştığını kısaca özetlemek gerekir. Almanya'da "Goethe Zamanı" (1750-1850) olarak isimlendirilen dönemde bir çeviri furçası gerçekleşir (Thgart, 1982). Yoğun çeviri çalışmalarının gerçekleştirildiği bu dönemde, çeviri edebiyatı büyük önem kazanmış ve Alman edebi dilinin şekillenmesini büyük ölçüde etkilemiştir. Çeviri bu bağlamda Alman edebiyatının ayrılmaz bir parçası olur ve gelişiminde belirleyici bir rol üstlenir (Zingraf, 1997: 500). Bu dönemde yapılan edebi çeviriler "yabancı söz sanatına karşı yüksek derecede sanatsal sorumluluk anlayışı" (Sdun, 1967: 18) gerektirir. Tasarlanan çeviri amaçları ve beraberinde yabancıya karşı oluşan tutum, Winfried Sdun tarafından görsel bir betimleme ile aktarılmıştır; bu doğrultuda Shakespeare, Cervantes, Dante, Caldéron ve diğer yazarlar;

Alman dilinin ön avlusunda durmakta, Almanca konuşulan dünyaya tümüyle girmeleri için sabırsızlıkla ve ısrarla beklemektedirler. Uygun bir kabul görmeyi, benimsenmeyi, zapt edilmeyi bekliyorlar. Beklentileri her ikisidir: Alman dili ile aralarında her zaman var olan "kültürel uçurumun" dengelenmesi ve "ulusal bir edebiyatta sanatsal olarak gerçekleştirilmiş çevirilerin stratejik surlar olarak onlara karşı kendilerini savunabilmeleri", "bu sayede halkın dilsel dehası kendisini yabancıya karşı ondan alabildiği kadarını alarak savunmuş olacaktır" (1967: 18).

Yukarıda alıntılanan bu anlayış yabancıya çeviri yoluyla aktarımının önemini vurgulamakla kalmayıp yabancıya Alman dili ve edebiyatında da

yerini alması gerektiğini savunur. Çeviri bu bağlamda ulusal edebiyata hizmet eder zira yabancı yazarlar ve eserleri eğer “[u]ygun bir kabul görmeyi, benimsenmeyi, zapt edilmeyi bekliyorlar” ise çevirilerin Alman erek okurun beklentilerine göre yapılması beklenir. Beklentilerden biri olan “kültürel uçurumun dengelenmesi” kriteri çeviri yöntemi ile ilgili ipucu verir ve yabancı edebiyatın ulusal edebiyata aktarılırken yabancı unsurların belli ölçüde korunması gerektiğini savunur. Aynı zamanda “sanatsal olarak gerçekleştirilmiş çeviriler”in, ulusal edebiyat kadar değerli olmaları hatta onlarla rekabet etmeleri de çevirilerden beklenenler arasındadır. Fakat bu çeviri idealinin altında yatan bir amaç vardır, o da yabancı unsurları çeviri yoluyla ulusal edebiyat dizgesine kazandırmaktır. Her ihtimale karşı yabancı olanın ya da yabancı edebiyatın erek okurlar tarafından yadırganabileceği düşünülmüş ve bir “savunma” mekanizması geliştirilmiştir; o da yine çeviri yoluyla olabildiğince çok yabancı unsuru erek dile ve kültürüne aktarmaktır; yabancı fenomenler erek dil ve kültüre ne kadar çok aktarılır, benimsetilir ve yabancılaşma durumları ortadan kaldırılırsa o kadar çabuk yabancılaşma aşılacaktır.

Yukarıda, erek dil ve kültüre yabancı fenomen aktarımı, ulusal bir kültür ve edebiyatta yabancılaşmayı aşabilmek için önerilmiştir. Dolayısıyla odak noktası aslında yabancı deneyimdir; bir ulus ne kadar çok yabancıyı deneyimlense yabancılaşma hissedeceği durum ve olgular o kadar azalacaktır. Fakat deneyim kazanmak bir süreçtir ve bir ulus ancak zaman içerisinde yabancılaşma durumlarını aşabilecek konuma gelmektedir; başka bir deyişle ne kadar çok amaca yönelik çeviri gerçekleştirilirse o kadar çok yabancı deneyimi kazanılabilecektir. Çeviri yoluyla yabancıyı deneyimlemenin ve ardından edinmenin süreç odaklılığı, zamanında Goethe tarafından da etraflıca ele alınmıştır.

Goethe'nin kendine has yabancı yaklaşımı vardır. Ona göre yabancı unsurlar önemlidir ve bu unsurlar Alman dilinin yapısal özellikleri aracılığıyla Alman kültürüne mutlaka aktarılmalıdırlar:

Yabancı olan her şeyi kendi tarzında takdir etmek ve yabancı özelliklere uyum sağlamak Almanların doğasında vardır. Bu ve dilimizin büyük esnekliği, Almanca çevirileri tamamen sadık ve mükemmel kılmaktadır. Alman dili çeviri için son derece uygundur, tüm deyimlere kolaylıkla uyum sağlar, engel tanımaz ve tuhaflık ya da uygunsuzlukla itham edilmekten çekinmez; sözcüklerde, sözcük türetimlerinde, sözcük dizilişlerinde, deyimlerde ve dilbilgisi ile retorikçe ait olabilecek her şeyde, yolunu bulmayı o kadar iyi bili-

yor ki, çeviri yaparken her anlamda orijinaline yakın durma imkânını sağlıyor [...]. (Goethe, 1957).

Yukarıdaki kesitten anlaşılacağı üzere Goethe, öncelikle Alman toplumunun yabancıyı almaya ve/ya yabancı kültür unsurlarını edinmeye oldukça açık bir toplum olduğunu ifade eder. Almanların diğer kültürlerle karşı gösterdikleri ilgi ve merak kendini daha önce de belirttiğimiz gibi, 18. yüzyıl ortalarından itibaren sayısız çeviri faaliyetlerinde de göstermiştir. Goethe, Alman toplumunun yabancı dostu olmasının yanı sıra Alman dilinin de çeviri için çok elverişli olduğu üzerinde durur. Goethe, yukarıda yer alan ifadeleriyle Alman dilini tasvir ederken, Alman dilini adeta kişileştirir ve ona öyle insani özellikler atfeder ki sanki Alman dilini değil, Almancayı çok iyi kullanıp yabancı eser çeviren çevirmenlerden söz eder, hatta onlara Alman dilinin sunduğu tüm imkânlardan yararlanmaları için cesaretlendirir. Goethe'nin burada altını çizmek istediği konu, yabancı eserlerin Almancaya aktarımı sırasında kulağa tuhaf ya da sıra dışı gelen, Almanca dil kullanımında uygun olmayan veya yer almayan yabancı unsurların her koşulda çevrilmesi gerektiğidir. Alman dil yapısının yabancıliğin aktarımına uygun olması Goethe'ye göre çok büyük bir avantajdır.

Goethe dil çalışmaları kapsamında Alman dilini yalnızca bir araç olarak kullanmayı yeğlememiş, aksine Alman edebi dilinin gelişmesi için katkıda bulunmuştur. Dilin gücüne inan Goethe şöyle der: “Bir dilin gücü yabancıyı reddetmesi değildir, onu yutmasıdır” (Goethe, 1907: 207). Goethe, bu söylemiyle çevirinin ve çeviri edebiyatının niteliklerini vurgular, çünkü bir dilin yabancıyı “yutması” ancak çeviri yoluyla gerçekleşebilir. “Yabancıların reddedilme” sorunsalı ise dönemin dili sadeleştirme (sprachpurismus) tartışmalarından kaynaklanmaktadır. Sözcükler, semboller, metaforlar, deyimler ve düşünce kalıpları gibi yabancı öğeleri Alman edebi diline kazandırmak isteyen Goethe, dili sadeleştirme suretiyle yabancıyı reddedenlere karşı cephe alır:

Başka bir dilin daha çok ya da daha zarif bir şekilde ifade ettiği bir sözcüğe ihtiyaç duyulmaması gerektiği şeklindeki tüm olumsuz pürizmi lanetliyorum. ...Benim işim, verimli olan ve yalnızca şu önermeden yola çıkan doğrulayıcı pürizm: nerede betimlememiz gerekiyor ve komşunun kesin bir sözcüğü var mı? (Goethe, 1907: 207).

Goethe bu ifadeleriyle, dili sadeleştirme taraftarı olan kişileri karşısına alır. Ona göre Alman dil yapısının esnekliği sayesinde dil, betimleme ve tas-

virilere ihtiyaç duymaksızın ifade edilmek isteneni ifade edebilmelidir. Bunu da diğer yabancı dil ve kültürleri gözlemleyerek, çeviri yoluyla onları taklit ederek ve onlardan ödünçleyerek yapmalıdır. Bu sayede Alman dili hem zenginleşecek hem de yabancılaşma durumları azaltılabilecektir. Goethe bu çerçevede çevirmenlere büyük sorumluluk yükler: “Anadili arındırmak ve aynı zamanda zenginleştirmek en iyi zihinlerin işidir. Zenginleştirme olmadan yapılan arındırma çoğu zaman ruhsuz olur.” (Goethe, 1895: 166).⁷

Dili zenginleştirme çabalarının yanı sıra gereksiz ya da kullanılmayan sözcükler Goethe’ye göre anadilden çıkarılabilir. Ancak bu “en iyi zihinlerin işidir”, başka bir ifadeyle bu “en iyi çevirmenlerin” işidir. Çünkü çevirmenler çevirmen kararları doğrultusunda eskimiş sözcükleri kullanmayarak, onları deyim yerindeyse tedavülden kaldırabilecek ve yine kullanacakları yöntem ve stratejilerle yabancı unsurların yapısını çok bozmadan onları ne şekilde aktarması gerektiğini bilecek en yetkin kişilerdir. Bu iki işlemi eşgüdümlü yapabilmek için “en iyi zihinlere” yani kıvrak filolojik bir zekaya ve yaratıcılığa sahip olan çevirmenlere ihtiyaç duyulmaktadır. “Ruhsuzluk” ise burada olumsuzluk ifadesidir ve yaratıcı olmamaya işaret eder. Aşağıdaki satırlarda Goethe, çevirmen olarak yine yabancı dillere atıfta bulunarak dilin hangi çeviri stratejisiyle zenginleşebileceğine dair bir örnek vermiştir:

Bir yabancı dil, diğerinin betimlemek zorunda olduğu şeyi tek bir kelimeyle ifade edebildiğinde özellikle kiskanılmalıdır [...]. Ancak bana öyle geliyor ki, eğer bir kelimenin o dilde nereden geldiğine bakılırsa ve daha sonra benzer bir türetme ile aynı etimolojik zeminden aynı kelimeye ulaşıp ulaşılamayacağı denirse, birçok kelime bu şekilde elde edilebilir. Bu nedenle, örneğin Fransızlar *percher* fiilinin türetildiği *perche*, yani *çubuk* kelimesine sahiptir. Böylece tavukların, kuşların bir *çubuğun*, bir dalın üzerine oturduklarını [konduklarını] ifade ederler. Almancada *çubuklama* [stängeln] kelimesi vardır. Şöyle derler: Fasulyeleri *çubukluyorum* [ich stängeln die Bohnen], yani fasulyeleri *çubuğa* bağlıyorum, aynı şekilde şöyle de denebilir: Fasulyeler *çubuklanıyor* [die Bohnen stängeln], kendilerini *çubuğa* sarıyorlar ve neden şu ifadeyi kul-

⁷ Dili sadeleştirme kapsamında Almancada ödünçlenen “dil pürizmi” ifadesi kullanılsa da Almanlar “dil arınması” kavramını (Sprachbereinigung) kullanmaktadır. Bu nedenle çeviride “Reinigung” sözcüğüne karşılık gelen “arınma” sözcüğü kullanılmıştır.

lanmayalım: tavuklar *çubuklar*, yani çubukların üzerine otururlar [konarlar].⁸ (Goethe, 1905: 267).

Goethe için bir dilin ne kadar çok ifade imkânı varsa o derece kıymetlidir çünkü bu durum dilin zenginliğinin bir göstergesidir. Yukarıda verilen örnekten yola çıkılırsa Goethe, Fransızların “(kuşun) konması” veya kuşun “oturması” anlamına gelen *percher* sözcüğünün, etimolojik çalışmalar yapılarak Almancaya nasıl kazandırılabilirliğini açıklar. *Percher* nin Almanca karşılığı olan *stängeln* sözcüğünün Almancadaki anlamı “(bitkiyi) çubuğa bağlamak”tır. Fransızların “konmak/oturmak” sözcüğünden esinlenerek *stängeln* sözcüğünün fasulyeleri “çubuğa bağlamak” yerine kuşların bir çubuğa ya da bir direğe (Alm. *Stange*) “konması/oturması” olarak, yani *der Vogel stängelt* olarak kullanılabilirliğini savunmaktadır. Böylece yabancı bir ifadeyi ya da ifade imkânını “Almancalaştırarak” Alman edebi dilinin zenginleşmesine katkıda bulunulur. Goethe bu tür ifade ve sözcüklerle sıkça karşılaştığını, “Almancalaştırma” yoluyla Almancanın genişleyeceğine inandığını dile getirir (Goethe, 1905: 267).

2. J. W. von Goethe'nin Çeviri Yoluyla Yabancıların Aktarımı ve Bilgi Tedariki

Goethe'nin dil çalışmalarının temelini çeviri çalışmalarına dayandırabileceği yukarıda da görülmüştür. Goethe çevirmenlik mesleğine büyük önem vermiş ve çevirmenlere ciddi sorumluluklar yüklemiştir. Çevirmenlerden beklentileri yüksek olan Goethe çevirmenliğin önemini ise şu sözlerle vurgular:

Alman dilini anlayan ve üzerinde çalışan kişi, tüm ulusların ürünlerini sunduğu bir pazardadır; tercümanlık yapmak suretiyle kendini zenginleştirir. ...Ve böylece her çevirmen bu ortak manevî ticarete bir arabulucu olarak hareket etmeye çalışır ve bu ticareti teşvik etmeyi kendine iş bilir. Çevirinin yetersizliği hakkında ne söylenirse

⁸ Goethe Almancadaki “stängeln” sözcüğünü *Doğu-Batı Divanı* isimli eserinde Fransızca anlamında kullanarak Alman diline kazandırmaya çalışmış ancak uzlaşimsal bir sonuç alamamıştır. Goethe eserinde “Saki Name” bölümünün “Yaz Gecesi” kısmının 6. kitesinde şu dizelere yer verir: “Einer [Vogel] sitzt auch wohl gestängelt / Auf den Ästen der Zypresse, / Wo der laue Wind ihn gängelt / Bis zu Thaus luftiger Nässe.” (Goethe, 2012: 101). Gürsel Aytaç aynı kitabı Türkçeye aşağıdaki şekilde aktarır: “Ama biri [kuş] iyice yerleşmiş / Oturuyor selvinin dallarında, / İlk rüzgârın salladığı yerde, / Çiğ damlasının serin nemine kadar”. (Goethe, 2020: 163-164). Gürsel Aytaç doğal olarak “gestängelt” sözcüğünü Goethe'nin ideallerine göre “çubukluyor” olarak değil asıl anlamına göre çeviri yaparak “oturuyor” olarak aktarmıştır.

söylensin, çeviri dünya üzerindeki tüm ilişkilerde en önemli ve en saygın işlerden biridir ve öyle de kalacaktır. (Goethe 1960: 396).

Goethe, yukarıda ele alınan “çöpçatan” benzetmesinin yanı sıra çevirmeni kendine ve ulusuna çalışan bir iş insanı ve arabulucu olarak betimler. Çeviri, bu bağlamda hem çevirmenin kendisini hem de ulusunu manevi bakımdan zenginleştiren bir üründür; çevirmen çevirilerini erek kitleye sunarken aynı zamanda arabulucu rolünü üstlenerek yabancı edebiyat ve erek okur arasında bir köprü kurar. Yabancı edebiyatlardan yapılan çeviriler okurlarına farklı kültürler aktarır ve kişilerin bakış açısını genişletir. Goethe'nin “çevirinin yetersizliği” görüşüne aldırış etmediği de anlaşılmaktadır çünkü ona göre mükemmel bir çeviri yoktur; olmasına da gerek yoktur. Çevirinin çok daha önemli bir işlevi vardır, o da dünya üzerindeki tüm kültürleri ve ulusları buluşturarak aralarındaki iletişimi sağlamaktır. Goethe için “çevirinin yetersizliği” durumu büyük bir önem arz etmediği gibi çevrilemezliği de kabul eder; kendi ifadesine göre “[Ç]eviri yaparken, çevrilemez olana değin gitmek gerekir; ancak o zaman yabancı ulusun ve yabancı dilin farkına varılır” (Goethe, 1907: 220). Anlaşıldığı üzere Goethe, çeviride tüm sınırları zorlayarak yabancıyı aktarma taraftarıdır; dolayısıyla da yabancı kültürleri tanımak ve başka bir dilin anlatım olanaklarından ve ifade çeşitlerinden stilistik anlamda istifade etmek ister. Bu isteği doğrultusunda Goethe'nin *Doğu-Batı Divan*'ına değinmekte fayda vardır çünkü Goethe'nin yabancı unsurları Alman diline aktarmak ile ne kastettiği bu eser ile örneklendirilebilir.

Eser, Goethe'nin çeviri eserlerinden değil özgün yapıtlarından olsa da Hammer-Purgstall'ın Hâfız-ı Şirâzî çevirisinden ve Diez'in farklı çevirilerinden yararlanarak yazılmış bir şiir kitabıdır. Buna rağmen çeviri yoluyla kültür aktarımı bağlamında sıkça anılmakta ve alıntılanmaktadır (Zingraf, 1997: 499). Goethe bu yapıtta, çevirmen olarak karşımıza çıkmasa da arabulucu ve köprü görevi gören bir şairdir. Biçem hariç Şark edebiyatına dâhil tüm unsurlar Alman dilinde Alman erek okura aktarılmaya çalışılır. Anlama sorunsalını çözmek için de eserin sonuna şark dili, tarihi, edebiyatı ve kültürü ile ilgili “Açıklamalar ve İncelemeler” ekler. Goethe eserin “Açıklamalar ve İncelemeler” kısmında şiirlerin vereceği ilk izlenimin önemli olduğunu vurgular; Doğu'ya az ya da hiç aşına olmayan okurlar için anlamanın gerçekleşmesi niyetiyle bu kısımda açıklama, izah etme ve belgelemenin şart olduğunu ifade eder (Goethe, 2012: 127). Özetle Alman okurun esere konu olan yabancı edebi dünyayı anlaması için bilgi tedariki sağlar. Goethe için okurunu bilgilendirmesi çokça önemli olacak ki elimizde bulunan nüshada (Goethe, 2012) şiirlerin yer aldığı kısım 124 sayfayken “Açıklamalar ve İnce-

lemeler” kısmı 258 sayfadan oluşmaktadır; yani bilgilendirme kısmı eserin üçte ikisini oluştururken şiiirlerin yer aldığı kısım eserin yalnızca üçte biri kadardır.

Goethe eserinin “Açıklamalar ve İncelemeler” kısmında okurların onu bir gezgin olarak kabul etmesini ister: yabancı yaşam biçimiyle barışık, yabancı dili benimsemeye çalışan, tutumları paylaşan ve gelenekleri nasıl özümseyeceğini bilen, övülecek bir gezgin olarak görölmek en büyük arzudur. Ancak Goethe'nin birtakım kaygıları da vardır çünkü yabancı kültürü bir gezgin olarak tanıtırken yalnızca belli bir dereceye kadar aktarım yapabileceğini vurgular ve bunun için okurundan peşinen özür diler: şarkiyatçılının affına sığınır ve şark severlerin eksikliklerden ötürü rahatsız olmamalarını rica eder (Goethe 2012: 127-128). Goethe tıpkı bir çevirmenin önsözünde veya sonsözünde yaptığı açıklamalar gibi, okura izlediği yol ve tutumlarını anlatır:

Her şeyden önce, şairimizin gelenek ve estetik alanlarda anlaşılabilirliği ilk görevi olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz; bu yüzden en sade dili, kendi ağızıyla en basit, en anlaşılır hece ölçülerini kullanır ve Şarkın sanat ve sanat yoluyla beğendirmeye çalıştıklarını yalnızca uzaktan ima eder. ...Bununla birlikte belirli nesnelere, inançlara, görüşlere, geleneklere, masallara ve adetlere atıfta buldukları için karanlık⁹ kalan bazı kaçınılmaz yabancı kelimeler anlamayı engeller. Alman dinleyici ve okurlardan gelen soru ve itirazlardan doğan ihtiyaç dikkate alınarak bunların açıklanması bir sonraki görev olarak kabul edildi. Ekte yer alan bir kayıt, karanlıkta kalan kısımların hangi sayfada yer aldığını ve nerede açıklandığını göstermektedir. Ancak bu açıklama belirli bir bağlamda gerçekleşir, böylece bağlamından koparılmış notlar değil, bağımsız bir metin ortaya çıkar [...] (Goethe, 2012: 128).

Goethe aslında burada okuruna hitap ederek, eserinde Doğu ve Batı'yı nasıl birleştirip sentezlediğini anlatır. O bu eserde, her ne kadar bir şair olarak karşımıza çıksa da bir çevirmen gibi kültürel aktarımı nasıl gerçekleştirdiği üzerinde durur ve bu da stratejik bir yol izlediğini gösterir: ilk etapta her zamanki gibi anlama eylemini ön planda tutan Goethe, makro düzeyde dilsel yerleştirme yaparak eserinde yer alan şiiirleri Alman dilinin en basit ifa-

⁹ Goethe anlaşılmayan ve muğlak olan sözcük ve kısımlar için “dunkel” sıfatını kullanmıştır. Goethe'nin dil kullanımını göstermek adına sözcük bire bir çeviri yapılarak “karanlık” sıfatı kullanılmıştır.

deleriyle birlikte Alman edebiyatının sade dilini ve biçimsel unsurlarını da kullanarak erek okurun yabancılik hissiyatını en aza indirger. Fakat bu yöntem ile Goethe, Doğu edebiyatının en önemli özelliklerinden olan şiir türü ve biçimsel özelliklerden uzaklaşarak şark şiirlerinin sanatsallığını ancak dolaylı bir biçimde aktarabileceğini düşünür. İkinci etapta ise mikro düzeyde işlem yaparak metin içerisinde yer alan tüm yabancı unsurları (belirli nesnelere[e], inançlar[a], görüşler[e], gelenekler[e], masallar[a] ve adetler[e]) kültürel yabancılaştırma yöntemiyle aktardığı anlaşılmaktadır. Goethe “karanlık” dediği “yabancı kelime”ler kullandığını ve bunların okur tarafından anlaşılmasının güç olduğunu itiraf eder. Anlaşılabilirlik ilk görev ise anlamama durumunun ortadan kaldırılması Goethe için ikinci görevdir. Yabancı kültüre ait tüm unsurların anlamayı engelleyeceği veya muğlaklaştıracacağı düşüncesinde olan Goethe, eserinin son kısmına bu sözcükleri ve ifadeleri bağlam içerisinde erek okuruna açımlayan bir ek hazırlar. Dolayısıyla Goethe, makro düzeyde Alman edebiyatı sınırlarından çıkmayarak ve mikro düzeyde yabancı kültüre ait unsurları muhafaza ederek, kültürel bir aktarım gerçekleştirir. Goethe *Doğu-Batı Divanı*’nda Batılı düşünce ve duygulara Doğulu ifadeler kazandırmaya çalışmıştır; metaforik bir tasvirle ifade edilecek olursa, Türkleri, Persleri ve Arapları Alman kisvesine büründürdüğü söylenebilir. Bu eserde Goethe Hafız’ın rolüne geçerek Alman kültürüne yabancı olan tüm unsurları, Alman edebiyatının dilinden ve şiir türlerinden yararlanarak aktardığı görülmektedir. Bu birbirini tamamlayan yöntem ile Goethe, Hafız’ı Alman okuruna götürmektedir; bu sayede de Alman “Divan” okuru kendi dünyasından ayrılmadan oryantal motifleri kendi sınırları içinde alımlayabilmektedir.

Goethe’nin çevirmen olarak okuruna bilgi tedariki yaptığı çeviri eserleri de vardır. Çevirisini yaptığı Denis Diderot’nun *Le Neveu de Rameau* [Rameau’nun Yeğeni] isimli felsefe konulu eseri belki de Goethe’nin en kıymetli ve en çok ses getiren çeviri eserlerinden biridir. Söz konusu çeviri, yayınlanma hikâyesinin ilginçliğinin¹⁰ yanı sıra Goethe’nin çevirmen olarak yaptığı ciddi hatalara rağmen günümüzde hala basımı olup satılan tek çeviridir.¹¹

¹⁰ Diderot eserini yayınlamadan vefat eder. Goethe, ona el altından ulaşan elyazması nüshayı Fransızcadan Almancaya aktarır (1804) ve ardından bu nüsha kaybolur. Dolayısıyla Diderot’nun eserinin çevirisi kaynak metin yayınlanmadan yayınlanır. Kaynak metin ancak 1891 yılında bulunur. Bk. (Jany, 2019).

¹¹ Raimund Rütten 1967 yılında daha doğru bir çeviri yaptığı söylenmesine rağmen, çeviri eser ilgi görmemiş ve satıştan çıkarılmıştır. Bk. (Diderot, 1967).

Goethe, tıpkı *Doğu-Batı Divanı* isimli eserinde olduğu gibi bu çeviri eserinin de son kısmına “Rameau’nun Yeğeni Diyalogunda Adı Geçen Kişi ve Nesnelere Üzerine Notlar” başlıklı sonsöze yer verir: “Çevirmen, okura kolaylık sağlamak amacıyla alfabetik olarak düzenlenmiş bu notlarda, [eserde yer alan] diyalogda bahsi geçen ve ele alınan kişi ve nesnelere, aralarındaki ilişki ve bağlantıları daha açık hale getirmeyi amaçlamıştır” (Goethe, 1805: 386).

Goethe bu çeviri eseriyle Diderot’nun felsefi fikirlerinin Alman okur tarafından anlaşılması ve kendi fikir ve görüşlerini geliştirmesini arzulamıştır. Eserde, Diderot’nun yeğeni ile gerçekleştirdiği felsefi tartışma tam anlamıyla Fransız kültürüne özgüdür ve bu nedenle bir hayli kültür odaklı olduğu söylenebilir. Felsefe üzerine karşılıklı konuşmaların (ben:/o:) yer aldığı bu eserin birçok yerinde metinlerarasılığa rastlandığından artalan bilgisi olmaksızın çözümlenmesi neredeyse olanaksızdır. Goethe bu nedenle çeviri eserinin son kısmında Alman okuru için pek bir şey ifade etmeyeceğini düşündüğü yabancı unsurları ve oluşumları açıklar. Goethe, Fransız yazarları, şairleri, filozofları ve müzisyenleri tanıttıktan sonra onlarla ilgili fikirlerini de aktarır (örn. Voltaire, Montesquieu, Antoine Dauvergne); aynı zamanda bazı kavramların da üzerinde durur ve Almanların aksine Fransızlar için ne anlam ifade ettiklerini ve metin içerisinde nasıl anlaşılması gerektiğini açıklar. Örneğin eserde “zevk” (Geschmack) sözcüğünün geçtiği yerlerde Fransızlar için “zevk” kavramının ne ifade ettiği ve “zevk” denildiğinde akıllarından ne geçtiğinin bilinmesi gerekir. Buna istinaden dönemin “zevksizlik” tartışmalarıyla ilgili de fikir sahibi olunmalıdır (1805: 403-412). Bir diğer örnek ise “müzik” kavramıdır; Goethe, okurunun “müzik” ile ilgili bilmesi gerekenleri (1805: 420-427) önemle vurgular:

Bu konuşmanın büyük bir kısmı müzikle ilgilidir ve bu sanat hakkında genel bir şeyler söylemek gerekir; böylece [erek] okurlara [metin içerisinde geçen] çoğu zaman oldukça tuhaf bir şekilde ifade edilen görüşleri değerlendirebilmesine olanak sağlanabilir. ...Tüm yenilikçi müzik iki şekilde ele alınır; İtalyanların yaptığı gibi kendi kendini geliştiren, kendi kendini idame ettiren ve zarif manalardan zevk alan bağımsız bir sanat olarak görülür; ya da Fransızların, Almanların ve tüm kuzeylilerin yaptığı gibi akıl, his, tutku ile ilişkilendirilir ve insanın zihnine ve ruhuna hitap edecek şekilde işlenir (Goethe, 1805: 420-421)

Goethe, okurunu bir nevi aydınlatır ve metni nasıl okuması gerektiği konusunda yönlendirir; eser içinde konu edilen müzik anlayışının nasıl algı-

lanması ve hangi bağlam içerisinde değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durur. Goethe'nin müzikle ilgili yazdıklarından da anlaşılacağı üzere okur, metinde geçen ifadeleri garip bulabilir; bu da Goethe'nin kaynak metindeki yabancı unsurları erek okura kaynak metne yakın aktardığını gösterir; erek okur bu yabancı görüşleri değerlendirebilmek, yargılayabilmek ve eleştirebilmek için ayrıca bilgilere ihtiyaç duyar. Goethe'ye göre ulusların farklı müzik anlayışları vardır ve bu farklar esas alınmalıdır; bunun nedeni ise her bir ulusun müziğe değişik anlamlar katarak yorumlamadır. İtalyanlarda müzik tek başına bir sanat olarak değerlendirilirken diğer uluslarda müziğin, şiir ya da felsefe gibi alanlardan etkilendiği görülür. Goethe, yukarıda yer alan söylemlerinin devamında okurunu İtalyan, Fransız ve Alman müziği konusunda daha geniş kapsamda aydınlatır. Sonrasında, Diderot'nun metninde anlaşılması gerekenler konusuna gelmeden önce okurunu uyararak şöyle der: “Müzik hakkında genel ve üstünkörü bir şekilde söylediklerimiz sadece bu diyaloga biraz ışık tutma amacını taşıyor olsa da Diderot'nun içinde bulunduğu durumu görmenin zor olabileceğini belirtmeliyiz” (Goethe, 1805: 424-425).

Görüldüğü üzere çevirmen Goethe, yabancı unsurların erek kültüre aktarımı için okurunu bilgilendirir ve yabancı kültürün anlamlandırılmasını sağlar. Bu sayede yabancı doku fazla bozulmadan erek okur için anlaşılır olur. Goethe aslında okurunu yönlendirir ve metne bir Fransız'ın gözle riyle bakmasını sağlar. Böylece tüm yabancılaşma içeren fenomenlerin, Fransız kültüründeki bağlamından koparılmayarak, Alman okur tarafından idrak edilmesi sağlanır. Goethe'nin çeviri eserini inceleyen Christian Jany de Goethe'nin çevirmen notlarının yalnızca tarihsel bir çerçeve çizmekten çok daha fazlasını sunduğunu tespit eder. Jany, Goethe'nin sonsözünde çevirmen kararlarını gerekçelendirdiğini ve çevirinin “neden” ve “niçin”ini açıkladığını ifade eder; Goethe bahsi geçen sonsözle okumanın neden değerli olduğunu ve Diderot'nun “diyalogunun” özellikle Alman okura neler öğretebileceğini aktarmayı amaçlamaktadır. Böylece “*Le Neveu de Rameau* [Rameau'nun Yeğeni] isimli eserin Goethe'nin çeviri politikasının programını ve Alman-Fransız kültür alışverişini destekleme niteliği taşıdığını söylemek mümkündür (Jany, 2019: 107).

Goethe çalışmalarına ve çevirilerine eklediği not ve açıklamalarıyla okurunun hem yabancıyı anlamasını hem de onun yabancılaşma deneyimlemesini sağlar. Metinde anlama ve anlamlandırma bariyerlerinin oluşabileceği her sözcük ve her kısım Goethe tarafından itina ile tespit edilerek çeviri eserin sonunda okura açıklanır. Goethe'nin çevirmen olarak, çeviri politika-

sının yanı sıra eğitim politikası da güttüğü söylenebilir. Böylece çeviri hem amaç hem de araç haline gelmektedir. Çeviri, Alman okura yabancı bir ulusu ve kültürü tanıtarak, ona yabancı fenomenleri kendi bilgi birikimine dâhil etmesini sağlar. Çünkü Goethe bu sayede Alman ulusunun zenginleşeceğini, eğitilebileceğini ve ufkunun genişleyeceğini inanır; ayrıca Alman ve Fransız kültürleri arasında iletişim ve etkileşimi sağlar.

3. Goethe'nin Çeviri Türleri

Daha önce de belirtildiği üzere Goethe, Alman dilinin verdiği her türlü imkân doğrultusunda çeviri yapılmasından ve yabancılığın aktarılmasından yanadır. Ancak bunu yaparken okurun kendine yabancılaşmasını ve eserin anlaşılmasından dolayı tepki görmeyi istemez. Yani yabancılık reddedilmeksizin aşılarak erek kültüre dâhil edilecek ve böylece okur eğitilip dünya görüşü genişletilecektir. Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere Goethe, çeviri sorunsalını bir nevi orta yol olarak çözmeye çalışır. Çeviri ve kültürel aktarım sorunsallarıyla hem yazar hem çevirmen hem de erek okur olarak sıkça karşılaşan Goethe, bu konudaki görüşlerini yazılarında ele almıştır.

3.1. Dönemin Çeviri Tartışmaları

Goethe'nin çeviri türlerinin¹² sınıflandırılmasına (Klassifikation der Übersetzungsarten) *Doğu-Batı Divanı*'nda yer vermesi ve tartışması tesadüf değildir; temelinde zamanın şarkiyatçıların çeviri yöntemleri hakkında hararetli tartışmaları yatmaktadır. Bu bağlamda Goethe'nin üç çeviri türünü yorumlayabilmek için Hammer-Purgstall ve Diez arasındaki çeviri tartışmasına kısaca değinmekte yarar vardır çünkü Goethe çeviri konusunda zıt görüşlere sahip her iki dostuna da hak verir ve ikisinin de şarkla ilgili çevirilerinden yararlanır.

Mesleki anlamda şarkiyatçı olmayan ama kendini “şarksever” olarak tanımlayan Heinrich Friedrich von Diez, şarkiyat araştırmalarına İstanbul'da Prusya elçisi olarak başlar ve memleketine döndüğünde dahi bu çalışmalarını ömrünün sonuna kadar sürdürür. Çalışmaları ve çevirileri çoğunlukla Türk edebiyatı ağırlıklıdır, bu nedenle de Goethe'nin *Doğu-Batı Divanı*'nda fazlaca Türk unsurlarına rastlanır. Goethe, Diez'in özellikle öğüt verici ve eğitici deyimleriyle birlikte atasözü çevirilerinden de yararlanır (Mommsen, 1961: 4-5).

¹² Goethe “çeviri türü” ve “çeviri yöntemi” kavramlarını eşanlamli kullanmaktadır. Bu çalışmada da Goethe'nin söylemlerinden yola çıkıldığı için günümüz çeviribilimsel kavram ayrılığına gidilememektedir, dolayısıyla her iki kavram eşanlamli olarak anlaşılmalıdır.

Joseph von Hammer-Purgstall da esasen üniversite eğitimi almış bir şarkiyatçı değildir, bu nedenle üniversite çevrelerinde filolojik yetersizlik açısından sıkça eleştirilir (Mangold, 2004: 49). O da İstanbul'da Avusturya elçiliği yapmış, çalışmaları, yayınları ve çevirileri nedeniyle eleştirilmesine rağmen kendini Avrupa şarkiyatçılık çevrelerinde otorite olarak kabul ettirmeyi başarmıştır. Goethe de daha önce değinildiği gibi *Doğu-Batı Divanı*'nda Hammer-Purgstall'ın özellikle Hafız çevirisinden yararlanmıştı.

Bu iki şarksever bilge insan, birbirlerinin yayınlarında sıklıkla hata avcılığı yapmış ve birbirlerini hedef alan tenkit yazıları yayımlamışlardır; bu tenkit yazılarında ise karşı tarafı “amatörlük” ile suçlamışlardır (Mommsen, 1961: 9-24). Goethe ise birini diğerinden üstün kılmadan sürdürülen bu atışmaları gereksiz ve yersiz bulsa da Hammer-Purgstall ve Diez'i ilgiyle izlemiştir (Mommsen, 1961: 14, 17-18). Goethe her ne kadar açık bir biçimde taraf tuttuğunu söylemese de Diez'e daha yakın durduğu iddia edilir çünkü Goethe Hammer-Purgstall'ın yanlış veya üslubu kötü dediği Diez'in şiir çevirilerini çok beğenerek *Doğu-Batı Divanı*'na aktarmıştır (Mommsen, 1961: 20-21).

Bu tartışmalar aynı zamanda Hammer-Purgstall ve Diez arasında çevirinin ideali sorunsalını gündeme taşır. Diez'e göre Doğu edebiyatının kaynak metne sadık kalarak düz nesir çevirisi olarak aktarılması gerekir. Diez'in eleştirmenleri Hammer-Purgstall ile yandaşı ve hocası Chabert ise bu yöntemin anlaşılabilir olamayacağını ve Alman okur için son derece “sıkıcı” olabileceğine inanırlar; yine Diez'i hedef alan bir eleştirilerinde coşkulu ve abartılı buldukları Doğu'nun hayal gücünü çeviri yoluyla aktarmayı tavsiye etmezler hatta her şeyi tam olarak aktarmamak gerektiği düşünürler (Mommsen, 1961: 21). Diez'in eleştirilere cevabı gecikmez ve şöyle der:

Doğulular ve Batılılar arasındaki düşünme biçimindeki [...] fark istediği kadar büyük olsun: bu nedenle [düşünme biçimleri] ya hiç çevrilmemeli ya da onları sözcüğüne kadar sadık kalarak aktarılmalıdır; ilgili okurlar ancak bu yolla insanların ve ulusların ruhunu tanıyabilirler (Diez, 1815: 144-145).

Diez çalışmasının daha sonraki kısımlarındaysa şu vurguyu yapar: [...] her ulusun kendine özgü bir zevki vardır. Bunu düşünceler, tavırlar, imgeler, figürler ve diğer öğelerle ifade ederler. Bu nedenle, çevirmen sadık olmalı ve hiçbir şeyi atlamamalı, tıpkı notlarımdaki gibi, Doğu ile Batı arasındaki zevk farkını doğru bir şekilde yansıtabilmek için her şeyi açıklayabilmelidir (Diez, 1815: 465).

Goethe'nin çeviri ile ilgili düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda neden Diez'e daha yakın durmuş olabileceği anlaşılmaktadır. Diez de tıpkı Goethe gibi, çeviri yoluyla farklı kültürlerin daha yakından tanınabileceğine inanıyordu; bu nedenle onun için de yabancı unsurlar ya ödünçleme yapılarak aktarılmalı ya da sözcüklere son derece sadık kalınarak. Çevirmen ancak bu yöntemle diğer ulusların Alman ulusundan daha farklı olan kültür öğelerini görünür kılabilir. Diez için çevirmen, kültürel aktarım sürecinde özenli davranmalı ve yabancı kültürde yer alan tüm yabancı unsurların hiçbirini göz ardı etmeden aktarmalıdır; aktarımında ise açıklama yapma koşuluyla okuru yabancı kültür etmenleri konusunda aydınlatmalıdır. Diez'in izlediği bu çeviri yönteminin Goethe'ninkinden çok farklı olmadığı çalışmanın ileri sayfalarında görülecektir.

3.2. Martin Luther'in Çeviri Yöntemleri Üzerinde Etkisi

Diez'in çeviri ile ilgili görüşleri Goethe'nin çeviri türlerini etkilemiştir. Fakat Diez'in çevirmen olarak örnek aldığı ve çeviri yöntemini en çok önemsendiği kişi ise Martin Luther'dir. Bu nedenle öncelikle Luther'in çeviri anlayışına yer vermek gerekir.

“Litteralis sensus (yani kelime anlamı) [...], içinde kuvvet, öğretisi ve sanat vardır. Diğerleri ise ahmak işidir [...]” (Diez, 1815: 468) diyen Luther, sözcüklerin ilk anlamlarının kullanılması gerektiğini ve esasen sözcüklerin temel anlamlarının sanatsal ve eğitici olduğunu savunur; sözcüklerin mecaz anlamlarının kullanılması ya da yorumlanarak aktarılması kaynak metne sadakatsizlik olarak değerlendirilir ve Luther'e göre (ve muhtemelen Katolik kilisesine gönderme yaparak) akıllı insanın kullanmayacağı bir yöntemdir. Asıl kelime anlamının dışında kalan tüm yan anlamlarda çevirmen yorum katar ve yabancı unsurların yabancı kültür içerisindeki gerçek anlamlarını saptırarak ister istemez erek kültüre uyarlar. Luther'in bu bağlamda İncil çevirisinde sözcüklerin allegorik anlamlarından uzaklaştığı bilinir:

Luther'in Kutsal Kitap çevirisinin karakteristik özellikleri, onun Kutsal Kitap'a ve teolojik hermenötiğe bakışından (allegoresis yerine sensus litteralis'e değer vermesi), aynı zamanda aldığı kapsamlı retorik eğitiminden (Quintilian) ve hepsinden önemlisi kişisel dil gücünden kaynaklanmaktadır. [İncil çevirisinin] karakteristik özellikleri ise esere sadakat, metnin “fikrine” yönelme, aynı zamanda da muazzam gerçeklik, imgesellik, gündelik hayata yakınlık [...]tır (URL-6).

Görüldüğü üzere Luther yorumbilimsel çerçevede de metnin sadakatine önem verir ve sözcüklerin temel anlamlarını esas alarak çeviri yapar. Çevirisinde “gündelik hayata yakınlığa” dikkat etmesi dil bariyerlerinin en aza indirildiğinin göstergesidir. İncil çevirisinin sanatsal çeviri (gerçekliği yansıtabilmesi ve imgeselliği kullanması) olarak değerlendirilmesi Luther’in Alman dilini iyi derecede kullanabilmesinden kaynaklandığı ve böylece erek okurun okuma eğilimlerine hitap ettiği söylenebilir. Luther’in çevirisinde gözetildiği diğer önemli etmen ise çevirinin kaynak metnin işlevine de sadık kalmasıdır çünkü Luther’in metnin “fikrine” yönelmesi kaynak metnin iletmek istediği mesajlara sadakatini de göstermektedir.

Çeviri bağlamında “allegoresis ve sensus litteralis”¹³ konusunu Goethe *Faust* isimli eserinde de ele aldığı görülmektedir (Pestalozzi, 1996: 43). Faust çok yönlü bir bilim insanı olarak çeviri sorunsallarıyla ilgilenir. Söz konusu eserde Faust İncil çevirisi yapmak ister ve İncil’in henüz ilk mısraındayken tıkanır. Goethe 14 mısralık çeviri sahnesinde¹⁴ Faust’un çevirmen kararlarını konu alır ve Faust’un bu kararları doğrultusunda çevirmenken (sensus litteralis kapsamında) nasıl serbest bir İncil yorumcusuna (allegoresis) dönüşüğünü gösterir, yani Goethe Faust’un nasıl bir “ahmaklık” yaptığını gözler önüne serer.¹⁵

Hammer-Purgstall ve hocası Chabert, erek okuru sıkacak ve onun anlayamayacağı ya da yadırgayacağı tüm yabancı öğelerin çevrilmemesi gerektiğini savunmuş olsalar da Hammer-Purgstall daha sonra Chabert ve Diez’den daha farklı bir görüş beyan eder; Hammer-Purgstall’a göre çeviri, kaynak metnin anlamına son derece sadık kalmalıdır; bu da şiirin yapısı gö-

¹³ “Litteralis sensus” kavramı Kutsal Kitabın dörtlü anlam öğretisinde (Lehre des vierfachen Schriftsinn) ya da çoklu anlam öğretisinde (Mehrfacher Schriftsinn) geçen çoklu anlamlardan bir tanesidir. İncil çevirilerinde ve yorumlarında uygulanan öğretilerdir. Kilise’nin ilk dönemlerinden Ortaçağ’ın sonlarına kadar Kutsal Kitap’ın Hıristiyan yorumunda baskın olan yaklaşımı tanımlamak için kullanılan bir terimdir. Bk. (URL-7).

¹⁴ Söz konusu eserde Faust isimli karakter İncil’in ilk cümlesini çevirmeye başlarken “logos” kavramında takılır ve bir çeviri sorunuyla karşı karşıya gelir: [...] Şöyle yazılı orada: “Başlangıçta Söz vardı!” / Tıkandım kaldım bile burada! Kim yardım edecek şimdi bana? / Söze bu kadar değer vermem mümkün değil / Başka türlü çevirmem lazım, / Doğru aydınlatırsa aklım beni. / Şöyle yazılı orada: Başlangıçta akıl vardı. / İlk satırı iyi düşünmek lazım, / Acele etmesin kalemim! / Anlamıdır her şeyi oluşturan ve yaratan? / Şöyle yazmalıydı: Başlangıçta güç vardı! / Ama bu kelimeyi de yazarken, / Uyarıyor bir şey beni ve yine değiştiriyorum. / Yardım ediyor aklım bana! Birden çözüyorum sorunu / Ve yazıyorum huzurla: Başlangıçta eylem vardı! (Goethe, 2021: 69-70).

¹⁵ Bu sahne eserde belki de Faust’un ilk yanlısını sembolize etmektedir çünkü bu sahneden sonra Mephisto belirir ve Faust’un yaptığı ahmaklıkların sonu gelmez.

zetilerek yani hem hece ölçüsünü hem de kafiye yapısını taklit ederek gerçekleştirilebilir. Çevirmenin ancak bu şekilde çeviri sanatının en yüksek mertebesine ulaşabileceğini düşünür (Hammer-Purgstall, 1818: 54). Görüldüğü üzere Hammer-Purgstall'ın çevirideki yöntem önerisi şiirin biçimsel özelliklerini içerir ve böylece Diez'in "düz nesir çeviri" önermesiyle ters düşer. Hammer-Purgstall çevirilerinde şiirlerin ses özelliklerine odaklanır, kafiye ve asonans uyumuna dikkat eder; bu sayede de kaynak metnin üslubuna sadık kalarak daha estetik ve sanatsal bir özellikli bir çeviri yaptığını inanır. Diez ise düz nesir çevirisi ile yabancı unsurlara eğitici bir özellik yüklemek adına bozuk bir üslup kullanmakla suçlanır. Goethe'nin, her iki çevirmenin erek okuru olarak değerlendirildiğinde, yabancı kültürü tanımak ve öğrenmek adına neden Diez'den daha çok yararlandığı anlaşılır. Bu çeviri tartışmasının Goethe'nin meşhur çeviri yaklaşımına temel oluşturduğu söylenebilir: Diez'in "düz nesir çeviri yöntemi"; Chabert'in "parodi yöntemi"; Hammer-Purgstall'ın "biçim odaklı çeviri yöntemi".

4. Goethe'nin Bilim Öncesi Çeviri Yöntemleri

Goethe 1813 yılında, şair dostu Christoph Martin Wieland'ın vefatından hemen sonra yapılan anma konuşmasında Friedrich Schleiermacher gibi, çeviride iki yöntemden bahseder.¹⁶ Goethe'ye göre bunlar çevirinin ilkeleridir (Übersetzungsmaximen). "Birinci Çeviri İlkesi", yabancı ulusun yazarını kendi ulusuna getirmeyi, yani kendi ulusunun yazarıymış gibi çeviri yapmayı ifade eder; "İkinci Çeviri İlkesi" ise yabancıya doğru gitmeyi, yani kendimizi yabancı yazarın konumunda, onun dilsel ve kendine has özelliklerini gözetecek çeviri yapmayı içerir (Störig, 1963: 35).

Bu iki çeviri ilkesinin bahsinden altı yıl sonra Goethe, *Doğu-Batı Divanı* isimli eserini kaleme alırken, eserin daha iyi anlaşılması için hazırladığı notların içinde çeviri türlerine yer vermiş ve çeviri türlerini (Klassifikation der Übersetzungsarten) sınıflandırmıştır. Goethe bu sefer, çeviri türlerini ikiye değil üçe ayırmıştır. Bunlar: düz nesir çevirisi (schlicht-prosaische Übersetzung), parodi çevirisi (parodistische Übersetzung) ve üçüncü devir¹⁷

¹⁶ Friedrich Schleiermacher ve Johann Wolfgang von Goethe aynı zaman diliminde yerleşme ve yabancılaştırma yöntemleri hakkında aynı içeriği farklı sözlerle yorumladıkları için literatürde bu fikri Schleiermacher'in mi Goethe'nin mi ortaya attığı hala saptanamamıştır.

¹⁷ Kaynak metinde geçen "Dritter Zeitraum" kavramı, makalenin yazarı tarafından özellikle "devir" olarak çevrilmiştir zira Goethe burada bir döngüden bahsetmektedir. "Zeitraum" sözcüğünü "zaman" olarak çevirmek kaynak metinde kastedilen anlamı vermemektedir. "Devir" sözcüğü TDK'nın sözlüğünde "kendine özgü bir özellik taşıyan zaman parçası" olarak tasvir edilmiş (URL-8) ve tam da Goethe'nin iletmek istediği anlamı taşımaktadır; yani "üçüncü

(dritter Zeitraum/Époche) olarak betimlediği ancak isim vermediği bir çeviri türüdür.

4.1. Düz Nesir Çevirisi

Goethe'nin düz nesir çevirisi, çeviri türlerinin başını çeker. Bu çeviri türü erek okura getirisinin fazlaca olmasıyla Goethe'nin en sık kullandığı türdür: “[...] Kafiye ve ritmi önemserim, şiiri şiir yapan da budur. Ama aslında derinden ve bütünüyle etkili olan ve gerçekten eğitici ve öğretici olan, düz nesre çevrildiğinde şairden geriye kalan şeydir” (Goethe, 2016: 493). Goethe, şair olarak şiirlerin biçimsel özelliklerine son derece önem verse dahi ilk olarak yabancı kültürün özüne inmek ister. Yabancı şairin kullandığı şiir türlerini ve sanatsal yetilerini arka planda tutarak şiirlerin içeriklerini ve anlatmak istediklerini önemser. Düz nesir çevirisinin amacı, erek okuru eğitmek ve onun fikirlerini ya da düşünce dünyasını geliştirmektir. Goethe düz nesir çevirisini tanımlarken başlangıç aşamasında uygulanması gereken bir çeviri yöntemi olduğunu vurgular:

Üç tür çeviri vardır. Birincisi, yabancı ülkeyi kendi anlayışımızla tanımamızı sağlar; nesir bunun için en iyisidir. Çünkü nesir, her nazım türünün bütün özelliklerini tamamen ortadan kaldırır [...] ve başlangıçta¹⁸ en büyük hizmeti verir çünkü ulusal içsellüğimizin ortasında, müşterek yaşamımızda bize yabancının üstünlüğünü göstererek bizi şaşkırtır ve biz ne olduğunu anlamadan, bize daha üstün bir halet-i ruhiye durumuna taşıyarak bizi gerçekten eğitir. Luther'in İncil çevirisi her zaman böyle bir etki yaratacaktır. (Goethe, 2012: 260-261).

Goethe düz nesir çeviri ile diğer kültürleri öncelikle tanıma ve öğrenme hedefini güder. Doğu edebiyatı başta olmak üzere birçok edebi eser o dönemde nazım türünde yazıldığı için Goethe şiirsel biçimlerle değil evvela eserlerin yabancılık içeren kültür odakları ile ilgilenir çünkü biçim odaklı aktarımlarda dilsel mesafeler nedeniyle eserin içeriğinden feragat edilmesi gerektiğinin farkındadır.¹⁹ Dolayısıyla her türlü nazım eseri kalıbından çıkar-

devir” çevirisi kendine özgü bir özellik taşıdığı gibi bir zaman dilimini ifade etmektedir ve böylece diğer çeviri türleriyle bir döngü oluşturmaktadır.

¹⁸ Vurgu yazar tarafından yapılmıştır.

¹⁹ Bu bağlamda Goethe'nin nazım çeviri yapanlarla ilgili şu ifadelerine yer verilmelidir: “[...] hece ölçüsü istenmiş ve düzyazıyı anlaşılabilir ritimlere çevirmişlerdir. Ancak bunlar bile kimenin övgüsüne mazhar olamadı: çünkü çıkarmalar ve eklemeler yapmak zorunda kaldılar ve nesir metin her zaman daha iyi olarak kabul edildi.” (Goethe, 2016: 224); ayrıca Hammer-Purgstall'ın biçimsel çevirilerinde de ekleme ve çıkarmalar görülmektedir.

tıp içeriğinin düz nesir çevirisi ile yapılmasından yanadır. Goethe'nin düz nesir çeviri tanımı çeviri ile ilgili söyledikleriyle örtüşmektedir; yabancıyı merak eder, yabancı olanı yüceltir ve yabancı edebiyat çevirilerinden etkilenir; bu bağlamda Goethe'nin yabancı kültür öğelerinin Alman diline aktarılması, ulusal yazına kazandırılması, yabancıya ait olan öğelerin tanınması ve öğrenilmesi ya da dilin yabancıyı "yutması" gerektiği gibi fikirler düz nesir çevirisi ile gerçekleşebilir. Görüldüğü üzere yabancı, düz nesir çeviri türünde önemli bir yere sahiptir çünkü burada amaçlanan yabancı fenomenlerin dilsel veya formel zorluklarla karşı karşıya kalmadan fikir ve düşünce olarak aktarılmasıdır. Goethe şiiri, şiirin ritmini ve kafiyelerini her zaman önemsemiş olsa dahi, düz nesir çeviri türünde hedef odaklı bir yaklaşım sergiler. Zira yabancı olanın, eğitici ve geliştirici olması gerektiğini savunan biridir o ve erek okuyucusunun dilsel zorluklara takılmadan rahatlıkla okuyup yabancı olandan yararlanma fırsatını yakalayabileceği bir çeviri türüdür nesir çeviri. Sonuç itibarıyla söz konusu çeviri türünün aslında ne yabancılaştırma ne de yerlileştirme olduğu hatta ikisi arasında denge sağlayan bir tür olduğu söylenebilir. Goethe'nin bu çeviri türüne örnek olarak Martin Luther'i göstermesi²⁰ yine Diez'in çeviri anlayışına işaret etmektedir. Dolayısıyla da nesir çevirinin hem bilgilendirici hem eğitici hem de toplumun her kesimine, özellikle de eğitimsiz gençlere hitap etmesi hedeflenmiştir (Goethe, 2016: 493); burada yabancı metinlerin dilsel veya bilişsel bariyerleri olmaksızın erek okurların alımlamaları esas alınmıştır.

4.2. Parodi Çevirisi

Parodi çevirisi Goethe'nin üçlü sınıflandırmasında ikinci sırada yer alır. Bu tür, yabancıya en az yer verilen tür özelliği taşımasından dolayı Goethe'nin en tasvip etmediği çeviri türüdür. Bunun sebebi, parodi çevirisinin Goethe'ye göre erek okura çok yeni bilgiler katmaması ve onu geliştirmemesidir (Goethe, 2016: 493). Goethe bu çeviri türünü aşağıdaki şekilde tanımlar:

İkinci devir ise, kişinin kendisini yabancı ülkenin koşullarına uyum sağlamaya çalıştığı, ama aslında sadece yabancı anlamı benimsemeye çalışıp onu kendi anlamıyla yeniden sunduğu dönemdir.

²⁰ Goethe başka bir eserinde nesir çevirisinin eğitim amaçlı uygulanması gerektiğini savunur; Luther'in İncil çevirisinin dine katkısının yadsınamaz olduğundan ve Alman diline en mükemmel şekilde aktardığından bahseder. Goethe'ye göre Luther çevirisinde kaynak metnin dilsel ve yapısal özelliklerini taklit etmeye çalışsaydı çevirisi Alman toplumuna bu denli hizmet etmeyecekti. İncil'in her ne kadar biçim odaklı çevirileri yapılmaya çalışılmışsa da düz çeviri kadar etkili olamamıştır (bkz. Goethe 2016: 493).

[...] Wieland'ın çevirileri bu türdendir; onun da kendine özgü bir anlayışı ve zevki vardı; antik çağa, yabancı ülkelere ancak kendisine rahat geldiği ölçüde yaklaşırdı. (Goethe, 2012: 261).

Goethe'ye göre bu çeviri türünde erek okur yabancıyı kendi kültürel dünyasını terk etmeden alımlar. Parodi çevirisine giren çevirilerde yabancı yalnızca nesnel anlamda ve erek kültüre uyarlanmış şekilde yer alır. İsimler, mekânlar ve eserin konusu yabancı bırakılırken diğer tüm yabancı unsurlar yerleştirilir. Dolayısıyla erek okur yabancı edebiyat veya kültürle ilgili ayrıyeten bilgiye ihtiyaç duymaz. Kaynak metinde geçen her türlü yabancı düşünce, hissiyat ve nesnelere, erek kültürün bir muadili (Surrogat) ile yer değiştirir; başka bir deyişle çevirmenin tercihine ve erek okurunun zevkine göre kaynak kültürün yabancı fenomenlerinin yerine erek kültürde var olanlar geçer. Dolayısıyla erek kültürün dilsel araç ve imkânları doğrultusunda yabancı fenomenler uyarlanır. Parodi çevirisi yurtdışını yani yabancıyı, standart erek dile ve güncel okuma eğilimlerine uygun bir şekilde takdim eder. Böylece çeviri metinlerde ortaya çıkan yabancı en aza indirgenmiş olsa da hiçbir zaman tamamen yok edilmiş sayılmaz. Aydınlanma döneminin ünlü şair ve çevirmeni aynı zamanda da Goethe'nin çağdaşı Christoph Martin Wieland ve Fransızlar bu tür için Goethe tarafından örnek olarak gösterilir (Goethe, 2012: 261). Fransız eserlerinden örnek verilecek olursa Fransız şarkiyatçı Antoine Galland'ın kaleme aldığı *Binbir Gece Masalları* gösterilebilir. Okur, söz konusu masalların Doğu'ya aitliğini bilir ancak çeviri Fransızların standart dilinden sapmaz ve güncel okuma eğilimlerine de uygun olduğu söylenebilir. Goethe Fransızların parodi çevirisini şöyle tanımlar: “Fransız, yabancı sözcükleri nasıl kendi diline uygun hale getiriyorsa, duyguları, düşünceleri ve hatta nesnelere de aynı şekilde kendi diline uydurur; her yabancı meyvenin kendi toprağında yetişmiş bir muadilini mutlaka talep eder” (Goethe, 2012: 261).

Anlaşılabacağı üzere Goethe, yerleştirme yöntemi diye adlandırabileceğimiz yönteme bilinçli bir şekilde parodi çevirisi diyerek ortaya tam anlamıyla bir parodi çıkarır.²¹ Bu yöntem ile yabancı eserde var olan tüm karak-

²¹ Goethe'den önce ünlü şair, çevirmen, filozof ve teolog Johann Gottfried Herder de Fransızların aşırı yerleştirme yöntemlerini eleştirmiştir. Goethe'nin bu yöntemi bir parodiye benzetmesi Herder'in ifadeleriyle daha rahat anlaşılır: “Ulusal zevkleriyle çok gurur duyan Fransızlar, başka bir zamanın zevkiyle kendilerini tatmin etmek yerine [ulusal zevklerine hizmet ediyorlar]. [Onlara göre] Homeros Fransa'ya bir fatih olarak gelmelidir, gözlerinin tırmalanmaması için onların modasına göre giyinmelidir; [Homeros] saygıdeğer sakalını [kesmeli] ve eski basit kıyafetini çikartmalıdır; Fransız geleneklerini benimsemelidir ve kaba saba heybetinin hala görünür oldu-

terler yabancı isimler taşır ve yabancı ülkeler de yaşıyor olsalar bile Fransızlar gibi konuşur, düşünür ve davranırlar. Böylelikle çeviri eserde garipsenecek, tuhaf karşılanacak ya da yabancılık hissedilecek durumlar ortadan kaldırılmış olur.

4.3. Üçüncü Devir Çevirisi

“Üçüncü Devir Çevirisi” Goethe’ye göre çeviri türleri arasında ulaşılabilecek en üst seviyedir ancak toplumsal kabul görmesi ve uzlaşım sağlanması da bir o kadar zor olan bir türdür:

Ne var ki ne mükemmel ne de mükemmel olmayanlarda uzun süre kalınamayacağından ve her zaman birbiri ardına bir dönüşüm gerçekleşmek zorunda olduğundan, en yüce ve en nihai diyebileceğimiz bir üçüncü devir yaşarız, yani çeviri aslına özdeş kılmak istenilir, öyle ki biri diğerine karşılık gelmemeli [eşdeğer olmamalı], ama diğerinin yerine geçebilmelidir. Bu tür ilk başta en büyük direnişle karşılaşır; çünkü aslına sıkı sıkıya bağlı olan çevirmen az ya da çok kendi ulusunun özgünlüğünden vazgeçer ve böylece ortaya üçüncü bir şey çıkar ki, bunun için önce insanların zevkinin gelişmesi gerekir. ...Asla yeterince takdir edilemeyecek olan Voß, önceleri insanları memnun edemedi, ta ki insanlar zamanla yeni üsluba alışıp onunla kaynaşana kadar (Goethe, 2012: 261-262).

Edebiyatların, ulusların, toplumların ve kültürlerin daima gelişmesi gerektiğini savunan Goethe, bu çeviri türü ile değişim ve dönüşümler hedefler. Üçüncü devrin çevirileri ise yeni eser olarak değerlendirilir. Yani burada amaçlanan nesir çevirisi veya parodi çevirisindeki gibi erek metnin kaynak metne az ya da çok karşılık vermesi değildir; erek metne az ya da çok yabancılık unsurlarının sızdırılması da değildir; en az kaynak metin kadar değerli olan yeni bir eser yaratılmasıdır. Fakat bu yeni eser yanlış anlaşılmalıdır; burada çevirmen yeni bir eser yaratmak adına serbest veya özgün bir çeviri yapmaz aksine kaynak metne son derece sadık kalarak neredeyse satır altı çeviri yapar. Dolayısıyla bu çeviri devrinde hedeflenen, yabancıya ait bilginin salt aktarımından öte çeviride yabancıyı bütün unsurlarıyla yansıtmaktır: tüm yabancı fenomenlerle birlikte içerik, üslup ve biçem de dâhil, olduğu gibi erek metinde yer alır.

ğu yerlerde, bir barbar olarak alay edilir. -Öte yandan, biz zavallı Almanlar, neredeyse bir anavatanımız bile yok, ulusal zevklerin tiranları bile olmadan, onu olduğu gibi görmek istiyoruz” (Herder, 1853: 222). Görüldüğü üzere Fransız çevirilerinde Homeros sadece ismen varlığını sürdürür ve Antik Yunan kimliğinden soyutlanarak Fransız kimliğine büründürülür.

Goethe, “en üst seviyede” (2012: 261) bir çeviri türü olan bu yöntemle Johann Heinrich Voß’u örnek gösterir ancak Goethe’nin bu tür ile ne kastettiğini ve neden Voß’u örnek gösterdiğini anlayabilmek için Voß’un *Homeros* çevirisine (1781, 1837) bakmak yararlı olacaktır. Voß’un *Homeros*’u, şairane yeteneklere sahip bir filoloğun eseri olarak kabul edilir (Sdun, 1967: 28). Voß, çevirisinde Klasik Yunan şiir ölçüsü olan heksametrenin ses özelliklerini yeniden yaratmış ve çevirisini neredeyse satır altı bir çeviriye dönüştürmüştür. Tüm yabancı unsurların aktarımına rağmen çevirisi filolojik doğruluğunun yanı sıra oldukça şiirsel bir estetik içermektedir. Voß’un da çevirisinde belirli bir amacı vardır: “Tanrıların Homeros diline” olabildiğince yaklaşmak ve bu dilin niteliklerini Alman diline aktarmak (Häntzschel, 1977: 46). Voß’un bu çalışması önceleri erek kitle tarafından kabul görmese de bir süre sonra okurlar aşinalık kazanırlar ve çeviri eser büyük bir başarıya ulaşır.

Sonuç itibarıyla “Üçüncü Devir Çevirisi” yönteminde çevirmen kendi ulusunun özellikleriyle birlikte dilinin uzlaşımından da feragat ederek yabancıya ait olan kültürel, dilsel ve biçimsel unsur ve olguları erek metne aktararak “üçüncü eser” yaratır. Ancak Goethe çevirmen tarafından yaratılan “üçüncü eserin” okurun beğenisini kazanabilmesi için öncelikle eğitilmiş okurların yetişmesi gerektiğini savunur. Böylelikle üçüncü devir çevirilerinin kabulünün kolay olmadığını ve okurların tepkisine neden olabileceğinin altını çizer çünkü bu yöntemle yabancıyı anlamak zorlaşır. Buna rağmen Goethe bu çeviri türünün, kendi dillerinin ifade zenginliği kazanması açısından çok önemli bir yeri olduğunu ve yabancı eserlerin yazarlarının Alman edebiyat dizgesinde yer almalarının önemli olduğunu vurgular; bu vesileyle “eingedeutschte Fremde” [Alman(ca)laştırılmış yabancı] ifadesini literatüre kazandırır (Goethe, 2012: 262). Bu ifade ilk etapta kulağa her ne kadar çelişkiliymiş gibi gelse de Goethe’nin hedef ve amaçları doğrultusunda anlam kazanır: ne kadar yabancı eser varsa yabancı fenomenleri yok etmeksizin Almancaya aktarılması ve Alman edebiyatı dizgesinde varlığını Almanca bir esermiş gibi sürdürmeleridir.

4.4. Goethe’nin Çevirideki “Devirleri”

Yukarıda ifade edilmeye çalışılan üç çeviri türünü, Goethe “devirler” olarak tanımlar. Her birini zamansal bir sıralamaya koyduğu, örnek gösterdiği isimlerden de anlaşılmaktadır. İlk olarak Luther’dan başlayıp, daha sonra Wieland ile devam etmesi ve en son Voß ile çevirinin son seviyesine ulaşması bir kronolojinin hatta hedeflediği dönüşümün göstergesidir. Bu kronoloji doğrultusunda yapılabilecek bir diğer tespit ise çeviri anlayışının süreçsel bir değişimler zincirinden meydana geldiğidir. Goethe’nin çeviri

anlayışı, içeriksel bir çeviriden başlayıp biçimsel bir anlayışa doğru gider. Goethe esasen Luther'in ve Wieland'ın çeviri yöntem ve amaçları doğrultusunda yabancı fenomenlerin erek dil ve kültüre nasıl kazandırıldığı konusunda gözlem yapmış ve kendi çağdaşı olan Voß ile çevirinin en üst düzeye ulaştığı kanısına varmıştır. Burada söz konusu olan, yabancıyı edinme sürecindeki uzun yolculuktur. Goethe'nin tüm çeviri türleri, dolaylı ya da dolaysız olarak yabancıyı aktarma ve yabancıyı edinme ile ilgilidir. Goethe, zamansal açıdan son süreci de tamamlandıktan sonra bahsi geçen tüm çeviri türlerinin artık aynı zamanda kullanılabileceğini savunur. Bu durumda ise bir çeviri döngüsünden bahsetmek mümkündür: "Aslıyla özdeşleşmeye çalışan bir çeviri, sonunda satır altı çeviriye yaklaşır ve aslının anlaşılmasını büyük ölçüde kolaylaştırır; bu sayede ana metne yönlendiriliriz, hatta itiliriz; nihayetinde yabancı ve yerli, bilinen ve bilinmeyen arasındaki ilişki içinde hareket eden tüm döngü tamamlanır" (Goethe, 2012: 262).

Anlaşılabileceği gibi her üç çeviri türünde de yabancıyı edinmek ya da yabancıyı deneyimlemek ve kendine ait olanın içerisine entegre etmek amacı olduğundan bir döngüden bahsedilebilir. Çünkü her yeni olan yabancı, bir süreçten geçer ki bu da yabancılaşma derecesinin her seferinde biraz daha azalmasına sebep olur. Çeviri sayesinde yabancı olan ne kadar derinlemesine anlaşılırsa, yabancılaşma da bir o kadar azalmış veya ortadan kalkmış olacaktır. Çevirmen ve okur kitlesi açısından düşünüldüğünde, bugün aşına olunmayan fenomenler ile ne kadar çok karşılaşılır ve derinlemesine ele alınır, yarın bu aşına olunmayan fenomenler, *kendi olanın* arasında yer alacaktır. Literatürde Goethe'nin çevirmen olarak genelde düz nesir çevirisi ve her ne kadar benimsemese de parodi çevirisi yaptığı yer alır.²² Sadece Manzoni çevirisi olan *5 Mayıs* isimli eserin üçüncü devir çevirisi yapma denemesi olduğu kabul edilir (Zingraf, 1997: 500). Goethe'nin çeviri anlayışı, idealize edilmiş üç tür çeviriyi içermektedir. Dahası, çevirilerde nadiren tek başlarına uygulanırlar. Ayrıca, şerh edilen yan metinler, metin üzerindeki çalışmanın önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu metinlerle ilgi bilgisi olmaksızın hem çeviri hem de hermenötik yaklaşımının temel unsurları okurdan kısmen de olsa gizli kalmaktadır.

Sonuç

Çalışma neticesinde Goethe'nin çeviri anlayışının ve yaklaşımının şekillenmesinde şair ve yazar kimliğinin yanı sıra çevirmen ve erek okur kimliğinin

²² Parodi çevirisini tiyatro eserlerinde uyguladığı muhtemeldir ancak bunun saptanması ayrı bir çalışma gerektirmektedir.

de etkili olduğu söylenebilir. Goethe, erek okur olarak yabancı edebiyatı alımlarken yabancı ulusu tanımak ve onların kültürlerini öğrenmek ister; çevirmen olarak kendi ulusu ve yabancı ulus arasında bir arabulucu olur ve her iki kültür arasında bir denge kurmaya çalışır; öyle ki erek okurda çok fazla yabancılık hissiyatı uyandırmadan, onlara bilgi tedarik ederek ve aydınlatarak kaynak metinde yer alan tüm yabancılık unsurlarını aktarır. Böylelikle hem Alman dilini zenginleştirerek Alman edebi dilini geliştirir hem de Alman okurlarını eğiterek onların dünyaya daha geniş ve toleranslı bir bakış açısıyla bakmasını sağlar.

Çalışma kapsamında Joseph von Hammer-Purgstall ve Heinrich von Ditzel'in çeviri tartışmalarının Goethe'nin çeviri yaklaşımının şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı saptanmış ve Goethe'nin çeviri türlerinin temelini oluşturdukları görülmüştür. Goethe'nin gözlemleri ve erek okur olarak beklentileri sonucunda çeviride tek bir yöntemin geçerli olmadığı ve her çeviri türünün gerekliliğinin ve meşruluğunun olduğu söylenebilir ki Goethe'nin de hem şair hem de çevirmen olarak aynı yolu izlemiştir. Bir çeviri eserde hangi yöntemin uygulanacağı ise tamamen çevirmenin çeviri amacıyla erek kitesinin beklenti ve kapasitesine göre şekillenmektedir: 1. Çevirmenin amacı yabancı kültüre çok aşına olmayan erek okura yabancı unsurları aktarmak ise düz nesir çevirisi tercih edilir. 2. Çevirmenin amacı yabancı kültüre çok aşına olmayan erek okura kendi kültürel sınırlarının ve konfor alanının dışına çıkmaksızın yabancıyı aktarmak ise parodi çevirisi tercih edilir. 3. Çevirmenin amacı yabancı kültüre gayet aşına olan erek okura yabancı üslup ve unsurları muhteviyatını bozmaksızın aktarmak ise üçüncü devir çeviri tercih edilmedir.

Goethe'nin anlayışına göre kültürlerle etkileşime girmek, her kültürün temel özelliğidir, dolayısıyla çeviri yoluyla kaynak ve erek kültürler birbiriyle özdeşleşir ve esinlenme yoluyla erek edebiyatta yeni kapasiteler yaratır. Anlaşılacağı üzere Goethe'nin çeviri yaklaşımı modern çeviribilim yaklaşımlarında da görülmektedir. Günümüz çeviribilimde özellikle Friedrich Schlegel'in çeviri yaklaşımı irdelenmekte ve birçok kurama temel oluşturmaktadır. Bu bağlamda Goethe her ne kadar Schleiermacher'in gölgesinde kalsa da çalışmamız sonucunda Goethe'nin çeviri yaklaşımının da en az Schleiermacher'in ki kadar önemsenmesi gerektiğini göstermektedir çünkü Goethe de Schleiermacher'e yakın bir görüş savunsa da çeviri ile ilgili söylemleri Schleiermacher kadar kapsamlı olduğu söylenebilir. Goethe'nin çeviri yaklaşımının görünmezliği ise Goethe'nin çeviri ile ilgili düşüncelerini tek bir yerde toplamamasından ve on yıllarca süre içerisinde ara ara fikirlerini

farklı yerlerde ve bağlamlarda (şiiirlerde, eserlerde, tenkit yazılarında veya derlemelerde) ifade etmesinden kaynaklandığı çok yüksek ihtimaller arasındadır; sonuç olarak da daha derinden ve daha kapsamlı incelenmesi yabancılaştırma ve yerlileştirme yöntemlerine yeni bir bakış açısı kazandıracaktır.

Kaynakça

- Diderot, Denis (1967). *Rameaus Neffe und Moralische Erzählungen*. Trans. Raimund Rütten. Berlin.
- Diez, Heinrich Friedrich von (1815). *Unfug und Betrug in der morgenländischen Litteratur*. Halle/Berlin: In Commission der Buchhandlung des Halleschen Waisenhauses.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1805). *Rameaus Neffe. Ein Dialog von Denis Diderot. Aus dem Manuskript übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Goethe*. Leipzig: Göschen.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1819). *West-Östlicher Divan*. Stuttgart: Cotta'sche Buchhandlung.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1895). *Goethes Sämtliche Werke in 36 Bänden. Siebenundzwanzigster Band. Deutsche Litteratur*. Stuttgart: Cotta'sche Buchhandlung.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1905). *Goethe-Briefe: Dichtung und Wahrheit 1808-1814*. O. Elsner.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1907). *Goethe. Maximen und Reflexionen. Nach den Handschriften des Goethe -und Schiller- Archivs*. Weimar: Verlag der Goethe-Gesellschaft.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1957). "Goethe". Hofmannsthal, Hugo von. *Wert und Ehre deutscher Sprache*. Lizenzausg. Frankfurt am Main: Fischer-Bücherei.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1960). *Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen* [Band 17-22], Band 18. Berlin: Berliner Ausgabe.
- Goethe, Johann Wolfgang von (2012). *West-östlicher Divan*. Berlin: Insel Verlag.
- Goethe, Johann Wolfgang von (2016). *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. Berlin: Hofenberg.

- Goethe, Johann Wolfgang von (2020). *Doğu-Batı Divanı*. Çev. Gürsel Aytaç. Ankara: Hece Yayınları.
- Goethe, Johann Wolfgang von (2021). *Faust*. Çev. İclal Cankorel. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hammer-Purgstall, Joseph von (1818). *Geschichte der schönen Redekünste Persiens: mit einer Blüthenlese aus zweihundert persischen Dichtern*. Wien: Heubner und Volke Verlag.
- Häntzschel, Günter (1977). *Johann Heinrich Voss: seine Homer-Übersetzung als sprachschöpferische Leistung*. München: C.H. Beck.
- Herder, Johann Gottfried von (1853). *Sämmtliche Werke. Vol. 18*. Stuttgart ve Tübingen: Cotta'scher Verlag.
- Jany, Christian (2019). "Ganzheit und Nationalverschiedenheiten: Goethe übersetzt Rameaus Neffe". Eds. Abbt, Christine, Peter Schnyder. *Formen des Politischen. Diderots Virtuosität und ihre Rezeption im deutschsprachigen Raum (1750-2000)*. Freiburg i.Br.-Berlin-Wien: Rombach Verlag, 105-122.
- Kristmannsson, Gauti (2014). "Die Entdeckung der Weltliteratur". Eds. Kelletat, Andreas F., Aleksey Tashinskiy. *Übersetzer als Entdecker. Ihr Leben und Werk als Gegenstand translationswissenschaftlicher Forschung*. Berlin: Frank & Timme, 347-366.
- Lamping, Dieter (2010). *Die Idee der Weltliteratur. Ein Konzept Goethes und seine Karriere*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Mangold, Sabine (2004). *Eine weltbürgerliche Wissenschaft. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Mommsen, Katharina (1961). *Goethe und Diez*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Pestalozzi, Karl (1996). "Faust als Luther. Zur Übersetzungsszene in Goethes Faust". Eds. Stadler, U., Jackson, J. E., Kurz, G., Neumann, P. H. *Zwiesprache*. Stuttgart: J.B. Metzler, 42-51.
- Sdun, Winfried (1967). *Probleme und Theorien des Übersetzens in Deutschland vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*. München: Max Huber.
- Störig, Hans Joachim (1963). *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tgahrt, Reinhard (1982). *Weltliteratur: die Lust am Übersetzen im Jahrhundert Goethes, eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schil-*

- ler-Nationalmuseum Marbach am Neckar*. Marbach: Deutsche Schiller-gesellschaft München: in Kommission bei Kösel.
- URL-1: “Kuppler”. <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#2>. (Erişim: 30.05.2022).
- URL-2: Kuppeln”. <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#3>. (Erişim: 30.05.2022).
- URL-3: “Çöpçatan”. <https://sozluk.gov.tr> (Erişim: 30.05.2022).
- URL-4: “Neigung”. <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#4>. (Erişim: 30.05.2022).
- URL-5: Brius, Hendrik (2004). Goethes Idee der Weltliteratur. Eine historische Vergegenwärtigung. http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/birus_weltliteratur.pdf (Erişim: 08.05.2022).
- URL-6: http://www.einladung-zur-literaturwissenschaft.de/indexe71f.html?option=com_content&view=article&id=279%3Apersonen-luther&catid=41%3Akapitel-6&Itemid=55 (Erişim: 13.06.2022).
- URL-7: <https://www.literaturwissenschaft-online.uni-kiel.de/glossary/lehre-vom-mehrfachen-schriftsinn/> (Erişim: 24.06.2022).
- URL-8: “Devir”. <https://sozluk.gov.tr> (Erişim: 30.05.2022).
- Voss, Johann Heinrich (1781, 1837). *Homers Odyssee. Übersetzt von Joh. Heinr. Voss*. Leipzig: Immanuel Müller.
- Zingraf, Peter (1997). “Goethe als Übersetzer”. Eds. Witte, B., Schmidt, P. *Goethe Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler, 497-500.

“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.*



LUN GONG-REN'İN MEZAR YAZITI'NDA TÜRK TARİHİ İLE İLGİLİ BİLGİLER

Some Information About Göktürk History in Lun Gong-ren's Inscription

Gürhan KİRİLEN*

ÖZ

Mezar kitabelerinden farklı olarak Çin'de mezar yazıtları, mezar yoluna dikilen taş sütunlar üzerine kaydedilen eserlerdir. Yazıtlarda, mezar odasına konulan kitabelerde anlatılan içeriğe paralel bir anlatı karşımıza çıkmaktadır. Kitabelerden farklı olarak yazıtların günümüze kadar korunması, mezarın dışında olmalarından dolayı pek mümkün olmamaktadır. Öte yandan kitabeler gibi yazıtların da kopyalarının çıkarılması ve arşivde saklanma alışkanlığı pek çok yazıtın bugüne kadar korunmasına vesile olmuştur. Tüm Tang Metinleri (QTW) ve Wenyuan Yinghua (WYYH) gibi derlemeler içinde, bin yıl önce kaleme alınmış çok sayıda yazıtın kopyası günümüze ulaşmıştır. Edebi özellikleri yanında tarihi olayları da aktaran mezar yazıtları arasında Lun Gong-ren'a ait olan mezar yazıtı bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Türk tarihi açısından Kapgan Kağan ve Bilge Kağan döneminde Çin'deki siyasi ve askeri olayları özetleyen bu yazıtın Türkçe tercümesi verilmiş ve aktardığı olaylar diğer kaynaklar yardımıyla incelenmiştir. Lun Gong-ren'ın mezar yazıtı tarih kitaplarında dağınık olarak anlatılan askeri ve siyasi mücadeleleri bir bütün halinde ortaya koyduğu söylenebilir.

Anahtar Sözcükler: Lun Gong-ren, mezar yazıtı, Göktürkler, Kapgan Kağan, Bilge Kağan.

ABSTRACT

In the inscriptions, we encounter a narrative parallel to the content described in the tomb epitaphs placed in the burial chamber. But unlike the tomb epitaphs, the inscriptions are the texts crafted on stone pillars erected in tomb pathways. As for being erected outside the tombs, most of the inscriptions couldn't survive in time or badly damaged. On the other hand, in China, the tradition of making copies from the inscriptions like the epitaphs, and collecting them in archives has been instrumental in preserving them. Thus copies of inscriptions written over a thousand years ago preserved in collections such as All Tang Texts (QTW) and Wenyuan Yinghua have been survived until today. Among these tomb inscriptions which convey historical events as well as literary features, the inscription about Lun Gong-ren is the subject

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara/Türkiye. E-posta: kirilen@ankara.edu.tr. ORCID: 0000-0002-1599-1316.

of this study. In addition to its Turkish translation, the inscription, which summarizes the political and military events that took place in China during the Kapgan Khagan and Bilge Khagan periods, and the events it describes, has been examined with the help of other sources. It can be said that Lun Gong-ren's tomb inscription reveals as a whole the military and political struggles described in the history books.

Keywords: Lun Gong-ren, grave inscriptions, Göktürks, Kapgan Kagan, Bilge Kagan.

Giriş

Yerleşik yapı ve bakışın sondan başa doğru sökülüp çözülebileceğini düşünebiliriz. Burada her unsur belirli bir ihtiyaca göre gelip yerleşmiştir ve tuğlalara benzeyen bilgi parçalarını ayırdığımızda olay ve olguların köklerine ulaşabileceğimizi duyumsarız. Gerçekten de bugün karşımıza çıkanlar, eski zamanların ön denemeleri ya da daha basit örnekleri olabilir. Buna karşın hal veya süreçlerin tespiti düşünülür kadar kolay değildir; önümüzde yüzlerce sayfa içinden çıkan birkaç paragraf varken, bunun tarihsel olarak konumlandırmasını bağımsız bir şekilde yapabilmek öncelikle bir perspektif sorunu yaratmaktadır. Metinler Çince'dir; adlar, yerler, makam-mevki ve kurumlar yanında perspektif de Çin bakışıyla ifade edilmiştir. Bunları Türk tarihi ve kültürü bağlamında değerlendirmek metinlerin savunduğu perspektiften farklı bir göze ihtiyaç duyar. Farklı metinlere dağılmış olan ayrıntıları bir araya getirmek, bulguları bilinen anlatılarla eşleştirerek detaylara ulaşmak ve bunları da alan yazının sağladığı verilerle değerlendirerek ilerlemek gerekir. Klasik Çin yazını bu bakımdan eşsizdir ama malzemenin dağınıklığı ve zenginliği her bir metin için ayrı özen gerektirir. Eski Çince metinler arasında mezar kitabe ve yazıtlarının ayrı bir yeri vardır. Ölenlerin ailelerinin tanıklığında hazırlandıkları için tarih kitaplarına kıyasla gerçeğe daha sadıktırlar.

Yazar, Yazıt ve Nüshalar Hakkında

Lun Gong-ren'in (664-723) mezar yazıtını kaleme alan Zhang Yüe (667-730) Tang dönemi kalemiye sınıfından yetişmiş, askeriye bakanlığı gibi üst düzey mevkilere gelmiş bir devlet adamıdır. Kendi adını taşıyan bir derlemenin sahibi olacak kadar üretken bir devlet memuru ve tarih kitabı yazma ayrıcalığı tanınan bir âlimdir. Wu Zetian (624-705) zamanında beyzade öğretmenliği yapmış ve gözden düşerek sürgüne gönderilmiştir. Daha sonra Tang Hanedanı tekrar Li ailesinin idaresine geçtiğinde üst düzey unvan ve makamlarla taltif edilmiştir. Eserleri arasında şiirler, kitabeler, önerge ve yazıtlar bulunmaktadır. Yazıtın içeriğinden ve tarih kitaplarındaki kayıtlar-

dan da anlaşıldığı üzere yazıt sahibi Lun Gong-ren ile çeşitli görevlerde birlikte yer almış ve yakınlık kurmuştur.

Lun Gong-ren'in mezar yolu yazıtı Tüm Tang Metinleri (QW) ve WYYH gibi çeşitli derlemelerde tam metin halinde karşımıza çıkmaktadır. Farklı nüshalarda bir kısım yazım farkı ile anlam değişikliğine sebep olabilecek türden müdahale ve hatanın olduğu görülmektedir. Bu çalışmada Tüm Tang Metinleri'nin 1814 tarihli nüshasında yer alan metin esas alınmış ve WYYH'da (Tom. 891, 1a-3a)¹ yer alan notlu kopya ile karşılaştırmalı olarak okunmuştur. Sözcük ya da anlam farklarına dipnotlarda yer verilmiştir.

Yazıt, özellikle Tibet-Tuyü Hun ve Tang ilişkileri bakımından çeşitli çalışmalarda konu edilmiştir. *Tangdai Tubo Zaixiang Zhidu zhi Yanjiu* [Tang Dönemi Tibetlilerde Vezirlik Sistemi] adlı kitabında Lin Guanqun, yazıt sahibi Lun Gong-ren'in soyadı olan "lun" sözcüğünü ilgili araştırmacıların görüşlerini tartışarak ele almış ve Tibetçede "danışman" ve "memur" karşılığı olan ve "tartışma" veya "istişare" anlamı da bulunan "blon" sözcüğü için "lun"un yerinde bir karşılama olduğunu öne sürmüştür (Lin, 2015: 139, 143-44). Yazıt sahibinin adı olan "Gong-ren" ise, "yay" ve "insancıl" imlerinin birleşiminden türetilmiş bir addir ve Çinli adlarında rastlanan bir çağırışım yapısına sahip değildir. Babası Qin-ling (?-699) Tuyü Hunlara saldırarak onları sürmüş aynı zamanda (670) aralarında Ashina soyundan komutanların da olduğu Tang kuvvetlerini alt etmiştir (Ouyang, 1975: 5223). Yedinci yüzyılın sonunda Lun Gong-ren'in babası Qin-ling öldüğü zaman Lun Gong-ren yedi bin Tuyü Hun çadırıyla birlikte Tang'a yönelmiştir.

Lun Gong-ren'in nereye yerleştiği konusunda kayıtlarda açık bilgi bulunmamaktadır (Shen, 2017: 87). Ling Zhou'ya yerleştiklerini öne sürenler veya Liang Zhou'ya gittiklerini düşünenler vardır (Wu, 1996: 70). Fakat Lun Gong-ren'in torunu Lun Weizhen'in mezar kitabesi üzerine ayrıntılı bir yazı kaleme alan Shen Chen yedi bin Tuyü Hun çadırının bugünkü Ningxia'da bulunan Yin Chuan'a yerleştiğini düşünmektedir. Buna gerekçe olarak Lun Gong-ren'in torunun mezar kitabesinde geçen ifadelerle yer vermektedir (Shen, 2017: 87). Ningxia eyaletinin merkezi olan Yin Chuan çevresinde

¹ Wenyuan Yinghua 文苑英華, Li Fang 李昉 ve Song Bai 宋白 gibi yirmi küsur kişi tarafından kaleme alınan en kapsamlı derlemelerdendir. Çalışma M.S. 982 yılında başlamış ve dört yıl sürmüştür. Baskısının yapılması ise iki yüz küsur yıl sonra mümkün olmuştur. Toplamda bin tomarı bulan eser farklı kopyalardan yararlandığı ve sık sık not kullandığı için karşılaştırmalı okumalarda önemli bir kaynak olarak görülmektedir. Bu eserin 1567 tarihli Ming Dönemi kopyası ile Siku Quanshu içinde yayınlanan Mançu Devri'nden 18. yüzyıla tarihli iki nüshasından yararlanılmıştır.

Kapgan Kağan'ın ölümünden sonra yoğun mücadelelerin yaşandığı görülmektedir. Kang Dai-bin (?-721) ve Kang Yuan-zi (?-722) kalkışmaları bunun zirve yaptığı dönemdir. Bu bakımdan Tuyü Hunların Yin Chuan çevresine yerleşmeleri burada yaşayan Hu(n)lar ile ortak yaşam alanlarını paylaşmaları sürtüşmelere neden olmuş ve Tang yönetimi kültürel farklardan yararlanarak bölgedeki etkisini artırmış görünmektedir. Bu süreçte, bölgeye göç eden Tuyü Hunların başındaki Lun Gong-ren'in önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Lun Gong-ren'in şeceresine bakıldığında, Lu-dong-zan'dan itibaren (?-667) takip edilebilen bir silsile karşımıza çıkmaktadır. Çince "Ga-er"² ve Tibetçe "Gar" ailesinin temsilcisi olan Lu-dong-zan önceleri Tibet Sarayı'nda bir vezirken, naiplik vasıtasıyla devlet idaresini ele almış ve bu fiili yönetim yedinci yüzyılın sonuna dek oğulları tarafından sürdürülmüştür. Yüzyılın sonunda Lun Gong-ren'in önce amcası Zan-po (?-700) ve onun ardından da Lu Gong-ren Tang yönetimine yakınlaşmıştır. Bununla birlikte Tibet kaynaklarında adları anılmaz olmuş (Shen, 2017: 86) ama Çince metinlerde daha görünür hale gelmişlerdir. Aşağıdaki bölümde, Zhang Yüe'nin (663-730) kaleme aldığı Lun Gong-ren'a ait mezar yazıtının Türkçe tercümesi verilmiştir. Daha sonra yazıtta dile getirilen bir kısım aile tarihi ve şecere bilgilerinin ardından özellikle üçüncü paragrafta karşılaşılan tarihi bilgiler incelenmiştir.

Lun Gong-ren'in Mezar Yolu Yazıtı'nın Tercümesi

İnci ve yeşim [taşları] uzakta değilse [hükümdarın] arabasına süs [olur; onlar ki] hazine [değerindedir]; çam [ve] ardıçlar gizli saklı [yerlerde] değilse, köşk ve sarayların yapısına dâhil edilirler [ki bunlar ancak o zaman] malzemededen [sayılır]. Nesneyi değerli [kılan] işlevidir; insanlar için de [bu] böyledir. Bo Vadisi'nin Wang [Beyi] Lun Gong-ren aslen Pi-mo Şehri'ndendir.³ Tibet Zanpu [Hükümdarı'nın] asilzadelerinin soyundandır. Büyük atası Zan, büyükbabası Zun ve babası Ling (欽陵) ülkelerinde danışmanlık [ve

² Ga-er aile adı ilk olarak akla *Youyang Zazu*'da geçen Ke-er Boyu'nu getirmektedir. Ga-er ailesinin soy kırma uğraması ve diğer tarihi olaylar She-mo Efsanesi'nde geçen Ke-er'in, Ga-er ile ilgili olabileceğini düşündürmektedir. Ga-er ailesinin uğradığı kırım ile ilgili olarak aktarılan "av olayı" ile efsanede geçen "av" motifi de benzerdir. Dahası, She-u Boyu'nun "geyikle" ilişkisi ve bugün Kokonor'daki Doulan Reshui mezar alanı da bu yönde düşünmeye imkân tanımaktadır (Zong, Ying vd., 2012: 58-59).

³ *Yeni Tang Tarihi*'nde Pi-bo Şehri adı geçer. Tong Dian'de Pi-bo Şehri'nin başkent olduğu yazar (Du, 1896: Tom. 190, 11).

vezirlik] yapmıştır, Dong-zan adıyla anılmışlardır.⁴ Ronglar vezirlerine “Lun” dedikleri için [onlar da bunu kendilerine] soyadı [olarak almışlardır]. Bey, Youyü’nün⁵ derin görüşüne [ve Han Wudi’nin danışmanı olan Jin] Mi-di’nin öngörüsüne⁶ sahipti, [kendi memleketinin] deri ve yün giysileri [ve adettelerinden] ayrılıp, yüce ülkenin giyim kuşamına özenmeye [başlamıştı]. Shengli ikinci yılında (699), hâkimiyetindeki yedi bin Tu(yü) Hun çadırıyla bize yöneldi. O yıl Tibetliler büyük [bir kalabalıkla aşağı] inip [akın yaptıkları zaman] Bey askerleriyle sınıra gelmişti [ve gelen Tibetlilerin arasına] ajanlar gönderip onları ikna etmeye [çalışmıştı]. Tu(yü) Hunlar, Lun ailesinden nesiller [boyunca gördükleri] yüce gönüllülük sebebiyle, hem de iyi insanların doğuda olduğunu söyleyerek [Beyin] peşinden geldiler; yedi bin kişiydiler. Saray [bu sebeple bu beye] büyük [bir] madalyon bahşetti⁷; [onu] Sol Yeşim Mühür Muhafız Komutanı yaptı ve Jiuquan Garnizonu Ülke Kuran Gong Beyliği [ile] iki⁸ bin hanenin iâşesini [kendisine] ikta etti.

Guoyü’de ‘Köpekli Savaşçıların [karakteri köklü bir] ağaç [gibi] sağlamdır; [kendilerini] sonuna kadar savunurlar, saf [ve] sıkıdırlar’ demektir.⁹ Günümüzde [de hala] adetleri kabadır ve ölümü küçümserler; yasaları

⁴ Dong-zan 東贊, kaynaklarda Lu-dong-zan (M.S. ?-667) olarak geçen vezire atıftır ve Tibetçe Gar Tongsten Yulsung olarak bilinen başdanışmana işaret etmektedir. *Yeni Tang Tarihi*’nde, Tibet hükümdarı “Nong-zan (Songsten Gampo) öldüğünde (650) oğlu olmadığı için torununu başa geçirdiler ama o da küçük olduğundan işleri yürütemedi ve bu yüzden devlet idaresini Dong-zan ele aldı” demektir (Ouyang, 1975: 6074-75). Dong-zan öldüğündeyse, Lun Gong-ren’in babası [Lun] Qin-ling kardeşiyle birlikte devlet idaresini ele alır. Hükümdarın av davetinin ardından Qin-ling 699 yılında öldüğü zaman yüz adamının da onun peşinden kendini öldürdüğü yazmaktadır (Liu, 1975: 5225-26).

⁵ Youyü 由余 (M.Ö. 7. yy ?), Qin Beyliği zamanında Qin Mu Gong’a (M.Ö. 683-621) danışmanlık yapan bir memurdur. Aslen Sarı Irmağın doğusundaki Jin bölgesinden olmakla beraber Batı Ronglarının arasına karışmış ve Rongların alt edilmesinde Qin Mu Wang’a danışmanlık yapmıştır. Burada emsal olarak Youyü’nün gösterilmesi, Kokonor’a yerleşen Tuyü Hunların da aslında kuzeydoğudan gelen Xianbeiler arasından olmasıyla ilişkili görünmektedir. Youyü, doğudan gelmiş en batıdaki yabancılar olan Rongların arasına karışmış ve daha sonra da Çin’in o bölgeye doğru genişlemesine yardım etmiştir. Benzer şekilde Lun Gong-ren’in ataları da kuzeydoğudan en batıya Kokonor’a göç etmiş, Lun Gong-ren da daha sonra Tang’ın, Hun Türkleri ve Gök-türklerle mücadelelerinde görev üstlenmiştir.

⁶ Tarihi kayıtlarında bir ilk örnek olarak sık sık karşımıza çıkan Jin Mi-di aslen bir Hun olup, Han Hükümdarı Wu’nun en yakınındakilerdendir. Jin Mi-di’nin adının anılması Çin sarayında üst düzey mevki ve yüksek bir sosyal konum anlamına gelmektedir.

⁷ WYYH’de “bahşetmek” yerine “aile” yazmaktadır.

⁸ WYYH’de “iki” yerine “gong” imi yanlış yazılmış olmalıdır.

⁹ Köpekli Savaşçılar, eski Çin’de dört yönle eşleştirilen yabancı halklar için kullanılan tabirlerden biridir. “Savaşçı” ile karşıladığımız “rong” batı yönü ile bağlantılı bir tabirdir, Çin’in batısında yaşayan yabancı halklar tarih boyunca bu adla anılmışlardır. WYYH kopyasında “Zhouyü”

'kırılmayı', '[eğilip] bükülmeye' [yeğler]. Bu sebeple [aralarından] önceki devirlerde bize bağlanan olmamıştır; [o yüzden] merkezi topraklarda¹⁰ [onlardan] köle bulunmaz. [Lun Gong-ren] Bey'in alıp başını bize yönelmesiyle ilk kez Çin adetlerine uyum gösterdiler. Ze ve Lu [Çayı] arasındaki [bölge böylece] Rong İli¹¹ olarak görülmeye başlandı. [Sarı] Nehrin güneyindeki Hu(n) bahçelerinden Yi'ler¹² (i.e. Türkler) faydalanıyordu; her yıl [Sarı Nehir donup] buzlar birleştiğinde¹³ [Türkler, güneye kolayca inemediği için, bu da] Lu (i.e. Türk) atlılarının [gelişinden kaynaklanan bir] endişeye [yol açıyordu]; merkez kuvvetleri Tabgaç (yuanlao) aristokratlarını harekete geçirmeliydi ve yardımcı komutanlar zamanın kahramanları arasından seçiliyordu. [Böylece Lun Gong-ren] Shenlong üçüncü yılında (707) Shuofang Ordusu Ön Gezici Büyük Elçisi oldu, Jinglong ikinci yılında (708) Sağ Süvari Generalliğine geçti; Kaiyuan beşinci yılında (717) aynı zamanda Guide İli Genel Valisi (Dudu) idi [ve] elçilik [makamı] önceki gibi [devam etti]. Sekizinci yıl (720, önce) Asli Muhafız Büyük Generallğine kaydırıldı [sonrasında] Shuofang Asalı (Jiedu) Yardımcı Büyükelçiliği'ne getirildi. Beyin ordu idare [yöntemi], üç aracı¹⁴ berkitmek, beş kılıcı keskinleştirmekti. Çift yumruğun [birden] yürekli [olması], ayakların yere sıkı basması, ödülle ve cezaya itimat, zorlukları ayırt edebilme, dizginleri [tek] elde tutma ve [askerlerinin] kalbinin birlik olmasıydı. [Böylece] Xianyun (Türk) başbuğlarını sivrisinekleri [karşılar gibi] karşıladı, çöl sınırlarını yatak bildi; kaba hasırda yatıp çiğ suyuyla beslendi, [sınırlarda] yirmi yıl kaldı. Yağmurlar durunca komutanlarını derleyip topluyor, ırmağın buzu çözülünce askerlerini dinlendiriyordu, kış rüzgârı kemiklerine işliyor, gece ayazı sakallarında don oluyordu. Bu eziyete başka [kimse] katlanmazdı [ama] bey esasını değiştirmede.

yerine "Guoyü" denmektedir. Klasik bir metin olan Guoyü'de "Köpekli Savaşçıların şehirlerinden söz etmektedir". O nedenle Zhouyü değil Guoyü olması daha muhtemeldir. Çince "zhou" ve "guo" imlerinin yazılışı yakın olduğu için karıştırılmış olması muhtemeldir.

¹⁰ WYYH'de "merkezi topraklar" yerine "merkezi ülke" yazmaktadır.

¹¹ WYYH'de "Ze [ve] Lu arası [böylece] bizim ilimiz gibi göründü" ifadeleri yer almaktadır. Önceki cümleyle birlikte düşününce her iki ihtimal de olasıdır.

¹² QTW Tom. 227'de, "... [bundan] Yi'ler faydalanıyordu... (夷了利)" ifadesi, kitabının hem QTW içindeki hem de diğer kayalarda bulunan örneklerinden farklıdır. WYYH'da olduğu gibi diğer nüshalardaki cümlelerde de "Eğer [Sarı] Irmağın güneyindeki Hu(n) bahçelerinde hayvan güdüp faydalanabilselerdi." şeklinde anlaşılmaktadır.

¹³ WYYH'de "su birleştiğinde" ifadesi görülüyor. Çince "su" ve "buz"un yazılışları birbirine yakındır.

¹⁴ "Üç araç: zırh, miğfer ve kalkan. WYYH Nüshası'nda "üç araç" yerine "üç zırh" ifadesi görülmektedir.

Han Gong [Beyi, Zhang Rengui'nin] Üç Kabul Şehri'ni kurması [sirasında, 708]; Lun Gong-ren askerlerini Nuo-zhen Suyu'nda¹⁵ yıkıyordu, atlarını otlağın kalbindeki dağda timar etti, böylece [sınırın] dışını denetleyebildi [ve] isyan eden halk¹⁶ huzur [bulup] durduruldu. Memurlar Kapgan [Kağan] ile [evlilik yoluyla] barış yaptığı [sırada] Bey, Li Ling'in makamındaydı;¹⁷ Guanglu sınırında [Çin Seddi'nde] yemekli davet ver[dir]iyor, [Hangu Geçiti'nde bir] neihuo olarak [ağırladığı] misafirler, kendilerini evinde hissediyordu.¹⁸ Dokuz Soy'un Chanyü [Genel Valiliği'ni] karıştırması [sirasındaysa] Bey, dördüncü ayda [Gobi] taşlığını aşip [kuzeyde] Baisheng Korusu'nu geçti; Huo-ba Boyu çadırlarını toplayıp hakiki soydan pek çok obayı kabul etti; sıra sıra vadiler [ve] yabandaki [insanlar], yitenleri unutup şefkatle kucaklandı. [Büyük] çölün güneyindeki tüm birlikler bu planı doğru buldu. Bağlı hanelerin nehir kıvrımındaki isyanı sırasında Bey, bin süvariyle saldırdı, on bin asi [bu yüzden] kaçtı; düzen sağlandı [ve] taktikler planlandı [böylece] komutanların [ve] bölgelerin birlikleri [kuruldu]. Fakat Yuntluğ [ve] Edizler bir çağrıyla yeniden toplandı; yüksek ordu Qinggang Dağları'nda mağlup oldu, başkomutanlar Chiliu Suyu'na gömüldü. [O sırada] Bey yeni kaleden [sınırı] aşip emir taşıyordu. [Ama ordunun] ihtiyaçlarını taşıyan beş yüz kişi bile değildi [fakat o sırada] çirkin vahşiler dört yanı sarmıştı; adamlarımız onların binde biriydi [ve] garip kalmışlardı. [Bunun üzerine] Bey sığırlar kestirip üst üste yığdırdı, iase olarak [bu] yağmayı yediler [ve] Bey [bu tehlikeli durumda] canı pahasına [burada] bir gece daha kaldı; kat kat kuşatmayı yardı [ve ardından] adamlarıyla birlikte kaçtı. Bin li [yol boyunca] çatışarak ilerlerdi, Sarı Irmağın dışında Xue Ne (649-720) ile buluşup eşkiyanın elinden [Zhang] Zhi-yün'ü kurtardılar: [kuzey bölgeleri] Shuofang'daki ordular bu savaşları [anlatıp] yüceltti. Yan-mo kaçtığında [Lun Gong-ren, onu] Heishankou'a davet edip seçkin [adamlarını?] kendi yanına çekmişti; [A-]bu-si'nin sırt çevirmesi [sirasındaysa] Hongtao Çadırı'na kadar takip edip [onun] askeri tedarik [birliğine sinsi bir] saldırı düzenledi. Ru-bai sırasında Lan-chi'nin deli Hu(n)larını doğradı; Mupan vazifesinde Fang-qu'nün kaçak yağmacılarını kuşattı. Baştan sona toplamda onlarca büyük savaşa [ve] yüzlerce çatışmaya [katıldı]. Plan dışına hiç çıkmadığı

¹⁵ Bugün İç Moğolistan'da Da-er-han Sancağı yakınındadır.

¹⁶ Pan tu, yerine "ban tu" yazılmış, WYYH'ye göre düzeltilmiştir. WYYH'deki kopyada "asiler" anlamında 叛徒 geçmektedir.

¹⁷ Han Devri komutanı Li Ling'in mezarı kastedilmektedir. Li Ling (M.Ö. 150-74) Hunların üzerine sefere çıkmış ancak mağlup olduktan sonra biat edip Hun topraklarında kalan bir komutandır.

¹⁸ Bu süreçte sınır bölgelerinde değil güneyde, Çin'in içlerinde ikamet ettiği anlaşılmaktadır.

söylenbilir [ve] birlikleri bütünüyle muzaffer olmuştur. Bu şekilde Altı Di (Türkler) kaçıp gittiler, üç cenah (doğu, batı ve kuzey) huzura kavuştu; [beyin] sesi yeryüzünde çınladı [ve yaptığı] işlerle nesillere ışık saçtı: hükümdarın azamet [ve desteğinin] artacağına imat da savaşçı memurların gücüdür.

Bu nedenle renkli kaftanlar [ve] kıymetli yeşimler savaşdaki katkıları karşılar; güzel bir konak ve iyi topraklar [sarayın] emirlerinin yansımasıdır: [Lun Gong-ren'in] bilgi [ve becerilerini] dile getirmek, hükümdarın özel ilgisinin yerine geçmez; namı, sarı saçlı kara dişli [komutan Hei-chi Chang-zhi¹⁹ ile] kıyaslanabilir. Üst üste [katıldığı] savaşlarda çok yara aldı, yorgunluk [ve] gayret hastalığına neden oldu; şefkat [gösterilip] iyi ilaçlar [gönderilmesi] salık verildi, yetiştirilip tedavisi yapılacaktı [ama] hastalık kökleşmişti; hekimler yetişemedi. [Kaiyuan] on birinci yılı (723) dördüncü ayının on beşinde makamında vefat etti. Yaşı 66 idi. [Ölümünden sonra] Zhen İli Wang Beyi [yapıldı ve yüksek gayret ve] iradesine [atıfla] “ülkenin sebebi” [olarak] anıldı. Daimi olarak [kendisine] “sadık” ahret adı verildi, eski usule [göre] yapıp ettikleri açıkça [anlatılıp yüceltildi]. Büyük oğlu Lu,²⁰ memuriyetini ve makamını miras [ile] işlerini devam ettirecek. İkinci oğlu ise Jiu-jiu hususi muhafız komutanı [olarak] selamlandı.

On ikinci yılın (724) dördüncü ayında, başkentin güneyine defnedilmesi emredildi [böylece] uzaktan bir kimseye [daha] kucak açılmış oldu. Davullar uzun uzun çaldı, hükümdarlık sancaklarıyla askerler sıralandı. Kaplan [desenli] örtülerin, [nadide] kürklerin [yanı sıra] yak [öküzü] bahşedilip at kurban edildi; uğurlu törenler düzenlenirken yerli ve yabancı [her çeşit] mal-mülk hazır tutuldu. Changan idarecileri [bu] işleri muhafaza ederken Honglu tefrişat memurları gelen misafirleri ağırlayıp [töreni] izlemelerini [sağladı]. Acının ve onurun [sergilendiği tören geçidi ve] yol boyu pek görkemliydi. [Bu] hükümdar ve memurların bonkörlüğü sayesinde [mümkün oldu]. Ülke tarihinde [kendisine yer verilmesi] emredildi, yazıt dikilip mezarının belli olması [sağlandı]; ben (Zhang Yüe) ve meslektaşlarım [bu] kahramanı defnedip uğurladık...

¹⁹ Hei-chi Chang-zhi ile Gong-ren'in amcası Zan-po 681 yılında savaşmıştı. Shen Chen, Lun (Ga-er Ailesi) ile Tang arasındaki yakınlaşmanın bundan sonra başladığını düşünmektedir (Shen, 2017: 86).

²⁰ WYH'daki nüshada “Lu 盧”, “Yün-zhong 雲忠” olarak verilmiş. Çince asıl adı “Lu” olmalıdır.

Lun Gong-ren Yazıtında Değınilen Tarihi Olaylar Üzerine

Lun Gong-ren'in Tang'a gelişiyle ilgili olarak "Shengli ikinci yılında, hâkimiyetindeki yedi bin Tu(yü) Hun çadıryla bize yöneldi." cümlesi, Lun Gong-ren'in torunu olan Lun Wei-zhen'in mezar kitabesinde de görülebilmektedir. Burada "Tianhou (Wu Zetian) Shengli [Yönetim Dönemi] ortasında, kendisine bağılı yedi bin çadır ile bize geldi..." ifadesi karşımıza çıkmaktadır. Lun Gong-ren'in iki torununa ait kitabeden biri olan taş kitabenin aslı bugün mevcuttur. Orada verilen bilgilerle bu çalışmanın konusu olan Lun Gong-ren'in QTW ve WYYH gibi derleme eserlerdeki kayıtların örtüşmesi, incelediğimiz metnin güvenilir olduğunu göstermektedir. Shen Chen, söz konusu sayıya Lun Gong-ren'in amcasıyla beraber gelen nüfusu da eklemekte ve toplamda sekiz binden fazla çadır olduğunu düşünmektedir. (Shen, 2017: 87). Torunun kitabesinde yer almakla beraber Lun Gong-ren'in yazıtında konu edilmeyen husus Lun Gong-ren'in babası Qin-ling'in kendi ülkesinde ve Tang'a karşı verdiği mücadelelerdir. Bu ayrıntılar Tang tarihlerinin Tibet monografilerinde karşımıza çıkmaktadır (Ouyang, 1975: 6074; Liu, 1988: 5225).

Nüshalardan kaynaklanan anlatım farkları karşımıza çıkmaktadır: "[Sarı] Nehrin güneyindeki Hu(n) bahçelerinden Yi'ler²¹ (i.e. Türkler) faydalanıyordu..." ifadesinde geçen "ruo"nun "eğer" ve "gibi" anlamlarının olması, bir im farkıyla "Eğer [Sarı] Irmağın güneyindeki Hu(n) bahçelerinde hayvan güdüp faydalanabilselerdi." şeklinde anlaşılıyor. Devam eden olaylar bakımından bu cümle dikkate değerdir. Yazar Zhang Yü'e'nin Ningxia bölgesindeki mücadeleleri yakından bilmesi, yazıtın Lun Gong-ren'in ölümünün ardından kaleme alınmış olması ve ikisinin seferlere birlikte katılmış olmaları bu cümlede geçen Hu(n) bahçeleri ifadesini önemli hale getirmektedir. Zira Hu(n) bahçeleri Sarı Irmağın kuzeybatı kıvrımının iç kesiminden güneye kadar inen alana işaret etmektedir. Hu(n) bahçelerinin, Gong-ren ile birlikte daha batıdan gelen halkların kullanımına verildiği anlaşılmaktadır.

Kang Dai-bin kalkışması hakkında kaynaklarda geçen "Hu(n)lar ve Tangutların birbirine düştüğü yönündeki ifadeler bu cümleleri anlamlı hale getirmektedir. Kapgan Kağan'ın ölümünden sonra Sarı Irmak havzasının

²¹ QTW Tom. 227'de, "... [bundan] Yi'ler faydalanıyordu... (夷了利)" ifadesi, kitabenin hem QTW içindeki hem de diğer kayalarda bulunan örneklerinden farklıdır. WYYH'da olduğu gibi diğer nüshalardaki cümlelerde de "Eğer [Sarı] Irmağın güneyindeki Hu(n) bahçelerinde hayvan güdüp faydalanabilselerdi." şeklinde anlaşılmaktadır.

dört bir yanına yerleşen halklar, bir süre sonra yeni bir cepheleşme oluşturur. “İyi kötü birbirine karıştı”, “yüz yıldır bizimle olan halk bize sırt çevirdi” gibi ifadeler yanında dokuzuncu yüzyıl başına tarihli bir şiirde geçen “Dokuz Soy, Qiang ve [Tuyü] Hunlar Han esasına, Altı İl Hu(n)lar savaşçı semerine” gibi cümleler bu kamplaşmayı daha anlaşılır bir çerçeveye yerleştirmektedir.²² Yazıtta değinilen tarihsel süreci sırasıyla ele almak cepheleşmeyi ve olayları anlamaya yardımcı olacaktır.

Yazıtta geçen “Üç Kabul Şehri’nin kurması (708)”, yazıtta abartılarak aktarılmıştır. Ancak bu yoruma açık olduğunu hatırlatır.²³ M.S. 708 yılı üçüncü ayına tarihlenen inşaat süreci ile ilgili olarak kronolojik tarih ZZTJ’de ayrıntı bulunmaktadır. (Sima, 1956: 6620-21) Olayları öncesiyle ele almak bazen yardımcı olmaktadır. M.S. 706 yılı, Wu Zetian’in tahtının oğluna kaldığı yıldır ve bu dönem Kapgan Kağan’ın yönetimindeki (692-716) Türklerin hâkimiyeti belirgindir. Üç Kabul Şehri, iki Tang tarihinin ilgili yıllarında, ZZTJ’deki kadar ayrıntılı konu edilmez. Fikir babası ve sorumlu memur olan Zhang Renyuan, Tang tarihlerinde Rentan adıyla anılır ve 708 yılı üçüncü ayındaki görevlendirmesi XTS’de bulunurken (Ouyang, 1975: 109), JTS’de 707 yılı beşinci ayına tarihlidir (Liu, 1988: 144).²⁴ Her iki olayın ardından Gök-türlere gönderilen elçinin öldüğü bilgisi ve devamında da yine güneş tutulması kaydı göze çarpmaktadır. Bir süre önce, 706 yılı sonunda Kapgan Kağan, Çaça Sengün’ü yenilgiye uğratmış ve Çin’e pek çok akın yapmıştır. İlgili hükümdar kayıtlarının devamında yeni atama ve görev değişiklikleri ile açlık ve hayvan ölümleri hakkında cümleler karşımıza çıkmaktadır (Liu, 1988: 143; Ouyang, 1975: 109). *Eski Tang Tarihi* JTS’de Jinglong ikinci yılı (M.S. 708) üçüncü ayında, “Sarı Irmağın yukarısında kabul şehri kurulduğu” ifadesi yanında aynı sayfada, yedinci aya tarihli olarak Zhang Renyuan’ın taltif edildiği görülür (Liu, 1988: 146). Kabul şehri inşaatı *Yeni Tang Tarihi*’nin ilgili sayfasında bulunmamakla beraber burada Zhang Renyuan’ın makam değişikliği görülmektedir (Ouyang, 1975: 110).

Wu Zetian’in hastalanması ve ölümünden (M.S. 705 yılı 11 ayın sonu) 713 başına kadar geçen zamanda Çin’de taht üç defa el değiştirmiştir (Liu,

²² Tarihsel arka plan hakkında ayrıca bk. (Kirilen, 2017).

²³ O nedenle inşaatın hızla tamamlanmasından başka ordu ve savunma konusunda ayrıntı sınırlıdır. Üç Kabul Şehri diğer eserlerde de konu edilmiştir. ZZTJ’de Hu Sanxing’in notlarından, bu şehirlere savaş değil, ticari ve diplomatik bir misyon yüklendiği anlaşılmaktadır.

²⁴ Eski Tang Tarihi JTS’de, 707 yılı 9. ayında başlayan Jinglong birinci yılı sadece üç ay sürer, üç ay sonra Jinglong ikinci yılı kaydı başlar. Eski Çin’de yılların bahar arifesinde başladığı akıldadır tutulmalıdır.

1988: 132; Ouyang, 1975: 105 vd.) Hatırlanacağı üzere Kapgan Kağan, Wu Zetian'ın Tang tahtına el koyup devletin adını Zhou olarak değiştirmesinden hoşlanmamış ve Wu Zetian'ı tahttan indirerek Tang hanedan ailesini tekrar başa geçireceğini söylemiştir. Resmi tarih kitaplarında Wu Zetian sonrası yıllar, üst düzey aristokrat ve memur değişiklikleri, doğal felaketler ve özellikle Göktürk akınlarının konu edildiği sayfalardan oluşur. (Liu, 1988: 135; Ouyang, 1975: 109) Üç şehrin kurulmasının ardından da Batı Göktürk akınları konu edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında Çin'in kuzey bölgelerinde siyasi mücadelenin Türk boyları arasında sürdüğünü düşünmek mantıklıdır. Nitekim Çaça Sengün'ün (706) yenilmesinden sonra Çin, askeri gücünün büyük bölümünü yitirmiş ve Li Sülalesi iç düzen sağlayamamıştır. Bu tarihlerde Çin'in kuzeye sefer yaptığı bilgisi görülmez. O nedenle Zhang Renyuan'ın üç kabul şehrini, Kapgan Kağan'ın bilgisi dahilinde yaptığını düşünmek akla yakındır. Nitekim kaynaklarda siyasi bir başarı olarak anlatılan üç kabul şehrinde savunma için bir şey yapılmadığı notu karşımıza çıkmaktadır (Sima, 1956: 6621-6622). Zhang Renyuan'ın buna getirdiği açıklama fazlasıyla romantik olmakla beraber, üç şehirden birinin, Göktürkler bir mabedinin bulunduğu Fengzhou'da olması, şehirlerin ticaret pazarı şeklinde kurgulandığını düşündürür.

“Zheng memurlarının Kapgan [Kağan] ile [evlilik yoluyla] barış yaptığı [sırada]” cümlesi 711-712 yılları sırasında Kapgan Kağan'ın evlilik talebi şeklinde yansıtılan süreçle ilgilidir. 711 yılının ilk ayında Kapgan'ın elçileri Çin'e gelir ve kaynakların fikir birliği ettiği üzere bu olay bir dönürleşme talebidir. Bunun için Altın Dağ Konçuy ilan edilen bir kız, Kapgan'ın elçilerine önerilir. Ertesi yıl birinci ayda bu kez Kapgan'ın oğlu geldiği zaman gelin adayı olan konçuy namzedi ona da gösterilir fakat evliliğin akdedilmediği ve nihayete ermediği not edilmiştir (Sima, 1956: 6661-6671). 711 yılı ilk ayındaki talebe ilişkin *Eski Tang Tarihi* JTS sayfa 156'da geçen ilgili cümlelerin devamında, bu işle Zhang Yue'nin de ilgilendiği kayıtlıdır (Liu, 1988: 156). Zhang Yue, yazıtın da yazarıdır; Sürece müdahil olduğundan hareketle verdiği bilgilerin yerinde olduğunu düşünmek doğrudur.

Lun Gong-ren'in mezar yazıtında geçen “Yan-tuo (Yuntluğ?) [ve] Ai-die (Edizler) bir çağrıyla yeniden toplandı; yüksek ordu Qinggang Dağları'ndan mağlup oldu, başkomutanlar Chiliu Suyu'na gömüldü.” cümleleri, diğer kayaklarla beraber ele alındığında daha net bir çerçeve oluşmaktadır. *Eski Tang Tarihi*'nin Göktürk Monografisi ilk bölümünde bu olaya ilişkin olarak şu paragraf karşımıza çıkar: “...[716 kışında] bağlı hanelerden A-xi-lan (Arslan?) [ve] Ai-die (Ediz) Si-tai ve diğerleri Nehir Kıvrımı Hequ'den [Türk-

lere] geri dönmek için [bize] sırt çevirip [ayaklandılar].” (Togan, 2006: 52; Liu, 1988: 5173).

Lun Gong-ren’in mezar yazıtında “Yan-tuo (Yuntluğ) [ve] Ai-die (Ediz)” adları karşımıza çıkarken, *Eski Tang Tarihi*’nde “A-xi-lan (Arslan?) [ve] Ai-die (Ediz) Si-tai ve diğerleri” ifadeleri görülür. Eski Tang Tarihi (JTS) Göktürk Monografisi’ndeki bu adlar, Yeni Tang Tarihi’nde Guo Zhi-yun’un biyografisi içinde aynı şekilde bulunur (Ouyang, 1975: 4545). Öte yandan CFYG Tom. 358’de Ediz Si-tai’in adı Si-suo olarak görülmekte ve fakat bunun yazılış farkından kaynaklanan bir hata olduğu anlaşılmaktadır. Şu hâlde, net olan Edizlerin yanı sıra, A-xi-lan ve Yan-tuo (Yuntluğ) adlarının aynı insanlara işaret ettiği anlaşılmaktadır.²⁵

ZZTJ’de bu kalkışma ile ilgili olarak, danışmanlardan Wang Jün’ün uyarı niteliğindeki eski bir önermesine tekrar yer verilmektedir. Burada Kapgan Kağan sonrasında güneye inen boyların daha sonra sorun çıkarabileceği dile getirilir. (Sima, 1956: 6720) Ediz Si-tai ve A-xi-lan (Yuntluğ?) boylarının kalkışması 716 yılı sonuna tarihlidir ve her ne kadar mağlup edildikleri kayıtlı olsa da devamındaki pasajda Edizlerin Bilge Kağan’a geri döndüğü; Tonyukuk’un ise Bilge Kağan’ın fevri bir saldırıya kalkışmasını önlediği anlatılmaktadır (Sima, 1956: 6722). Devamındaki satırlarda, Tibetlilerden, Kıtanlara ve Türgişlere kadar pek çok yabancıların Tang’dan talepleri görülmektedir. *Eski Tang Tarihi*’ndeki yukarıdaki cümlelerin devamında, Yan-tuo (Yuntluğ?) ve Ediz kalkışmasının öncesi anlatılmakta olayların gelişimi gerekçelendirilerek verilmektedir.

...[Aslında bu olayın] başlangıcında, bağlı haneler güneydeki Chan-yu [garnizonuna kadar] varmışlardı; Sol Muhafız Büyük Komutanı Chan-yu Yardımcı Valisi Zhang Zhi-yun (?-716) onların savaş aletlerini toplatarak [Sarı] Irmağı geçip güneye gitmelerini salık vermişti; [bu yüzden bu] yabancılar haset edip öfkelenmişlerdi. Denetçi Orta Vezir Jiang Hui²⁶ (683-752) Sınır Murakabe Elçisi ol-

²⁵ Tang tarihlerinden “A-xi-lan 阿悉爛” adı yukarıdaki bağlamda “Türk A-xi-lan” şeklinde geçtikten başka (Liu, 1988: 3190, 5173; Ouyang 1975: 4545) Türkistan’dan gelen bir beyzadenin adı olarak karşımıza çıkmakta (Ouyang 1975: 6245); yanı sıra M.S. 739 yılında Batı Türklerinden A-xi-lan Tarkan’ın adı anılmaktadır. (Ouyang 1975: 6250) A-xi-lan Tarkan’ın M.S. 739 yılı sekizinci ayında Türgiş Hei-xing (Kara) Kağan’ı baskın yaptığı ve Talas’a saldırdığı kayıtlıdır. (Sima 1956: 6838) Lun Gong-ren’in Mezar Yazıtı’nda bu tarihlerle ilgili bilgi bulunmaz. A-xi-lan adı geçtiği için bu not verilmiştir.

²⁶ THY içinde de Tang memuru olduğunu gördüğümüz Jiang Hui, 714 yılında “Altı Türk İli’nde (Altı Çub Sogdak) at pazarı kurulmasını istedikten [sonra] otuz atlı ildeki komutan[lık]lara

duğunda, yabancılar yay ve oklarının olmadığından, av yapamadıklarından şikâyet ettikleri [zaman Jiang] Hui hepsini onlara iade etmişti; böylece düşmana karşı koyacak hazırlıkları olmuştu.²⁷ Zhang Zhi-yun [ise] hazırlık yapmamıştı, bağlı hanelerle Qinggang Dağları'nda savaşmış, bağlı haneler tarafından yenilgiye uğratılmıştı; yakın mevziden [kimseler, Zhang] Zhi-yun'ü canlı yakaladıktan [sonra] düşünüp taşınıp onu Türklere gönderip teslim etmişti. [Daha sonra] Shuofang Baş İdarecisi Xue Ne (649-720) askerleriyle onlara saldırmıştı. Eşkiya, Dabin İlçesi'ne varmış, [burada] ayrıca Komutan Guo Zhi-yun tarafından saldırıya uğrayıp büyük hezimet yaşamış, dağılıp Kara Dağ (Heishan) Hu-yan Vadisi'ne sığınmış [ve] Zhang Zhi-yun'ü bırakıp gitmişlerdi... (Liu, 1988: 5173-74).

“Yüksek ordu Qinggang Dağları'ndan mağlup oldu, başkomutanlar Chiliu Suyu'na gömüldü.” cümlelerinde geçen yer adları Sarı Irmak havzasının batısındadır. Tarihi eserlerde “Qinggang”, Huan ilçesi 環縣 başlığı altında verilmektedir. Bugün Gansu eyaleti Qingyang ili sınırlarında bulunan Qinggang tepesi (嶺) ya da boğazı (峽), Du Shi Fangyu Ji'ye (DSFYJY) göre Huan ilçesinin kuzeyinde yer almaktadır: “Chan-yü Vali Yardımcısı Zhang Zhi-yün Türk hanelere burada saldırmış, mağlup olup esir düşmüştür” ifadeleri yer almaktadır (Gu, 2005: Tom. 57). Chiliu Şelalesi için Tong Dian'da (TD) iki kayıt bulunmaktadır. Buna göre bu şelale Jiuquan garnizonunun Fulu ilçesindedir (Du, 1896: 174, 9); Jiuquan garnizonunun 200 li güneydoğusunda, Zhangye garnizonunun sınırındadır (Du, 1896: Tom. 174, 1). Tong Dian'de geçen ilgili bölümler bu bölgenin eski Hun toprağı olduğunu göstermektedir. Nitekim Qinggang Tepesi'nin bulunduğu Huan ilçesi, Gansu eyaletinin kuzeydoğusunda, doğuda Shaanxi eyaleti, batısında ise bugünkü Ningxia Müslüman Özerk Bölgesi yer almaktadır. Bu bölge Sarı Irmak kıvrımının içindedir.

Lun Gong-ren'in mezar yazıtına göre Zhang Zhi-yün'ün Türk boylarına karşı kaybettiği kuvvet azımsanacak türden değildir. Nitekim Zhang Zhi-yün iade edildikten sonra ordusunu kaybettiği için idam edilmiştir. “Yüksek ordu” ise adından da anlaşılacağı üzere birincil öneme sahip seçkin bir ordudur. Tang tarihinde bir dönüm noktası olan bu olay, Çaça Sengün'ün mağlubiye-

saldırır. O sırada sarayda at eksiği vardır, bu yüzden [isteği] kabul edilir.” ifadeleri görülmektedir. (Wang, 1781: Tom. 72, 18) Jiang Hui özelinde bu iki kayıt Tang yönetimi altında memuriyetleri sorgulattır niteliktedir.

²⁷ “Silahların iade edilmesinin sebebi buydu” anlamında, (ç.n.)

tinden sonra Tang ordusunda yaşanan ikinci yıkımdır. Bundan sonra Tang Sarayı, çeşitli boy ve kavimlerden oluşan ordular tarafından korunacaktır. Nitekim Lun Gong-ren da aslen Çinli değildir ve başında bulunduğu kuvvet de Tu-yü Hun asıllıdır.

Lun Gong-ren'in mezar yazıtında bu yıllar dha ayrıntılı anlatılmıştır. Söz konusu "Yeni Kale/Xinbao" ilk bakışta Zhang Renyuan'ın Sarı Irmağın kuzeyinde kurduğu kentleri akla getirirse de burada yine Ningxia konu edilmektedir. Daha önce adı "Qian Jin Bao/Bin Altın Kalesi" olan bu yer, altıncı yüzyılda kurulan bir savunma kalesidir. Tang zamanında adının Yeni Kale olarak değiştirildiği görülmektedir. Bugün, Ningxia eyaleti, Yinchuan ili Huaihuan ilçesinin 20 km kadar kuzeybatısındaki Yeni Kale hakkında, Tang dönemi coğrafya eserlerinden olan YHJXZ'nin dördüncü tomarında şu bilgi bulunmaktadır: "Yeni Kale [Huaihuan İlçesi'nin] kırk li kuzeybatısındadır, 689 yılında kale kurulup 2500 kişilik savunma birliği ile 50 bin dan tahıl [depolandı]. Eski adı Bin Altın Kalesi (Qian Jin Bao 千金堡), yeni adı [ise] Yeni Kale (Xin Bao 新堡)'dur." (Li, 1879: Tom. 4, 18).

Bu kaydın devamında, Mingsha ilçesi hakkındaki ifadeler arasında Kapgan Kağan'ın Çaça Sengün'ü mağlup ettiği olaya yer verilmiştir. Yeni Kale hakkında YHJXZ'de yer alan bilgilerle beraber yazıtta döndüğümüzde, Yeni Kale'den hareket eden Lun Gong-ren'in, bu harekât sırasında yeterli iaşesinin olmadığı vurgulandığı görülmektedir. O nedenle "sığırları kestirip üst üste yığdığı ve bunları yedikleri" yazmaktadır. Fakat WYYH kopyasından, kesilen sığırların "dört taraftan kuşatanlara dağıtıldığı" anlaşılmaktadır. Bu daha mantıklı görünmektedir zira yazıtın devamında, Lun Gong-ren'in kuşatma altında bir gece daha kaldığı ve adamlarıyla beraber "ağır kuşatmadan topuk topuğa" yürüyerek çıktığı, yani zor kurtulduğu anlaşılmaktadır. Yazıtta, "adamları on binde bir [oranında az ve] garip kalmıştı" demektedir. Devamındaysa, çarpışarak bin li yol kat eden Lun Gong-ren, Xue Ne (649-720) ile buluşup esir düşen Zhang Zhi-yün'ü kurtarmıştır. Ama Zhang Zhi-yün "yüksek orduyu" ve "komutanlarını" kaybetmiştir, kurtarılması bir şey ifade etmemektedir.

Sınırlı askeri güçle hareket eden Lun Gong-ren'in methedilen savaşçılığı yanında diplomatik kabiliyetinin de olduğunu düşünebiliriz. Zira Tang yönetimi bu dönemde hem iç düzensizlik hem de kendi asker gücünü kaybetmiş olmaktan kaynaklı yeni arayışlara girip farklı yollara başvurmuştur. Bir diğer beyzadenin mezar kitabesinde geçen taktiklerde Lun Gong-ren'in pa-yının olduğunu düşünebiliriz.

Zang Huai-liang ile Yang Zhiyi'nin kitabelerinde geçen ifadeler askeri taktiklerin dökümü niteliğindedir. Lun Gong-ren'in, kuşatmadan nasıl kurtulduğunu, Zhang Zhi-yün'ü ne karşılığında geri aldığını ve daha önce Zhang Yue ile birlikte Huo-ba Boyu'na²⁸ düzenlenen ziyaretler anlamlı görünebilir.

...Daire beyi [kitabe sahibi Yang Zhiyi] kalesini korudu ve pek çok canı kurtardı. Bu dönem, [Sarı] Irmak sınır boylarında gencecik [insanların] helak olduğu, [halkın] açlıktan öldüğü bir dönemdi; ordu önce doldu, sonra boşaldı. [Yang Zhiyi] o sırada Shuofang Komutanı ve Ceza Kâtibi olarak görevlendirildi; helak olanları [ve] dağılanları teskin [ederek] yatıştırıp [kandıracak?], bir yolunu bulup hırslılığı yaygınlaştıracaktı. Sirtında heybesiyle devasa on binlerin [içinden] geçti, iyi atları çalıp binlerce toynağın arasından kaçtı. Fakat arılar ve farelere gibi [toplanan bu zalimlerin hepsi] tüm güçleriyle üzerimize geldi, mağaraya duman tuttuğumuz için, kendi önderlerini çıkardılar; bunun üzerine çil çil altın ziyan edildi, [güzelim] beyaz yeşim taşları [harcanıp] toz oldu. Bundan sonra hastalık Shuofang'a taşındı... (Wu, 1994: 114b-115a).

Zang Huailiang'ın mezar yazıtındaki şu ifadelerse genel olarak Tang siyasetini, özeldeyse bu süreçteki taktikleri ortaya koymaktadır:

...Küçük çaplı saldırılarımız belayı bertaraf edemiyor, büyük çaplılarıysa [düşmanın] ilerleyişini daha da derinleştiriyor, (sarayı karanlığa sürüklüyordu); bu [yüzden] gizli işaretlere yöneldik, ajanlar gönderdik, dedikodu çıkarıp elçilerini yanılttık [ve] yüklü miktarda ödüllere komşularını satın almaya [çalıştık]... (Dong, 1814: Tom. 265, 15).

Lun Gong-ren'in mezar yolu yazıtında geçen, “[A-]bu-si'nin sırt çevirmesi” cümlesi aslen, Tang veziri Wang Jün'ün kurduğu sinsi tuzakla ilgilidir. Wang Jün M.S. 720 yılı baharında bir davet bahanesiyle bir araya topladığı Türk bey ve ileri gelenlerini katlettirir. Wang Jün'ün Eski Tang Tarihi'ndeki biyografisinde “Ediz Boyu ve Pugu Jüe-mo gibi sekiz yüz kişi” ifadesi görülürken (Liu, 1988: 2988), *Yeni Tang Tarihi*'ndeki biyografisinde “gizli bir mektupla [saraydan] izin istedi ve hepsini toplatıp öldürttü” yazmaktadır. (Ouyang 1975: 4156) Öte yandan Zhang Yüe'nin *Eski Tang Tarihi*'ndeki bi-

²⁸ Huo-ba adı CFYG'de, Kapgan Kağan'ın oğlu Tonga Tigin'in ölümünden sonra Tang topraklarına gelen grup arasında görülmektedir. Kapgan Kağan'ın kızı ve damadının da içinde olduğu grupta Bilge Tigin de vardır. Bk. (Kirilen, 2017).

yografisinde, Wang Jün'nün o tarihte “A-bu-si ve diğer bin küsur kişiyi kattettirdiği” yazmaktadır (JTS: 3052). Bu kayıtlar, Bilge Kağan Yazıtı'nda geçen, “Çin'e gidenlerin pek çoğu öldü” sözlerini akla getirmektedir.

Lun Gong-ren'in yazıtında geçen “Lan-chi'deki deli Hu(n)lar”²⁹ tabiri, yazıtın kaydedildiği bazı kopyalarda “Lan-chi'deki güçlü düşman” şeklinde geçmektedir. Bu kalkışma XTS'nin 128. sayfasında kronolojik sırayla verilmektedir. Yeni Tang Tarihi (XTS)'nin hükümdar Xuanzong ile ilgili kayıtlarda yer alan ilgili pasaj şöyledir:

[Kaiyuan] dokuzuncu yılının ilk ayında (721) [Yü-wen Rong'un önerisi kabul edilerek, kaçak halka] toprak [tahsisi ile]genişlemeye [gidildi. Ayın] üçünde [hükümdar Xuanzong] bizzat kaplıcaya [götmek üzere yola çıktı. Ayın] 12'sinde kaplıcaya vardı. İkinci ayın 23'ünde Türkler barış talep etti. [Hemen ertesi gün] ayın 24'ünde [bir fermanla] yedi yıl öncesinden [itibaren başlamak üzere vergi ve ceza] muafiyeti duyuruldu. [721 yılı] dördüncü ayının 27'sinde Lanchi'dan Kang Dai-bin sınırları yağmaladı. Beşinci ayın yedisinde [duyurulan fermanla, müebbet] hapis [ve] ölüm cezası [ile] sürgün [cezası alanların] orduya katılıp katkı vermesi [ve] angarya [cezası alanların cezasının] uygulanmaması [emredildi]. Yedinci ayın dördünde Wang Jün, Kang Dai-bin'i ele geçirdi. Sekizinci ayda Lanchi Hu(n)larından Kang Yuan-zi sınırları yağmaladı. Dokuzuncu ayda güneş tutulması oldu... (Ouyang, 1975: 128).

Kang Dai-bin kalkışması hakkında farklı kaynaklardaki bilgilerde geneli itibarıyla çelişkilerin olduğunu ve resmi tarih kitaplarında anlatılan kalkışmanın seyrinin farklı şekilde ilerlediğini söylemek mümkündür. Ayrıntılardan ziyade dokuzuncu aydaki “güneş tutulması” kayda değer olaylardandır. Yeni Tang Tarihi'nde yer verilmemekle beraber Eski Tang Tarihi'nin (JTS) ilgili bölümünde bu günlerde “Göktürk başbuğu” onuruna “bir davet verildiği” görülmektedir. Çin hükümdarının sembolü olan tutulma kaydının, Göktürk başbuğuna verilen davetle ilgili olduğunu düşünebiliriz. Fakat başbuğun kim olduğunu bilmiyoruz. Dahası her iki kaynağın ilgili bölümünde bu yılın sonunda “kar yağmadığı” dile getirilir. “Kar yağması” siyasi dilde, sorunların üstünün örtülmesiyle ve düzenin sağlanmasıyla ilgilidir. Nitekim Kang Dai-bin'in ardından Kang Yuan-zi başkaldırış ve 722 yılında başkentte bir de isyan patlak vermiştir (Liu, 1988: 184).

²⁹ “Deli Hun” tabiri tarihi kayıtlarda bir de An Lu-shan için kullanılmıştır.

“Mupan vazifesinde, Fang-qu'nün kaçak yağmacıları...” ifadesi de Kang Dai-bin'in başlattığı ve Kang Yuan-zi'nin devam ettirdiği kalkışma ile ilişkilidir. Mezar yazıtından anlaşılan, Lun Gong-ren, Zhang Yue'nin de katıldığı bu seferde görev almıştır. Fang-qu Ningxia'daki Qingzhou bölgesindedir. “Mupan” ise belki de Shaanxi ile Ningxia arasındaki sıradağlar olan “Liu-pan Dağları”na işaret etmektedir.

Lun Gong-ren'in mezar yazıtında, yaklaşık on beş yıllık bir dönem boyunca pek çok Hun ve Oğuz kalkışması ve çatışmalar konu edilmiştir. Olaylar Çin zaviyesinden anlatılmakla birlikte aktif rol alanların arasında Türkler olduğunu görebiliyoruz. Metnin devamında geçen “Altı Di (Türkler) kaçıp gittiler” ifadesi ise farklı kitabelerde gördüğümüz (Wu, 1994: 109b; Wu, 1994: 114b) kuzey bölgelerinin 723 itibarıyla boşalmasıyla ve Bilge Kağan'ın “halk bize geldi” ifadeleriyle anlaşılır hale gelmektedir.

Lun Gong-ren, “[Kaiyuan] on birinci yılı (723) dördüncü ayının on beşinde makamında vefat etti.” cümlesinde de kopyalar arasında on günlük bir fark vardır. Bunun yanında kendi adetleri uyarınca defin işlemi sırasında at kurban edildiği gözden kaçmamaktadır. Son kısımda, defin merasiminde her türlü ihtimam ve gereğin yerine getirildiği ve “mezar yeri belli olsun diye” bir yazıt dikildiği kayıtlıdır. Yazıtın sonunda ayrıca özet niteliğinde bir de methiye kısmı bulunmaktadır.

Sonuç

Sekizinci yüzyılın başında kuzey Çin'de Göktürklerin en önemli güç olduğu görülmektedir. Bunun yanında kaynaklarda Çebi, Pugu, Tongra ve Uy-gur gibi Türk kültür çevresinden boy adları zikredilmektedir. Yanı sıra Tibet, Kıtay, Tatabi ve Türgiş gibi birlikler en etkili olanlarıdır. Tibetliler yakın dönemde Tuyü Hun egemenliğinden kurtulup kendi hanedanlarını kurmuşlar ve bölgenin önemli güçleri arasına girmişlerdir. Tuyü Hun soylularının bir bölümünün ise yedinci yüzyılın sonundan itibaren Çin'e geldiği görülmektedir. Lun Gong-ren aslen Ga-er Boyu'ndan olmakla beraber yedi bin çadıyla Tang'a bağlananlardandır. Mezar yazıtında anlatılan olaylar bu dönemde önceden Tang ile birlikte hareket eden Altı Çub'daki Sogdaklar ile bir kısım Türk boylarının Bilge Kağan'a döndüğü, önceleri Göktürlere daha yakın olan Tuyü Hunların bir kısmının da Tang'a bağlandığını göstermektedir. Lun Gong-ren'in mezar yazıtı tarih kitaplarında dağınık olarak anlatılan askeri ve siyasi mücadeleleri bir bütün halinde ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Dong, Gao vd. (1814). *Quan Tang Wen (QTW: Bütün Tang Metinleri)*. Pekin: Siku Quanshu.
- Du, You (1896). *Tong Dian (TD)*. Zhejiang: Zhejiang Shuju.
- Duan, Chengshi. (1781). *Youyang Zazu*. Pekin: Siku Quanshu.
- Gu, Zuyü (2005). *Du Shi Fang yü Jiyao (DSFYJY)*. Pekin: Zhonghua Shuju.
- Kirilen, Gürhan (2017). *Bilge Kağan Zamanında Sarı Irmak Kıyısında Türk Heykelleri*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Kirilen, Melike (2017). *Aşina Soyu Mensuplarının Çince Mezar Kitabeleri*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Li, Jipu (1879). *Yuanhe Junxianzhi (YHJXZ)*. Pekin: Siku Quanshu.
- Lin, Guanqun (2015). *Tangdai Tubo Zaixiang Zhidu zhi Yanjiu*. Taipei: Lian-jing Chuban Gongsi.
- Liu, Xu (1988). *Jiu Tang Shu* [JTS: Eski Tang Tarihi]. Pekin: Zhonghua Shuju.
- Ouyang, Xiu (1975). *Xin Tang Shu* [XTS: Yeni Tang Tarihi]. Pekin: Zhonghua Shuju.
- Shen, Chen (2017). “Ru Tang Tubo Lun Shi Jiazuo Xin Tan”. *Wenshi*, 120: 81-104.
- Sima, Guang (1956). *Zizhi Tongjian (ZZTJ)*. Pekin: Zhonghua Shuju.
- Wang, Bo (1781). *Tang Huiyao (THY)*. Pekin: Siku Quanshu.
- Wang, Qingruo vd. (1755). *Cefu Yuangui (CFYG)*. Pekin: Siku Quanshu.
- Wu, Gang ed. (1994). *Quan Tangwen Buyi V.1* [QTWBY: Bütün Tang Metinlerine Ek]. Xian: Sanqin Chubanshe.
- Zheng, Qiao. (1958). *Tong Zhi (TZ)*. Taipei: Xin Shuju Kanben.
- Zong Ka, Ying Jiabu vd. (2012). “Lun Chi She’u Ka- Dulan Tubo Sanhao Mu Chutu Zangwen Beike Kaoyi (Blon Khri She’u Ka)”. *Wenwu*, 9: 56-61.

Kısaltmalar

- CFYG: Cefu Yuangui
DSFYJY: Du Shi Fangyu Jiyao
JTS: Jiu Tang Shu (Eski Tang Tarihi)
THY: Tang Huiyao
Tom: Tomar

TZ: Tongzhi

TD: Tong Dian

XTS: Xin Tang Shu (Yeni Tang Tarihi)

QTW: Quan Tang Wen (Bütün Tang Metinleri)

QTWBY: Quan Tangwen Buyi (Bütün Tang Metinlerine Ek)

WYYH: Wenyan Yinghua

YHJXZ: Yuanhe Junxian Zhi (Yuanhe İl ve İlçe Kayıtları)

ZZTJ: Zizhi Tongjian

Ek. Lun Gong-ren Mezar Yazıtı

誰將與歸二子獻華追完先德俾余作頌以慰罔極銘曰
昂昂豫州毓粹含道欽若古訓思文烈考於穆烈考維國
之師公承丕構思皇纘之發軔臺閣風流榮問建麾千里
澤霽四郡位未充德命不遂才彼蒼孤善謂之何哉子孫
必復邱封永久穆如清風振芳厥後

撥川郡王碑奉勅撰

珠玉無遠而登輦輅之飾寶也松栝無幽而入殿堂之構
才也物貴其用人亦如之撥川王論弓仁者源出於疋未
城吐蕃贊普之王族也曾祖贊祖算父陵代相蕃國號爲

東贊戎言謂宰曰論因而氏焉公有由余之深識日禪之
先見陋偏荒之韋毳慕上國之衣冠聖歷二年以所統吐
渾七千帳歸於我是歲吐蕃大下公勒兵境上縱謀招之
其吐渾以論家世恩又曰仁人東矣從之者七千人朝嘉
大勳授左玉鈐衛將軍封酒泉郡開國公食邑二千戶周
語曰戎樹敦守終純固今其俗擴而輕死其法折而不
撓故前代無降人中土無僮僕自公拔身向化首變華風
澤潄之開始見戎州矣若夫河南胡苑垆牧所利每歲冰
合虜騎是虞中軍必謀於元老亞將固選於時傑神龍三

年以為朔方軍前鋒游奕使景龍二年換右驍騎將軍開元五年兼歸德州都督使皆如故八年遷本衛大將軍改朔方節度副大使公之理兵也堅三革利五刃偶拳勇齊足力信賞罰分甘苦六轡如手千夫一心接獵獮猶蚊蚋臥沙塞如旌席薦居露食垂二十年雨畢而成師冰泮而休卒寒風入於肌骨夜霜出於鬚鬢人不堪其勤公不改其節韓公之建三城也公洗兵諾真之水刷馬草心之山以為外斥而叛徒安堵鄭卿之和默噉也公授館李陵之臺致饗光祿之塞以為內候而賓至如歸九姓之亂單于

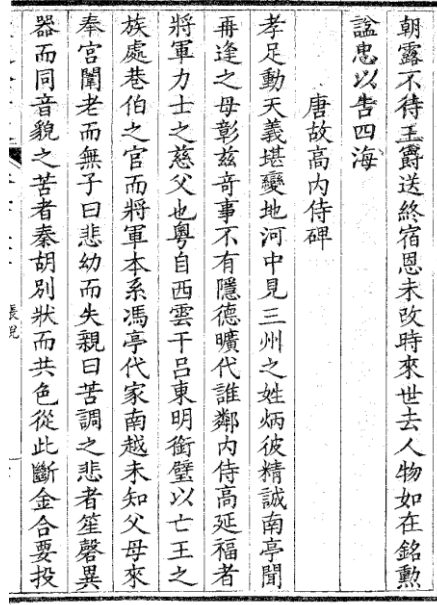
張說

也公四月度磧過白檀林收火拔部帳納多真種落彌川滿野懷惠忘亡漠南諸軍疑其計也降戶之叛河曲也公千騎奮擊萬虜奔走數畧畧定師旅旋而延陞跌跌復相嘯聚上軍敗於青剛嶺元師沒於赤柳澗公越自新堡奔命寇場羸糧之徒不滿五百兇醜四合衆寡萬倍公殺牛為聖噉寇為餉決命再宿衝潰重圍連兵躡躡千里轉戰合薛訥於河外反知運於寇手朔方諸軍壯其戰矣斫摩之奔也邀於黑山口覆其精銳布思之背也追至紅桃帳掩其輜重乳泊之會刺蘭池之狂胡木盤之役縲方渠

之逋寇凡前後大戰數十小戰數百算無遺策兵有全勝是以六狄逃遁三垂又寧聲暴露於天下業光華於代載信皇威之所加亦武臣之力也故錦衣寶玉允蒼戎功甲第良田丕承錫命語其智効未甚優寵黃頭黑齒比價齊名積戰多瘡累勞生疹恩命尚藥馳往診之晉豎已深秦醫無及十一年四月五日薨於位享年六十制贈為撥川王稱故國志其本也太常議諡曰忠由舊典昭其行也長子盧襲官封繼事業次子舊久特拜郎將十二年四月詔葬於京城之南懷遠人也太常鼓吹介士龍旂虎帳龜裘

張說

封犖殉馬吉凶之儀舉夷夏之物備長安令總徒以護事鴻臚卿序賓以觀禮哀榮之道極矣君臣之義厚矣有命國史立碑表墓吾嘗同僚敢昧遺烈銘曰黃河接天青海殊壤舉世安俗拔俗誰放倬哉論侯利有攸往奮飛橫絕搏空直上以衆款塞因敵立勲吐蕃萬戶吟嘯成羣精感天地氣合風雲既封酒泉乃位將軍朔方陰塞直彼獯虜帝命先鋒關如虓虎山北加竈漢南擊鼓十數年間耀國威武我有師旅將軍鞠之我有邊叱將軍育之柳澗亡師一劍復之蘭池叛胡三戰覆之武節方壯



Tüm Tang Metinleri (QTW) Tom. 227

“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.



1928 NUMARALI RÛZNÂMÇE DEFTERİNE GÖRE KIBRIS LİVASINDA TİMAR VE ZEAMETLER

According to Rûznâmçe Registers the Number of 1928 Timar and Zeamets in Cyprus

Muhammet Nuri TUNÇ*
Erkan İŞIKTAŞ*

Öz

Teşekkül sürecinden kaldırılması safhasına kadar Osmanlı Devleti'nin önemli yapılarından olan timar, işleyiş usulleri, uygulandığı ve muazzam başarısıyla dikkatleri çekmiştir. Geleneksel bağlamda timarın ne anlam ifade ettiği ve nasıl işlediğine ilişkin çok sayıda kıymetli çalışmalar ortaya konulmuştur. Elbette ki bu çalışmalar, yapılan ve yapılacak çalışmaların temelini oluşturacaktır. Son yıllarda timar defterleri ekseninde yapılan çalışmalarla bu bilgiler destelenmiş ve yeni bulgulara kapı aralamıştır. Bilhassa rûznâmçe defterlerinin dilinin çözülmesi ve kaynaklık değerinin anlaşılması söz konusu defterlerinin kıymetini arttırmıştır. Bu çalışmada da hem bu defterin önemine dikkat çekmek hem de Osmanlı'da timar mevzusuna katkı sağlamak amaçlanmıştır. Çalışmanın özelinde ise 1817 yılına mahsus bir timar yoklama defterinden hareketle Kıbrıs livasında bulunan timar ve zeametler incelenmiştir. Bu kapsamda Osmanlı iktisadî ve askerî yapısının en önemli müesseselerinden biri olan timarın tarihsel arka planına değinilmiştir. Literatürden elde edilen bilgiler doğrultusunda incelenen arşiv kaydının analizi ve değerlendirilmesi yapılmıştır. İncelenen arşiv defteri, tarih araştırma metodlarına uygun bir şekilde günümüz Türkçesi'ne transkripte edilmiştir. Bu safhada ulaşılan bilgiler tematik bağlamda tasnif ve tahlil edilmiştir. Araştırma, 1817 yılında Kıbrıs livasında bulunan timarların nahiye ve karyelere dağılımı, timarların kimin tasarrufunda olduğu ve hangi gerekçeyle tevcihe maruz kaldığını ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca çalışma, Kıbrıs örneğinden hareketle Osmanlı'da timar meselesine de katkı sunmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Rûznâmçe, timar, zeamet, timar tevcihi, Kıbrıs.

* Dr., Öğretmen. Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye. E-Posta: mu.nu.tunc@gmail.com. ORCID: 0000-0001-6693-6758.

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Siirt/Türkiye. E-posta: erkansiktas@siirt.edu.tr. ORCID: 0000-0002-0316-8074.

ABSTRACT

Timar is one of the important institutions of the Ottoman State from the formation process to the abolition stage. Timar has attracted attention with its operational procedures, implementation and its tremendous success. And timar has been the subject of many studies. In the traditional context, many valuable studies have been revealed about what timar means and how it works. In addition, these studies formed the basis of the studies conducted and to be carried out. In recent years, this information has been supported by studies conducted on the timar notebooks axis. And these studies have opened the door to new findings. In particular, solving the language of the *rûznâmçe* records and understanding the value of the resource have increased the value of these records. In the research, based on a timar roll book dated to 1817, the timars and zeamets found in Cyprus were examined. In this context, the historical background of timar, one of the most important institutions of the Ottoman economic and military structure, was mentioned. In accordance with the information obtained from the literature, the analysis and evaluation of the archival record was carried out. The archival record has been transcribed into modern Turkish in accordance with historical research methods. The information obtained at this stage is classified and analyzed in a thematic context. The research is important in terms of the distribution of timars found in Cyprus in districts and villages in 1817, explaining who owns the timars and on what grounds they were transferred to someone else. In addition, the study contributes to the issue of timar in the Ottoman Empire based on the example of Cyprus.

Keywords: *Rûznâmçe*, timar, zeamet, timar allocation, Cyprus.

Giriş

Tarih sahnesine çıktığı andan itibaren müesseseleşme noktasında uygulamaya koyduğu pek çok icraatıyla dikkat çeken Osmanlı Devleti, çağının ötesinde bir yapılanmanın başat örneklerini meydana getirmiştir. Birbiriyle bağlantılı, sistematik ve işlevsel özellikleriyle devlete güçlü bir merkezi yapılanmanın kapılarını açan müesses kurumlar içerisinde timar sistemi önemli bir yer teşkil etmektedir.

Osmanlı'da askerî ve iktisadî oluşumun temelini teşkil eden timar sistemi, Sasani, Bizans, İlhanlı ve Selçuklu devletlerinde uygulanmış olan toprak sistemine birtakım benzer özelliklere sahip olmakla birlikte bazı farklılıklar da göstermektedir (Üçok, 1944: 31-32). Osmanlı Devleti'nin uygulamış olduğu timar sistemi, kendine özgü bir sistem özelliği göstermekle birlikte bu özgünlüğü, kendisinden önceki Türk-İslam ve gayrimüslim devletlerin uygulamalarından kat'i surette bağımsız olmayıp bu devletlerde alınan ti-

mar sistemine dair unsurların tekâmülü neticesinde gerçekleşmiştir (İnalcık, 2012: 169).

Bilindiği üzere timar, Farsça kökenli bir sözcük olup “bakım, bakmak veya hizmet etmek, sipahilere malikâne verilen arazi” anlamlarına gelmektedir (Sami, 2010: 457; Köprülü, 2012: 96). Bununla birlikte Selçuklular tarafından “timardarande” şeklinde ifade edilmiştir (Beldiceanu, 1985: 12). Ancak Osmanlı’da timarın mana bakımından çok daha derin anlamları bünyesinde barındırdığı aşikârdır. Örneğin *Kavânîn-i Âl-i Osmân*’da timar, “...A’da ile cenk etmek mukabelesinde tâyin olunmuştur...” şeklinde tarif edilirken, gaza ve fetih politikasına hizmet eden sipahi ve zaimlere belli usul ve kaideler çerçevesinde bir yerin toprak tasarrufunun devredilmesi hususuna dikkat çekilmek istenilmiştir (Pakalın, 1993: 497). Timarı sahipleri için kullanılan ifadelere baktığımızda ise timar eren, timar eri, timar yeyen, sahib-i timar, sipahi ve süvari gibi kavramlar karşımıza çıkmaktadır (Beldiceanu, 1985: 12-13).

Osmanlı’da timar, askerî ve idarî teşkilatın değil aynı zamanda iktisadî yapılanmanın da esas belirleyici faktörü olmuştur. Bu nedendir ki Osmanlı’da timarın tanımı hususunda farklı yorumlamalar ve tespitlerin yapılması gayet tabiidir. Nitekim bunların birbiriyle bağlantılı oldukları ve ortak noktalara vurgu yaptıklarını ifade etmekte fayda vardır. Mesela İnalcık timarı, devlete ait toprakların idarî, askerî ve iktisadî gayelerle tahsisine dayalı sistem olarak izah etmiştir (İnalcık, 2011: 111). Acun timarı, devlet kademesinde görev yapan kişilere hizmetleri karşılığında bir bölgenin vergi toplama yetkisinin belirli şartlar dâhilinde devredilmesi olarak tanımlamıştır (Acun, 2002: 899). Barkan ise timarı, hizmetlerine ait masraflarını karşılamak üzere bir kısım asker ve memurlara muayyen bölgelerden kendi nam ve hesaplarına tahsil-i salahiyeti ile birlikte tahsis edilen ve yıllık geliri en fazla 20.000 akçeye kadar olan askeri dirlikler olarak açıklamıştır (Barkan, 1988: 286). Tabakoğlu da timarı, devlet mülkiyetindeki toprakların devlet kademesinde vazifeli olan ve maaşlarını timarlarının gelirlerinden alan sipahilerin gözetiminde, kullanım hakkına sahip köylüler tarafından işletilmesi olarak yorumlamıştır (Tabakoğlu, 2012: 292). Akdağ ise devlete hizmet eden kişilere maaş karşılığında farklı yerlerin vergilerinden bir kısmını kendi hesaplarına toplamak hakkını tanıdığı ki “bu aşağı yukarı timar demektir” demiştir (Akdağ, 1945: 419).

Osmanlı’da timarın yorumlanmasına ilişkin yukarıda verilen ve benzer örneklerden hareketle timarı idarî ve askerî alandaki hizmetlerin karşılığı olarak bir yerin tasarruf hakkının belirli usul ve kaideler çerçevesinde devre-

dilmesi olarak izah etmek mümkündür. Ayrıca timarın askerî, idarî ve iktisadî yönüyle ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Gerçekten de merkezî devlet anlayışının bir tezahürü olarak ortaya çıkan timar sistemi, devlete muazzam bir askerî lojistik sağlarken aynı zamanda sosyo-iktisadi bağlamda da işlevsel bir döngünün oluşmasına zemin oluşturmuştur.

Timar sistemi içerisinde en dikkat çeken ve merak edilen hususların başında timarın uygulanışı ve süreç içerisindeki gelişimi gelmektedir. Aslında sistemin kurumsallaşmadan önce ilk yansımalarını kuruluş sürecinde Rumeli sahasında uygulamaya konulan fetih ve iskân siyasetinde görmek mümkündür (Şentürk, 2018: 89-112). Mesela Osman Bey, Karacahisar sancığını oğlu Orhan Gazi'ye, Yarhisar'ı Hasan Alp'a ve İnegöl'ü Turgut Alp'e vermiştir (Oruç Bey, 1972: 29). Yine Orhan Bey döneminde Gelibolu'nun fethedilmesinden sonra İzmit'in şehzade Süleyman Paşa'ya, Bursa'nın diğer şehzade Murad Gazi'ye ve Kocaeli'nin Gündüz Bey'e verilmesi timar uygulamasının ilk örnekleri arasında değerlendirilebilir (Aşıkpaşazade, 2010: 87). Sultan I. Murad, Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed ve II. Mehmed dönemlerinde de Anadolu ve Rumeli'de sınırlara ilhak edilen yerlerde timar sisteminin uygulandığı aşikârdır. Bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki fethedilen yerlerde Osmanlı hâkimiyetinin yerleşmesi ve kalıcı bir yapılanmanın oluşmasında timar sisteminin mühim bir etkisi olmuştur. Devletin teşekkül sürecinde timar sistemi bu amaç etrafında şekil kazanırken sonraki süreçlerde sistemin uygulama safhası genişlemiş ve çeşitlendirilmiştir. Bu minvalde timar uygulamasında sosyo-iktisadi şartlar, kültürel özellikler ve mahalli şartlar dikkate alınmış ve bu durum farklı timar türlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Fonksiyonları, miras bırakılmaları ve yetkilerine göre çeşitlilik arz eden timarlar, geniş bir uygulama alanına dönüştürülmüştür (Acun, 2002: 901). Bu çeşitlilik içerisinde en bilinen ve gelirine göre has, zeamet ve timar olmak üzere üç sınıfta tasnif edilen dirlikler oldukça önemlidir (Kurt, 1999: 62).

Tabii timardaki bu çeşitlilik sonraki süreçlerde işleyiş ve kontrollerde aksamaları da beraberinde getirmiştir. Timar sisteminde meydana gelen bozulmaları sosyo-iktisadî bağlamda pek çok dinamikle açıklamak mümkündür. Toprak rejiminde yaşanan bozulmalar, fetih siyasetinin duraksaması, reaya üzerindeki vergi yükünün artması, nüfus artışları ve timar sisteminin işleyiş noktasında yaşanan usulsüzlükler bunların özünü teşkil etmektedir (Akdağ, 1945: 422-430; Akdağ, 2013; Şahinöz ve Teoman, 2002: 67-88). Buna rağmen timar sisteminin 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam ettiği bilinmektedir. Böylesine etkin bir sistemin asırlar boyu sürdürülebilir olması

ve devlete büyük katkılar sağlaması timarın fonksiyonel bağlamdaki başarısını ortaya koymaktadır.

Bu muazzam sistemden geriye kalan timar kayıtlarının (tahrir, icmal, cebe, yoklama, mühimme ve timar ruznamçe defterleri) tarih araştırmaları için ne kadar önem arz ettiği açık bir şekilde anlaşılabilir. Gerçekten de timar sisteminin anlaşılabilmesi ve süreç içerisinde yaşanan değişimlerinin gözlemlenebilmesi açısından timar-zeamet (rûznâmçe) defterlerinin etraflıca incelenmesi gerekmektedir. Çünkü timarların dağıtımında uygulanan usul ve kaideler, timar çeşitleri, gelirleri, kimlere verildiği ya da neden el değiştirdiğine ilişkin bilgilere bu defterler üzerinden ulaşmak mümkündür. Hakeza konuya ilişkin yapılan pek çok çalışmada da bu defterlerin önemine vurgu yapılmıştır (Göyünç, 1996: 127-138; Aksu Kılıç, 2017: 105-140; Erdoğan Öznlü, 2012: 393-404; Demiryürek vd., 2017: 85-107; Arslanboğa ve Arslantürk, 2014: 15-16). Bununla birlikte tespit edilen bilgilerle timarın ana hatları ortaya konulmuştur. Söz konusu bu çalışmada kullanılan timar yoklama defterinden elde edilen veriler doğrultusunda literatürde yer alan bilgileri destekleyecek bulgulara dikkat çekilmiştir.

Araştırmada kullanılan arşiv kaynağı, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nin Defterhane-i Amire kataloğunun Timar-Zeâmet (Ruznamçe) Defterleri fonunda yer almaktadır. İlgili arşiv kaynağının kapak kısmında; defter kodu (DFE.RZ.d), sıra numarası (1928), başlangıç ve bitiş tarihi, defterin şekli (ciltli) ve ebadı (34,6x12), numaralandırma usulü (sayfa) ve sayfa sayısına ilişkin bilgiler bulunmaktadır. Toplamda 164 sayfadan oluşan bu arşiv defterinde; 1, 153, 160 ve 164. sayfalarının eksik olduğu tespit edilmiştir (Arşiv-1).

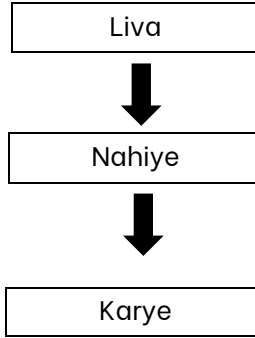
Osmanlı iktisadî kayıtlarında sıkça kullanılan siyakat yazı tipinin bu defterin yazım tertibinde de kullanıldığı görülmüştür. Timar ve zeamet kayıtları random bir şekilde kayıt altına alınmıştır. Hakeza livaya mülhak nahiye ve karyelerde bulunan timarların da bir sınıflandırmaya tabi olmadığı karışık bir şekilde kaleme alındığı sonucuna varılmıştır. Ayrıca her bir varakta ortalama 10 adet timar kaydının tutulduğu anlaşılmıştır.

Mezkûr defterde hicri takvim esas alınmıştır. Bu itibarla timar kayıtları, hicri 1232 yılının receb, şaban ve cemaziye'l-ahir aylarının çeşitli günlerinde kaydedilmiştir. Nitekim kayıtların çoğunlukla receb ve şaban aylarında yapıldığını ifade etmekte fayda vardır. Timar kayıtlarında; liva, nahiye ve karye isimleri, timar sahibinin ismi, tasarruf ettiği timarın çeşidi, timarın kimden ve neden devralındığına ilişkin bilgiler yer almaktadır. Bu usulü, timar-zeâmet

defterlerinin ekseriyetinde görmek mümkündür (Göyünç, 1996: 127-138). Bu bilgiler doğrultusunda araştırmanın amaçları belirlenmiştir. Buna göre; Kıbrıs'ın idari taksimatı içerisinde timarların nahiye ve karye bazındaki dağılımları, gelirleri ve timarların tevcih edilmiş gerekçeleri incelenmiştir.

1. Kıbrıs Livasının İdari Taksimatı ve Timarların Dağılımı

Timar yoklama defterleri, sosyo-iktisadi verilerin yanı sıra Osmanlı'da taşra idari teşkilatının yapılanması hakkında da kıymetli bilgiler barındırmaktadır. Bu verilerden hareketle bir livaya mülhak nahiyeler ve bu nahiyelere bağlı karyelere ilişkin nicel ve nitel veriler (nahiye/karye isimleri ve sayıları) tespit edilebilmektedir. İncelenen Kıbrıs timar yoklama defterine göre 1817 yılında Kıbrıs livasının idari taksimatı şu şekilde tasnif edilebilir.

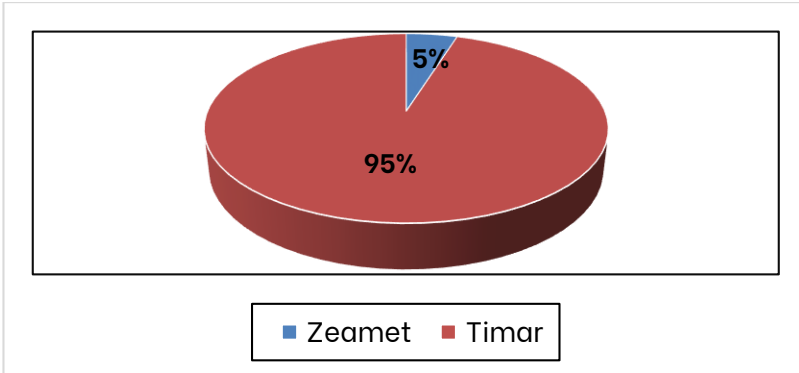


Şekil 1. 1817 Yılı Kıbrıs Timar Yoklama Defterine Göre Kıbrıs İdari Taksimatı.

İlgili şekilde görüldüğü üzere -1817 yılı Kıbrıs timar yoklama defterine göre- Kıbrıs'ın Osmanlı idari taksimatı içerisinde liva statüsünde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak tarihsel süreç içerisinde Kıbrıs'ın idari statüsü değişiklik göstermiştir. Bilindiği üzere Kıbrıs'ın Osmanlı hâkimiyetine girişi 1570'li yıllara tekabül etmektedir. Fetihle birlikte Kıbrıs, eyalet statüsüne getirilmiş, Lefkoşa, Girne ve Magosa sancak olarak eyalete bağlanmıştır. Sonraki süreçlerde Anadolu Beylerbeyliği'nden Alaiye (Alanya), Karaman Beylerbeyliği'nden İç-il, Dulkadir Beylerbeyliği'nden Sis ve Halep Beylerbeyliği'nden Tarsus sancağı Kıbrıs'a dâhil edilerek, Kıbrıs Beylerbeyliği teşekkül ettirilmiştir. 1670 yılına kadar beylerbeyliği statüsünde kalan Kıbrıs, önce kaptanpaşalığa bir süre sonra da muhasıllığa dönüştürülmüştür. Daha sonraki süreçlerde ise sancak hüviyetinde kaldığı bilinmektedir (Dündar ve Aydın, 2014: 3-4). İncelediğimiz timar yoklama defterinde de liva statüsünde olduğu görülmüştür. Bu livanın, 15 nahiye ve bu nahiyelere bağlı çok sayıda karyeden müteşekkil olduğu tespit edilmiştir. Bu nahiyeler arasında Baf, Evdim, Gilan, Girne, Hırsofu, Karpas, Lefke, Lefkoşe, Limoson, Magosa Mazuto, Mesarye, Omorfe, Pendaye ve Piskopi yer almaktadır (Arşiv-1).

2. Kıbrıs Livasında Dirliklerin Dağılımı

Osmanlı'da dirlik, bir bölgeye ait gelirlerin belli hizmetler karşılığında askerî veya sivil erkâna tahsis edilme işlemidir. Dirlik, çoğu zaman timar tabiriyle karıştırılsa da sisteminin genel ismi olup timar da onun en alt birimidir (Kurt, 1999: 60). Devletin kuruluş safhasından beri uygulamaya koyduğu ve tarihsel süreç içerisinde geniş bir uygulama alanı bulan dirlikleri, kıstaslarına göre sınıflandırmak mümkündür. Bu kıstaslar içerisinde yer alan ve en çok bilinen dirliklerin gelirlerine göre tanzim edilmiş ve üç kısma ayrılmıştır. Bunlar da has, zeamet ve timardır. Haslar, gelirleri itibarıyla en yüksek kısmını teşkil etmektedir. Bir başka ifadeyle haslar, senelik geliri 100 bin akçenin üzerinde olan arazilerdir. Haslar, padişah ve hanedan mensupları ile yüksek dereceli devlet adamlarına tevcih edilirdi (Halaçoğlu, 2014: 94-95). Onun için havass-ı hümayun/-padişah dirliği- olarak da bilinmektedir (Acun, 2002: 901). Her bölgede has arazisi olmazdı. Keza incelenen Kıbrıs timar yoklama defterinde de has arazisi bulunmamaktadır. Bilhassa zeamet ve timar kayıtlarının olduğu tespit edilmiştir (Grafik 1). Diğer yandan zeamet ve timarlarla ilgili izahatlar ilerleyen kısımlarda yapıldığından burada tekrardan açıklamaya gerek duyulmamıştır.



Grafik 1. Kıbrıs livasında dirliklerin dağılımı (%). Bk. (Arşiv-1).

İlgili grafikte gösterildiği üzere Kıbrıs livasında bulunan dirliklerin zeamet ve timarlardan müteşekkil olduğu anlaşılmaktadır. İncelenen 737 adet kaydın 701'i timar, 36'sı ise zeamettir. Bu veriden hareketle timar arazilerinin Kıbrıs livasında çoğunlukta olduğunu ortaya koymaktadır.

2.1. Timarlar

En yaygın ve bilinen tarifiyle geliri 20.000 akçeye kadar olan dirlikler timar olarak nitelendirilmektedir. Timarlar, timar sipahisi denilen şahıslara geçimlerini ve hizmetlerine ait masraflarını karşılamak üzere bir yerin vergi

gelirlerini tasarruf etme karşılığında verirdi (Acun, 2002: 901). Ancak burada toprağın mülkiyetinden öte gelirlerin toplanması noktasında timarlarının salahiyeti bulunmaktaydı. Bir timar arazisi, kılıç adı verilen ve taksim edilmesi söz konusu olmayan çekirdek kısımdan ve terakki denilen kısımlardan oluşmaktaydı (Üçok, 1944: 538). Timarın münhal kalması durumunda tevcih usulleri belliydi. Timarlı sipahinin vefatı neticesinde timarın yalnızca kılıç kısmı vasiye -timar sahibinin oğluna- verirdi. Timarın kılıç kısmından baki kalan kısmı ise diğer timar sahiplerine dağıtıldı. Yeni timar sahibi yetişkin ise bizzat kendisi sefere gider (sefere eşmek) eğer değilse yerine bir cebelü denilen bir bedel gönderirdi. Timar sahibinin oğlu, babası daha hayattayken timar talebinde bulunamazdı. Bununla birlikte timarlar, istisnai durumlar hariç reyadan olanlara tevcih edilemezdi. Aynı şekilde bir timar birimi hisse olarak parçalanamaz, başışlanamaz ya da bütün olarak başka birime katılamazdı (Acun, 2002: 906). Bu itibarladır ki Kıbrıs livasındaki timarları gelirleri bakımından tasnif etmek ve tevcih usullerini bu kaideler çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.

Timarların, Osmanlı dirlik sistemi içerisinde en geniş uygulama alanına sahip olduğu aşikârdır. İncelenen Kıbrıs örneğinde de bu durumu görmek mümkündür. Timarlar gelirleri itibarıyla maksimum 20 bin akçeye kadar sınırlandırılrsa da bu miktarı kendi içerisinde de tasnif etmek mümkündür. Aslında bu tasnif, timar arazisinin geliri nispetinde tayin edilebilmektedir. 1817 yılı timar kayıtlarına göre Kıbrıs'a mülhak olan nahiyelerde timarlarının miktar ve gelir bakımından değişkenlik göstermektedir.

Nahiye	161- 4999	5000- 5999	6000- 6999	7000- 7999	8000- 8999	9000- 9999	10000- 12999	13000- 17999	Toplam
Baf	3	71	38	3	1	1	-	-	117
Evdim	1	10	2	1	-	-	-	1	15
Gilan	-	17	7	1	1	-	2	-	28
Girne	1	7	4	5	-	-	1	-	18
Hırsofu	1	35	17	1	-	1	-	-	59
Karpas	-	19	12	2	-	-	-	-	33
Lefke	1	16	6	-	1	1	-	2	27
Lefkoşe	3	40	14	6	1	-	5	3	72
Limoson	1	39	14	-	3	2	3	-	62
Magosa	1	-	-	-	-	-	-	-	1
Mazuto	2	53	35	2	3	-	2	-	97

Mesarye	2	25	23	1	1	1	2	-	55
Omorfe	-	9	2	-	-	1	-	-	12
Pendaye	5	43	38	8	4	1	3	1	103
Piskopi	-	6	-	-	-	-	-	-	6
Toplam	21	390	212	30	15	8	18	7	701

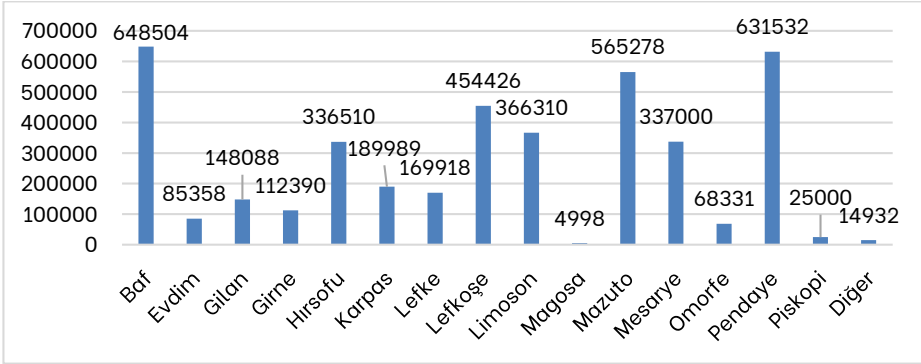
Tablo 1. Gelire Göre Tımar Sayılarının Nahiyelere Dağılımı (Akçe) (Arşiv-1).

İlgili tabloda Kıbrıs livasına mülhak nahiyelerde bulunan tımar sayıları ve gelirlerinin dağılımları gösterilmiştir. Buna göre; tımarlar içerisinde en yüksek senelik gelir 17.999 iken en düşük gelir ise 161 akçedir. İncelenen arşiv kaydında tespit edilen 701 adet tımar kaydınının 602'sinin gelirinin 5.000 ilâ 6.999 akçe arasında olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca bu veriden tımarların gelir durumlarına göre 5.000 ilâ 6.999 akçe aralığında olduğunu göstermektedir. Haddizatında 7.000 ilâ 17.999 akçe aralığındaki tımar arazilerinin toplam tımar kaydı içerisindeki oranının oldukça düşük olduğu söylenebilir.

Diğer yandan ilgili tabloya göre Kıbrıs livasında tımar sayısının nahiyelere göre dağılımlarına bakıldığında tımarların Baf, Pendaye Mazuto, Lefkoşe, Limoson, Hırsofu ve Mesarye nahiyelerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu nahiyelerin toplam tımar sayısı 562'dir. Geriye kalan 139 tımarın Evdim, Gilan, Girne, Karpas, Lefke, Magosa, Omorfe ve Piskopi'ye ait olduğu görülmektedir. Bu istatistiki verilerin anlam kazanabilmesi ve bazı kıyaslamalara varabilmek amacıyla 958 numaralı Kıbrıs tımar yoklama defterinin verileri incelenmiştir. Söz konusu defter 1825 yılına ait verileri içermektedir. İki defter arasında ciddi bir dönem farkı olmamasına rağmen bazı tespitlerin ortaya konması açısından önem arz etmektedir. Bu noktada söylenmesi gereken ilk husus yoklamaya tabi tutulan tımar kaydıdır. 1825 yılı ve 958 numaralı Kıbrıs tımar yoklama defterinde 137 adet atama kaydına yer verilmiştir (Dündar ve Aydın, 2014: 8). Ancak 1817 yılına ait 1928 numaralı Kıbrıs tımar yoklama defterinde ise 701 adet tımar atama kaydı tespit edilmiştir. Bu minvalde incelediğimiz defterin tımar yoklama kaydı bakımından oldukça geniş ölçekte olduğunu göstermektedir. Aradaki sekiz senelik sürede tımarlarla ilgili atama kayıtlarının neden bu kadar farklılık gösterdiğini yorumlamak ise güç görünmektedir. Örneğin 1817 yılına ait Kıbrıs tımar kayıtlarına göre Baf nahiyesinde toplamda 117 adet tımar yoklaması var iken, 1825 yılı tımar kayıtlarına göre bu sayı 23'tür (Dündar ve Aydın, 2014: 8). Yine 1817 yılına ait Kıbrıs tımar kayıtlarına göre Pendaye nahiyesinde toplamda 103 iken 1825 yılındaki tımar kayıtlarında 2'dir. Bu durumu diğer nahiyelerde de benzer bir şekilde gözlemlemek ve yorumlamak mümkündür. Muhtemeldir ki tevcihe

tabi olan timar sayısı seneden seneye farklılık gösterdiğinden iki defter arasında böylesine ciddi bir fark ortaya çıkmıştır.

Timar sayılarının dağılımları nispetinde timarların senelik gelirleri de nahiyeler göre farklılık arz etmektedir. Baf, Pendaye Mazuto, Lefkoşe, Limoson, Hırsofu ve Mesarye gibi nahiyeler timar sayılarında olduğu gibi toplam gelir payının da önemli bir kısmını oluşturmuşlardır. Haddizatında en düşük gelirin ise Piskopi, Omorfe, Magosa, Lefke, Karpas, Girne, Gilan ve Evdim nahiyelerine ait olduğu görülmektedir.



Grafik 2. Timar Gelirinin Nahiyelere Göre Dağılımı (Akçe) (Arşiv-1).

Grafik 2’de gösterildiği üzere timar gelirlerinin nahiyelere göre dağılımı kayda değer bir oranda değişkenlik göstermektedir. Bu değişkenliği nahiyelerde bulunan timar arazileriyle açıklamak mümkündür. Buradan hareketle nahiyelerin timar sayıları ile gelirleri arasında pozitif yönde bir bağıntının olduğu söylenebilir. Mesela 117 adetlik timar tevcih kaydı olan Baf nahiyesinin senelik geliri 648.504 akçedir. Yine 103 timar tevcih kaydı bulunan Pendaye nahiyesinin geliri 631.532 akçedir. 9 timar tevcih kaydı olan Piskopi’nin geliri 25.000’dir. Hakeza timar tevcih kaydı az olan Magosa, Omorfe ve Evdim nahiyelerinde de durum benzerdir. Öte yandan ilgili grafikte “diğer” başlığı sütununda gösterilen 14.932 akçelik meblağ okunamayan iki timar tevcih kaydından dolayı ayrı gösterilmiştir. Yani hangi nahie ve karyeye ait olduğu tespit edilememiştir.

Netice itibarıyla tüm nahiyelerin 1817 yılındaki toplam timar getirisi 3.337.043 akçe olarak hesaplanmıştır. Ve her bir nahiyenin bu gelirdeki payı farklılık arz etmiştir. Baf % 19.5, Evdim % 2.5, Gilan % 4.4, Girne % 3.3, Hırsofu % 10, Karpas % 5.6, Lefke %5.9, Lefkoşe %13.6, Limoson %10.9, Magosa %1.5, Mazuto % 16.9, Mesarye % 10, Omorfe % 2, Pendaye % 18.9 ve Piskopi % 7’yle toplam timar gelirini oluşturmuştur.

2.2. Timarların Nahiyelere ve Köylere Dağılımı

Osmanlı taşra idari taksimatı içerisinde köyler (karyeler), iskân ve timar sistemi etrafında şekillendirilmiştir. Çünkü karyeler, padişah, beylerbeyi veya sancakbeyinin hassı olarak görüldüğünden ekseriyetle zeamet ve timar olarak pay edilmiştir. Bu nedendir ki karyeler sadece meskenlerin bulunduğu bir yer olmayıp aynı zamanda ziraî ve hayvancılık faaliyetlerinin yapıldığı idari birim hüviyetine büründürülmüştür.

Öte yandan karyeler, 19. yüzyıla kadar sipahi, voyvoda, kethüda gibi memurların yönetimi altında kalmıştır. Aslında mevzu bahis olan döneme kadar karyelerde tek bir yöneticiden söz edilemez. Çünkü karyelerin idari bağlamda statü kazanmaları 19. yüzyılda gerçekleşmiştir. 1839 öncesi ve sonrasında yapılan düzenlemeler ve bilhassa 1864 ve 1871 yılındaki vilayet nizamnameleriyle karyelerin taşra idaresindeki statüleri tayin edilmiştir. Nitekim araştırmada ele alınan dönem dikkate alındığında bu değişimlerden bahsetmek mümkün değildir. Bu itibardır ki 1817 yılına mahsus Kıbrıs timar yoklama defterinde yer alan karyeler, Osmanlı'da klasik dönem karye yönetim anlayışını yansıtmaktadır. Yani karyeler, timar veya zeamet sahiplerinin tasarrufunda vergilerin tahsil edildiği malî bir birim mahiyetindedir. Buna göre; 1817 yılı timar kayıtlarına bakıldığında Kıbrıs livasına mülhak nahiyelere tabi karyelerde timar tevcih sayıları ve bu timarların senelik gelirlerini tespit etmek mümkündür.

Baf	Timar Sayısı	Akçe	Karye	Timar Sayısı	Akçe
Admu	1	5.000	Kosyorime	7	35.332
Aksiluru	2	10.000	Line	6	35.998
Alaniyo	3	19.630	Lokorni	1	6.666
Anarite	2	11.666	Mandale	1	5.000
Apsilu	1	5.000	Mande	1	6.666
Apsiyorya	2	13.332	Marulunde	1	5.000
Armiyo	7	39.998	Marona	1	5.000
Aya Serdu	1	5.000	Marune	3	18.631
Aya Todri	1	6.666	Maruya	2	11.666
Aya Varvara	3	19.998	Moronero	1	6.299
Celocedre	2	13.330	Musuri	2	10.000
Çade	6	31.666	Nikokla	1	5.000
Dale	5	25.000	Pano Kidre	6	30.000

Dikliyaka	2	10.000	Pano Kiran	3	15.000
Filasu	1	5.000	Paye	1	5.000
Fasula	1	5.000	Pendalye	1	5.000
Finike	2	9.970	Pendaye	2	10.000
Galaterya	1	6.666	Piridi	3	16.666
Hiloraka	4	20.000	Potami (?)	1	833
İpşati	1	6.666	Salamo	2	10.000
İstato	1	7.332	Salamyu	5	26.000
Kiki	1	5.000	Sarise	1	5.000
Kili	3	16.000	Termiyoşe	2	11.666
Koloni	2	11.666	Termiyo	1	8.498
Korpiyori	1	6.666	Terniya	2	10.000
-	-	-	Tirmilo	5	27.331
Evdim	Timar Sayısı	Akçe	Karye	Timar Sayısı	Akçe
Apsiyo Moluca	1	6.666	Kösri	1	5.000
Aya Ayurendi	1	5.000	Malya	6	28.998
Aya Doris	1	5.000	Mandale	3	16.666
Aya Omoris	1	13.028	Parasyo	1	5.000
Gilan	Timar Sayısı	Akçe	Karye	Timar Sayısı	Akçe
Aya Mama	4	20.331	Pradormo	3	17.198
Ayo Koka	1	5.000	Serya	4	24.631
Limyad	14	80.928	-	-	-
Girne	Timar Sayısı	Akçe	Karye	Timar Sayısı	Akçe
Apsikillu	1	6.666	Harça	1	5.000
Delirihu	1	7.332	Karpasa	1	12.000
Demayık	1	5.000	Kavasa (?)	1	6.666
Dikomi	2	13.332	Kelayin	1	5.000
Doli	1	7.332	Koyade	1	7.532
Donade (?)	1	7.532	Mirtu	2	10.000
Dormakiti	2	6.666	Polya	1	5.000
-	-	-	Pano Kirni	1	7.332
Hırsofi	Timar Sayısı	Akçe	Karye	Timar Sayısı	Akçe
Anderliko	2	10.000	Koni Küre (?)	4	21.999

Apsiku	5	30.597	Lisu	2	13.332
Aya Serdu	4	23.332	Lassa	1	5.000
Balya Arude	1	5.000	Malindre	1	5.298
Belidre	3	18.332	Malunde	2	10.000
Dorse	4	26.664	Mevaruce	1	5.000
Evreti	1	5.000	Momidode (?)	1	5.000
Filusa	1	5.000	Pano Arude	4	21.666
Kato Arude	2	11.666	Panu Kurdaliye	7	31.965
Kiryas	1	6.666	Poli	5	33.997
Kormidi	1	5.000	Vini (?)	5	29.330
Köni Kirlepe (?)	1	6.666	-	-	-
Karpas	Timar Sayısı	Akçe	Karye	Timar Sayısı	Akçe
Aya Andreniko	5	25.000	Milya	4	20.000
Baderik	4	21.000	Neyoni (?)	1	6.666
İpşati	4	21.666	Pedriki	1	6.666
İşati	3	18.332	Platanise	4	25.664
Layaside (?)	1	6.666	Vasil	1	5.000
Litrakomi	2	13.332	Yerani	2	13.998
Malde (?)	1	5.999	-	-	-
Lefke	Timar Sayısı	Akçe	Karye	Timar Sayısı	Akçe
Agru	1	6.666	Kambo	1	6.666
Agruladu	1	6.666	Kambo Ayakebir	2	16.664
Aklasu	4	21.000	Menkayori?	1	8.666
Aya Pifani	1	5.000	Midillu	3	15.000
Ayo Yorgi	2	21.029	Miladi	2	10.000
Aya Yorgi	1	5.000	Pedula	2	11.666
Boriço (?)	1	13.563	Pendaliye	1	5.000
Elviye (?)	2	10.000	Yerakes	1	2332
Filasu	1	5.000	-	-	-
Lefkoşe	Timar Sayısı	Akçe	Karye	Timar Sayısı	Akçe
Agruladu	1	5.000	Katomoni	3	15.000
Ahlaya	2	10.000	Kirfoça (?)	1	5.000
Aksimiyos	5	27.665	Kiryas	4	28.338

Anaya	2	10.000	Lakatamyra	3	29.798
Apsiku	1	5.000	Litronda	2	21.994
Arğaş (?)	1	5.000	Makaryor (?)	1	7.000
Armiyo	3	16.666	Margo	3	15.996
Astrometi	1	5.000	Mari	1	6.666
Aya	1	5.000	Marika	1	13.327
Aya Livid	1	6.666	Masiyo (?)	2	13.519
Aya Yorgi	5	26.966	Mevad (?)	1	11.664
Ayo Yorgi	1	5.000	Pano Milyan	1	13.996
Ayos	1	5.000	Pera	3	17.965
Çeri	2	10.000	Piri	1	7.000
Dagris	1	161	Pisika	1	4.964
Derni	2	11.000	Psikopiye	2	13.362
Esrumal (?)	1	1.551	Potamiye	5	25.000
Filyori (?)	1	5.000	Terase	1	6.666
Guri	1	11.330	Terniye	2	18.666
Kalivaçe	1	6.500	-	-	-
Limoson	Timar Sayısı	Akçe	Karye	Timar Sayısı	Akçe
Akrunda	3	10.666	Katovoni	2	13.362
Apşu	2	11.266	Lugara	1	10.000
Argade	1	5.000	Mesetiyo	2	11.666
Aya Todori	5	23.332	Pano Koloni	1	5.000
Aya Doris	1	10.332	Pano Kurdaliye	1	6.666
Aya Tanaş	1	5.000	Pendahor (?)	1	5.200
Ayami	1	6.337	Pendakami	1	5.000
Ayo Tanaş	3	15.999	Pendakomi	1	10.000
Dimes	4	20.000	Peraklişe (?)	1	6.666
Dimi	1	6.666	Prasko	2	13.160
Diyorona	1	6.000	Pirgo	2	14.998
Doğan	3	16.666	Roni	1	8.000
Doli	4	21.666	Sutire	1	5.000
Fasula	2	11.666	Tekrav	1	5.000
Fenkarye	1	8.000	Trameşa	2	15.332

Feraciye (1)	1	5.000	Vassa	2	10.000
Fini (?)	1	5.000	Yermasoyo (?)	1	6.000
Finiki	1	9.998	Kato Koloni	1	6.666
Finikarya	2	10.000	-	-	-
Magosa	Timar Sayısı	Akçe	Karye	Timar Sayısı	Akçe
Prasyo	1	4.998	-	-	-
Mazuto	Timar Sayısı	Akçe	Karye	Timar Sayısı	Akçe
Aksilu	1	6.666	Laya	2	13.332
Aplanda	1	6.666	Mari	3	18.332
Apsimatirmiyo	2	11.666	Marlık (?)	1	5.000
Ariko (?)	1	6.666	Mazuto	2	13.332
Apsuma	1	6.666	Mayose	1	5.000
Aya Fonda	3	15.000	Mesari	1	5.000
Aya Todori	4	24.998	Melini	2	10.000
Fesvesu (?)	1	12.964	Mesoyi	2	10.000
Doğan	9	46.666	Miyose	1	6.666
İpşati	1	5.000	Ora	3	13.332
İskarına	2	10.000	Pano Alaya (?)	1	5.000
İşati	1	6.666	Pano Çosil	5	24.998
Kalavason	5	31.997	Pano Lefkara	14	80.962
Kato Pridi	5	34.996	Serociya	8	48.366
Kofinyo	8	46.009	Vavla	5	28.332
Ladormi	1	5.000	-	-	-
Mesarye	Timar Sayısı	Akçe	Karye	Timar Sayısı	Akçe
Ayo Yakamo	1	6.666	Maratovno	1	5.000
Ayo Yorgi	1	5.000	Mesarluya	1	5.000
Durali	1	6.666	Manedoğlu (?)	1	6.666
İpşati	8	55.660	More	1	3.060
Kalopside	1	5.000	Pano Asuvkalo	1	6.666
Katodar	1	4.300	Pano Eşillu	8	44.998
Malunde	13	81.660	Pano Lefkara	1	5.000
Malya	1	8.998	Pergama	2	13.332
Mandraleksi	1	5.000	Singrasi	6	39.996

Trolli	4	21.666	Sirasuholli	1	6.666
Omorfe	Timar Sayısı	Akçe	Karye	Timar Sayısı	Akçe
Akaçi	1	9.999	Kato Fonya	6	31.666
Denya	4	20.000	Meryani (?)	1	6.666
Pendaye	Timar Sayısı	Akçe	Karye	Timar Sayısı	Akçe
Agruladu	1	6.666	Kannavya	2	16.666
Akaçi	8	45.671	Karavire	6	31.665
Aluse	3	18.632	Kato Pirya	2	13.040
Anariti	1	6.000	Kato Rikalı	1	5.000
Ankulami	1	7.332	Katodi	1	1.299
Aplika	1	6.666	Kayude (?)	1	5.000
Aru	1	5.000	Keparunde	4	23.998
Aryaki	6	34.663	Kira	3	16.666
Aske	1	7.332	Kiryı	1	8.332
Astromeriti	3	30.660	Koçino Pristiyo	5	33.197
Avlona	5	31.664	Koraku	1	7.332
Avrunde	1	5.000	Luyami	2	11.666
Aya İrini	3	17.666	Malunde	1	5.000
Aya Nikoya	1	5.000	Mavromaviye	3	21.965
Aya Pifan(i)	5	25.000	Merendi	1	6.666
Ayo Resmo	1	6.000	Misu	2	10.666
Ayo Vice (?)	1	6.000	Miyose	3	16.000
Balya (?)	1	5.000	Moraku (?)	1	6.666
Bomati	1	6.666	Niksari	1	6.666
Boyani	2	10.000	Pano Pirya	1	5.000
Boyralu (?)	1	6.666	Pinkari (?)	1	6.666
Epse	1	5.000	Potami	1	6.666
Esler	1	6.666	Seryanehori	1	6.666
Evrıde	1	11.998	Uluya	1	6.666
Fisuri	1	5.000	Vardalı	2	15.664
İfaki (?)	1	6.666	İvrımo (?)	1	3.100
İroyan (?)	1	5.000	-	-	-
Piskopi	Timar Sayısı	Akçe	Karye	Timar Sayısı	Akçe

Anariti	1	5.000	Korni	1	5.000
Aya Rini (?)	1	5.000	Sinli (?)	1	5.000
-	-	-	Terase	1	5.000

Tablo 2. Nahiyelere Bağlı Karyelerde Timarların Dağılımı (Arşiv-1).

Tablo 2'den anlaşıldığı üzere Kıbrıs nahiyelerine mülhak karyelerde timar tevcih miktarları ve bu karyelerdeki timarlardan elde edilen senelik gelirler değişkenlik göstermektedir. Söz konusu nahiyelere tabi toplamda 322 karye bulunmaktadır. Buna göre; Baf 51, Evdim 8, Gilan 5, Girne 15, Hırsofu 23, Karpas 13, Lefke 15, Lefkoşe 39, Limoson 37, Magosa 1, Mazuto 31, Mesarye 20, Omorfe 4, Pendaye 53 ve Piskopi'nin 7 adet karyesi bulunmaktadır. Bu karyelerdeki timar tevcih sayısı 1 ilâ 14 arasında değişkenlik arz etmektedir. Tabloda gösterilen timar tevcih sayıları bazen tekli bazen de toplu olarak verilmiştir. Örneğin Baf nahiyesi Pano Kidre karyesinde 6 adet timar tevcihi bulunmakta olup bunların toplam geliri 30.000 akçedir. İlgili grafikte yer alan karyelerin ekseriyetinde toplu olarak verilmiş örneklere rastlamak mümkündür.

Nahiye bazlı bir değerlendirme yapıldığında Baf ve Pendaye nahiyelerinin timar tevcih sayısı ve gelirleri noktasında oldukça dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Bu durumda söz konusu iki nahiyenin Kıbrıs livasındaki timarların dağılımı noktasında önemli bir paya sahip olduğunu göstermektedir. Tabi Lefkoşe, Limoson, Mazuto ve Hırsofu gibi nahiyelerde de timar tevcih sayıları ve timarların senelik gelirleri azımsanmayacak miktarlara ulaştığı aşikârdır.

3. Zeametlerin Nahiyelere Dağılımı

Osmanlı timar sistemi içerisinde zeametler, senelik geliri 20.000 ile 99.999 akçe arasında olan dirliklerdir. Zeametın kılıç miktarı 20.000 akçe olmakla birlikte zorunlu haller dışında kılıç kısmına dokunulması yasaktır. Zeametlerin tasarruf hakkını -veya beratını- elinde bulunduranlara zaim denilmektedir. Zaim, dirliğin bulduğu mekânda ikamet etmekle mükellefti. Zaimlerin asli görevlerinin başında dirliklerin kontrolünü yapmak, sefer zamanlarda cebelüsünü hazırlamaktı. Ayrıca sefer dışında bulunduğu bölgenin asayişini sağlamak ve yeri geldiğinde vergileri tahsil etmek gibi sorumlulukları da bulunmaktadır. Zeametler; hazinedâr, kethüdâ, dizdâr, divân kâtîbleri, subaşı ve çeribaşı gibi devlet adamlarına tevcih edilmiştir. Olağüstü bir durum yaşanmadığı, nizama ve kanuna aykırı davranmadıkları müddetçe zaimlerin beratları yenilenmiştir. Zaim hayatta iken zaimin oğlu dirlik talebinde bulunamaz; ancak zaimin vefatı sonrasında gerekli şartlar haiz olduğunda berat yani tasarruf hakkı vasiye intikal ettirilirdi. İncelenen

dönem ve mekânda zeametlerin tasarrufunun bu usul ve kaideler çerçevesinde olduğunu söylemek mümkündür. Kıbrıs livasındaki dirliklerin dağılımı içerisinde zeametlerin azımsanmayacak miktarda olduğu ifade edilebilir.

Nahiye	20.000-29.999	30.000-39.999	40.000-40.999	50.000-55.000
Baf	1	-	1	-
Evdim	3	-	-	-
Gilan	-	-	-	-
Girne	-	-	-	-
Hırsofu	-	-	-	-
Karpas	1	1	-	-
Lefke	3	1	-	-
Lefkoşe	3	-	1	1
Limoson	4	-	-	-
Magosa	2	-	-	-
Mazuto	2	-	-	-
Mesarye	2	1	-	-
Omorfe	-	-	-	-
Pendaye	6	1	1	-
Piskopi	1	-	-	-
Toplam	28	4	3	1

Tablo 3. Zeametlerin Gelirine Göre Nahiyelere Dağılımı (Arşiv-1).

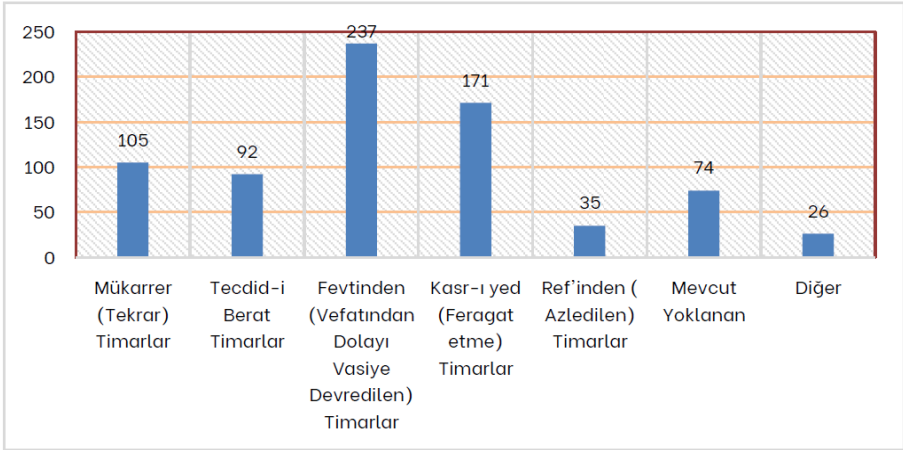
Tablo 3'te gösterildiği üzere Kıbrıs livasına tabi nahiyelerde toplamda 36 adet zeamet bulunmaktadır. Zeametlerin gelirleri bakımından nahiyelere dağılımları incelendiğinde yığılmanın 20.000 ilâ 29.999 akçe arasında olduğu görülmektedir. Zeamet gelirinin en yüksek dilim aralığında ise bir tanenin yer aldığı ve o zeametinde Lefkoşe nahiyesine bağlı olduğu anlaşılmıştır. Diğer gelir aralıklarında 30.000 ilâ 39.999 akçe arasında dört, 40.000 ilâ 40.999 akçe içerisinde üç zeamet yer almaktadır. Bunların toplam miktarı 908.339 akçedir.

Zeametlerin dağılımlarına ilişkin tabloda verilen verileri DüNDAR ve AYDIN'ın ortaya koyduğu verilerle kıyasladığımızda bazı sonuçlara ulaşmak mümkün olabilmektedir. Mesela 1817 yılı timar kayıtlarına göre Hırsofu nahiyesinde zeamet bulunmaz iken 1825 yılında mevzu bahis olan nahiye de 3 adet zeamet olduğu anlaşılmıştır. Yine aynı yıllara ait timar kayıtlarında Gilan, Girne ve Omorfe nahiyelerinde zeametlerin varlığına dair kesin bir

hüküm ortaya koymak mümkün değildir. 1817 yılı timar kayıtlarına göre Baf nahiyesinde zeamet miktarı 1 iken 1825 yılı timar kaydına göre 2'ye yükseldiği tespit edilmiştir. 1817 yılı timar kayıtlarına göre Evdim nahiyesinde zeamet miktarı 3 iken 1825 yılı timar kaydında herhangi bir zeamet olmadığı görülmüştür. 1817 yılı timar kaydına göre Karpas ve Piskopi nahiyelerinin zeamet miktarları 1 iken 1825 yılına ait timar kaydında da 1 olarak gösterildiği tespit edilmiştir. 1817 yılı timar kayıtlarına göre Lefke nahiyesinde zeamet miktarı 3 iken 1825 yılı kaydına göre 5'e, Lefkoşe nahiyesinde 3 iken 7'ye, Mesarye nahiyesinde 2 iken 4'e, Pendaye nahiyesinde 4 iken 8'e çıkmış, Limoson nahiyesinde ise 4 iken 3'e inmiş, Magosa ve Mazuto nahiyelerinde ise 2 iken yine değişmeyerek 2'de kalmıştır. Bu istatistik verilerden hareketle öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki 1817 ve 1825 yılına ait kayıtlara göre nahiyelerde bulunan zeamet sayılarında birtakım değişiklikler olmuştur (Dündar ve Aydın, 2014: 6-7). Netice itibarıyla 1817 yılı kaydına göre Kıbrıs livasında toplamda 28 adet zeamet var iken 1825 yılında 38 adet zeamet bulunmaktadır. Bu da sekiz yıllık süre zarfında Kıbrıs nahiyelerinde zeamet sayılarının arttığını göstermektedir.

3. Timar Tevcihlerini Gerekli Kılan Haller

Osmanlı'da timarların dağıtımının nasıl yapıldığı hep bir merak konusu olmuştur. Yapılan araştırmaların ekseriyetinde timar tevcih usullerine dikkat çekilmiştir. Özellikle timar tevcihini gerekli kılan dinamiklerin neler olduğu ve tevcih usullerinin nasıl farklılık gösterdiği noktasında ortaya kıymetli bilgiler konulmuştur (İnalçık, 2012: 168-173). Bu minvalde konuya girizgâh olması ve okuyucuya katkı sunması amacıyla Osmanlı'da timar tevcihlerinin neden ve nasıl yapıldığına dair birtakım genel-geçer bilgileri aktarmakta fayda vardır. Osmanlı'da timar tevcihinde kat'î bir kural olmamakla birlikte liyakat prensibinin esas şart olduğu görülmektedir. Diğer bir deyişle idarî ve askerî işlerde yararlılık göstermek, seferlerde yoldaşlık etmek, alaybeyi bayrağı altında bulunmak gibi şartlarla timar tevcihi yapılmıştır. Bununla birlikte Osmanlı idarî, iktisadî ve içtimaî hayatında görülen bozulmalarla eşzamanlı bir şekilde timar tevcihlerinde de bozulmalar görülmüştür. Nitekim tevcih kayıtlarında yer alan gerekçeler incelendiğinde timar sahipleri içerisinde liyakat sahibi olmayan, yararlılık göstermeyen kişilerin sayısının arttığı görülmüştür (Tunç, 2021: 276-270). Timar tevcihi ile ilgili gerekçelere bakıldığında ise vefat, feragat etme, azledilme, sefere gitmeme, seferden firar etme gibi gerekçelerin ön planda olduğu dikkat çekmektedir. Söz konusu timar tevcih gerekçelerinin bu araştırma özelinde de benzer bir dağılım gösterdiği görülmektedir.



Grafik 3. Timar Tevcih Sebepleri (Arşiv-1).

Grafik 3'ten anlaşılacağı üzere timar tevcihini gerektiren durumların başında timar sahibinin ölümü gelmektedir. İncelenen timar defterinde timarlı sipahinin neden vefat ettiğine dair malumat bulunmaz iken yalnızca “merkûmun fevtinden ... ba-arz yoklanub” şeklinde bir ibare bulunmaktadır. Vefat durumu timarın intikalini zaruri hale getirirken tevcih işleminin de belirli usul ve kaideler çerçevesinde yapılmasına mahal vermiştir. Bu bağlamda incelenen kayıtlardan tespit edildiği kadarıyla timar sahibi vefat ettiğinde oğlu ya da oğulları var ise o timarın tasarrufu on(lar)a devredilmiştir. Ancak bilâ-veled ise yani oğlu olmadan vefat ettiyse sancak mülazımlarından birine tevcih edilirdi. Söz konusu defter içerisinde bilâ-veled olan timar sahibine rastlanmamıştır. Timarların ekseriyeti timar sahibinin çocuklarına devredilmiştir. Ancak burada timarın tamamı değil “kılıç” denilen ve bölünmeyen kısmı verilirdi. Kıbrıs timarları içerisinde bu tür timarların toplamı 237 olarak hesaplanmıştır. Mesela Meserya nahiyesinde bulunan Pano Eşillu karyesinde olan timarı Hasan veled-i Mehmed'in vefatından dolayı oğlu Hüseyin'e verilmiştir. Lefkoşe nahiyesinde bulunan Anaya karyesinde bulunan 5.000 akçelik timar, Abdullah oğlu Mehmed'in vefatından dolayı Mustafa oğlu Hasan'a tevcih kılınmıştır. Yine Mazuto nahiyesinde bulunan İskarına karyesinde bulunan 5.000 akçelik timar, Mehmed oğlu Hüseyin'in vefat etmesinden dolayı Mustafa oğlu Davud'a tevcih edilmiştir. Bu ve benzer örneklerden anlaşıldığı üzere bir timar ve zeâmetin vefatı neticesinde boşta kalan timarının oğul veya akrabalarına intikal ettirilmesi oldukça yaygın bir uygulama olmuştur.

Timar tevcihinin sebeplerinden bir diğeri de “kasr-ı yed”tir. Timarından başkası için vazgeçmek olarak yorumlanan bu nedenin de oldukça yaygın olduğu (171 kayıt) görülmektedir. Aslında hastalık, ihtiyarlık, hizmetini yeri-

ne getirememeye, kendi rızası gibi gerekçelere dayandırılarak gerçekleştirilen bu işlemin kimi zaman suiistimallere yol açtığı söylenebilir. Terakki sağlamak amacıyla hile veya çeşitli bahanelerle timardan feragat edip daha iyi bir timar elde etmek isteyen sipahilerin, bu haklarını kötüye kullandıkları bilinmektedir. Kıbrıs timarlarında böyle bir durumun gerçekleşip gerçekleşmediğine ilişkin bir hükme varmak zordur. Çünkü incelenen timar kayıtlarında kasr-ı yedin hangi nedenden ötürü yapıldığına dair malumat bulunmamaktadır. Yalnızca feragat edenin künyesi, kimden aldığı ve kime devredildiğine ilişkin bilgilere ulaşmak mümkündür. Örneğin Lefke nahiyesinin Aya Pifani karyesinde bulunan 5.000 akçelik timarın ilk sahibi olan Hüseyin oğlu Ali'nin vefat etmesinden dolayı Ali oğlu Hasan intikal ettirilmiş daha sonra Ali'nin feragat etmesinden dolayı timarı Süleyman oğlu Hasan'a tevcih kılınmıştır. Gerek yukarıda verilen gerekse defterde yer alan diğer örneklerden hareketle feragât veya kasr-ı yed sebebiyle -yani kendi rızasıyla- söz konusu timarların intikal edildiği anlaşılmaktadır.

Timar tevcih gerekçeleri içerisinde bulunan bir diğer gerekçe mükerrerdir. Bir başka deyişle timarli sipahinin timarının kendi üstünde kalmasını talep etmesidir. By tevcih işlemleri incelenen defterde “mükerrerdir” olarak tanımlanmaktadır. Örneğin Mesarye nahiyesinin Kalopside karyesinde bulunan 5.000 akçelik timar yeniden Abdullah oğlu Süleyman'a verilmiştir. Limoson nahiyesinin Tergade karyesinde bulunan 20.379 akçelik zeamet, Mehmed oğlu Hasan'a yeniden intikal ettirilmiştir.

Timarın intikalinde rol oynayan sebeplerden birisi de tecdid-i berattır. İncelenen defterde yer alan “tecdid-i berat itmek üzere yoklanub” ifadesinden anlaşıldığı üzere sipahi tasarrufunda olan timarının yeniden kendisine verilmesini istemiştir. Bu noktada beratın zayi olmasından kaynaklanan bir tevcihten bahsetmek doğru değildir. Çünkü beratının neden yenilendiğine ilişkin kayıtlarda bilgi bulunmamaktadır. Örneğin Baf nahiyesinin Kili karyesinde bulunan 5.000 akçelik timar, “tecdit-i berat ittirmek üzere yoklanub” Mehmed oğlu Ahmed'e tevcih ettirilmiştir. Limoson nahiyesinin Pendakomi karyesinde bulunan 10.000 akçelik timar, Mustafa oğlu Mehmed'e tevcih edilmiştir.

Timar tevcih nedenleri arasında yer alan diğer bir durum ise timarın yoklanmasıdır. Yoklamada bulunmama hali incelenen defterde “mevcud yoklanmıştır, mevcut ba-arz veya mevcut şurutuyla yoklanmıştır” ifadeleriyle geçmektedir. Yoklama esnasında timarının başında bulunmayan sipahinin hizmetlerini yerine getirmemesi ve yoklamada bulunmamasından dolayı tevcih gerekçesi olarak görülmüştür. Örnek bir kayıta şu şekildedir:

Piskopi nahiyesinin Kandu karyesinde bulunan 20.000 akçelik zeamet, “mevcud şurutuyla yoklanmış” Hüseyin oğlu Ömer’e tevcih edilmiştir. Lefkoşe nahiyesinin Aksimiyos karyesinde olan 7.665 akçelik timar, “mevcud yoklanub” Ahmed oğlu Mustafa’ya verilmiştir.

Timar tevcihini gerekli kılan bir diğer neden ise önceki timar sahibinin ref’ edilmesidir. Yani bir sipahinin timarı üzerinde bulunan tasarruf hakkının elinden alınmasıdır. Aslında timarlı sipahinin tasarrufunda olan timarına kayıtsız kalması, işlememesi veya timar tasarruf şartlarını yerine getirmemesi timarın başkasına intikalini zaruri kılan gerekçelerdi. Ne var ki incelenen kayıtlarda ref’inden dolayı tevcih edilen ettirilen timarlarda ref’ edilme gerekçesi belirtilmemiştir. Kayıtların neredeyse tamamında bu tarzda tevcih edilen timarlar, “merkumun ref’inden... ba-arz yoklanub” cümlesiyle belirtilmiştir. Örneğin Pendaye nahiyesinin Aya İrini karyesinde bulunan 5.000 akçelik timar, Hasan oğlu Hüseyin’den alınmış Süleyman oğlu Ömer’e intikal ettirilmiştir. Karpas nahiyesinin Baderiki karyesinde bulunan 5.000 akçelik timar, İsmail oğlu Ali’den alınmış Mehmed oğlu Ali’ye tevcih edilmiştir.

Çok sık olmamakla birlikte Kıbrıs timarlarının tevcihinde bilâ-sahib ve harap halde olduğu belirtilen timarların yer aldığı da görülmektedir. Örneğin Piskopi nahiyesinin Sinli karyesinde bulunan ve senelik 5.000 akçelik geliri olan timar sahipsiz olduğundan Süleyman veled-i Mustafa’ya intikal ettirilmiştir. Yine Baf nahiyesinin Pendaye karyesinde bulunan yıllık 5000 akçelik geliri olan timar işlenmediğinden Ahmed Veled-i Mehmed’e devredilmiştir.

Sonuç

Timarlar ilgili yapılan pek çok çalışmada sisteminin işleyişi, tevcih usulleri, çeşitleri ve süreç içerisindeki değişimi ortaya konulsa da Osmanlı’da timar mevzusu popülerliğini korumaya devam ettirmekte ve geçmişte olduğu gibi bugün de araştırmacıların merak ve ilgisini cezbetmektedir. Hiç kuşkusuz bunda sisteminin -eksiklik ve süreç içerisindeki bozulmalarına rağmen- devlete kazandırdığı askerî, iktisadî ve bürokratik başarısı yatmaktadır. Bu düşünceden hareketle Osmanlı’da timar mevzusunun ele alındığı bu çalışmada Kıbrıs timarları irdelenmiştir. 1817 yılına mahsus bir timar yoklama defteri ışığında Kıbrıs timarlarının ele alındığı bu araştırma, timarların liva içerisindeki dağılımı, gelirleri, süreç içerisindeki değişimleri ve livanın idari yapılanmasını göstermesi bakımından oldukça önem arz etmektedir. Bu bağlamda ortaya konan ilk husus livanın bürokratik bağlamda yapılması olmuştur. Yani 1817 yılında Kıbrıs liva statüsünde olduğu, bu livaya

mülhak 15 nahiyenin bulunduğu ve bu nahiyelere mensup çok sayıda köyün olduğudur. Tabi burada dikkat çekilmesi gereken esas husus nahiyeye ya da köylerin sayısı değil timarların buralardaki dağılımı olsa gerektir. İncelenen timar defterinden anlaşıldığı üzere Kıbrıs livasında timarların ekseriyetini Baf, Pendaye, Mazuto, Hırsofu, Lefkoşe ve Limoson nahiyesi oluşturmuştur. 740 adet toplam timar kaydından geriye kalan 204 timarın ise Evdim, Gilan, Girne, Karpas, Magosa, Mesarye, Piskopi, Lefke ve Omorfe nahiyelerine ait olduğu anlaşılmıştır. Keza timar gelirlerinin nahiyelere dağılımı noktasında timar sayılarıyla bir paralellik gösterildiği görülmüştür. Kıbrıs livasında bulunan dirliklerin, bu defter özelinde, neredeyse tamamını timar ve zeametler oluşturmaktadır. Bu çerçevede bilhassa timarların nicelik olarak zeametlere oranla oldukça fazla olduğu tespit edilmiştir. Timarların senelik gelirleri incelendiğinde 161 akçe ile 17.999 akçe arasında değiştiği görülmektedir. 701 adet timar kaydının 602'sinin geliri yani yaklaşık %85'i 5.000 akçe ile 6.999 akçe arasında değişmektedir. 7.000 akçe ile 17.999 akçe aralığındaki timarların ise oldukça düşük sayıda olduğu söylenebilir. Gelirleri bakımından zeametlerin dağılımları incelendiğinde ise yığılmanın 20.000 akçe ile 29.999 akçe arasında olduğu görülmektedir. Zeamet gelirinin 50.000 akçe ile 55.000 akçe aralığında bir, 30.000 akçe ile 39.999 akçe aralığında dört, 40.000 akçe ile 40.999 akçe aralığında ise üç zeamet yer almaktadır. Bunun toplam miktarı 908.339 akçedir. Timar tevcihini gerekli kılan nedenlerin başında mükerrer, fevtinden, kasr-yed, beratın yenilenmesi ve timarların atıl bırakılması yer almıştır. Bilhassa timar sahibinin vefatı veya timarından feragat etmesi gibi gerekçelerin Kıbrıs'ta timar tevcihini gerekli kılan haller içerisinde oldukça fazla olduğu sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- Acun, Fatma (2002). "Klasik Dönem Eyalet İdare Tarzı Olarak Timar Sistemi ve Uygulaması". *Türkler Ansiklopedisi, IX*. Ankara, TTK Yayınları, 899-908.
- Akdağ, Mustafa (1945). "Timar Rejiminin Bozuluşu". *Ankara Üni. DTCF Dergisi, III(4)*: 419-431.
- Akdağ, Mustafa (2013). *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyanları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aksu Kılıç, Leyla (2017). "Osmanlı Tarihi Araştırmalarında Timar ve Zeamet Ruznamçe Defterleri". *Studies Of The Ottoman Domain, 7(12)*: 05-140.

- Arslanboğa, Kadir ve Arslantürk, Ahmet H. (2014). “Osmanlı Yönetiminde Kıbrıs Adası'nın Ağustos 1598 ile Nisan 1599 Tarihleri Arasındaki Gelir ve Giderlerinin Tahlihi”. *History Studies*, 6(5):13-30.
- Arşiv-1: T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı. BOA, DFE.RZ.d, Sıra No: 1928, s. 1-164.
- Aşıkpaşazâde (2010). *Tevârih-i Âlî Osmân*. Haz. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.
- Barkan, Ömer Lütfi (1988). “Tımar”. *İslam Ansiklopedisi*, 12/1. İstanbul, MEB Basımevi, 286-333.
- Beldiceanu, Nicoara (1985). *XIV. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Osmanlı Devleti'nde Tımar*. Ankara: Teori Yayınları.
- Demiryürek Mehmet vd. (2017). “H. 994 (M.1586) Yılı Kıbrıs Ruznâmçesi (Bütçesi) Üzerine Bir İnceleme”. *History Studies*, 9(2): 85-107.
- Dündar, Receb ve Aydın, Mesut (2014). *958 Numaralı Kıbrıs Tımar Yoklama Defteri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Basımevi.
- Erdoğan Özünlü, Emine (2013). “Askerî Tarih Araştırmaları Bakımından Tımar Rûznâmçe Defterleri'nin Öneme Dair Bazı Görüşler”. *Osmanlı Coğrafyası Kültürel Arşiv Mirasının Yönetimi ve Tapu Arşivlerinin Rolü Uluslararası Kongresi (21-23 Kasım 2012) Bildiriler, II*. Ankara: Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, 393-404.
- Göyünç, Nejat (1996). “Tımar Ruznâmçe Defterleri'nin Biyografik Kaynak Olarak Önemi”. *Bellekten*, LX(227): 127-138.
- Halaçoğlu, Yusuf (2014). *Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*. Ankara: TTK Yayınları.
- İnalçık, Halil (1980). “Osmanlı Bürokrasisinde Aklam ve Muamelat”. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 1(1): 1-2.
- İnalçık, Halil (2011). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İnalçık, Halil (2012). “Tımar”. *İslâm Ansiklopedisi 41*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 168-173.
- Köprülü, Mehmed Fuad (2012). *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kurt, Yılmaz (1999). “Osmanlı Toprak Yönetimi”. *Osmanlı Ansiklopedisi 3*. Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 59-73.

- Mehmet, Doğan (2011). “Osmanlı Timar Sistemi’nde Tevcih Prosedürü”. *ÇKÜ. SBE Dergisi*, 2(1): 1-11.
- Oruç Bey (1972). *Oruç Beğ Tarihi*. Haz. Hüseyin Nihal Atsız. İstanbul: Kervan Kitapçılık.
- Pakalın, Zeki (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü III*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Sami, Şemseddin (2010). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Şahinöz, Ahmet ve Teoman, Özgür (2002). “Osmanlı Tarımında Bir Sistem Tartışması”. *Gümüşhane Üni. İİBF Dergisi*, 3: 67-88.
- Şentürk, M. Hüdayi (1993). “Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Devrinde Rumeli’de Uyguladığı İskân Siyaseti ve Neticeleri”. *Belleten*, 57(218): 89-112.
- Tabakoğlu, Ahmet (2012). *Türkiye İktisat Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tunç, Muhammet Nuri (2021). “Timar Tercihlerine Dâir Bir Değerlendirme: 938 Numaralı Timar Tahrir Defteri Örneği”. *Özgün Tarih Araştırmaları-1*. Ed. Ayşe Erkmen. Adıyaman: İKSAD Yayınları, 276-277.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (2016). *Osmanlı Tarihi I*. Ankara: TTK Yayınları.
- Üçok, Coşkun (1944). “Osmanlı Devleti Teşkilatından Timarlar”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1(4): 531-536.

“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 kuramsal çerçevenin yazımı, arşiv belgelerinin araştırılması, ikinci yazar tartışma kısmının yazımında 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 authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

Author-Contributions Statement: *The first author contributed to the writing of the theoretical framework, the research of archival documents, and the second author contributed to the writing of the discussion part.*



ARKEOLOJİK ARAŞTIRMALAR VE YAZILI BELGELER IŞIĞINDA ESKİ ÇAĞ'DA YOZGAT

Yozgat in Ancient Times in the Light of Archaeological Researches and
Written Documents

Serkan ERDOĞAN*
Serap GÜNGÖR UYAK*

ÖZ

Bu makale, Yozgat'ın prehistorik çağlardan M.Ö. I. binyıla uzanan zaman dilimindeki maddi kültürünün gelişimine ve toplumsal yapısına etkilerine yönelik bir çalışmayı içermektedir. Yozgat ili kapsamında yapılmış arkeolojik kazılar, yüzey araştırmaları ve Helenistik/Roma Dönemi öncesi yazılı belgelerin sunduğu veriler çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Yapılan araştırmalar Orta Anadolu'nun bir parçası olan Yozgat'ın, yerleşim tarihinin Neolitik Çağ'dan başladığını göstermiştir. Eski Tunç Çağı'nda yerleşim sayısı belirgin olarak artmıştır ve bu çağın sonlarına doğru, şehir devletleri oluşumları görülmeye başlanmıştır. Hatti ülkesinin önemli bir parçası olan Yozgat, M.Ö. II. binyılda Asur Ticaret Kolonileri Çağı ile birlikte tarihsel çağlara girmiştir. Kızılırmak kavsinin doğusunda bulunan Yozgat, Hitit İmparatorluğu'nun çekirdek bölgesinde yer alır. Yürütülen arkeolojik ve filolojik araştırmalar Hititler Dönemi'nde başta Uşaklı Höyük olmak üzere pek çok Hitit kentinin bu bölgede olduğuna yönelik güçlü kanıtlar sunmuştur. Ele geçen veriler, Geç Kalkolitik, Eski Tunç Çağı ve Hititler Dönemi'nde bölgenin Ön Asya'daki diğer gelişmiş kültür merkezleriyle paralel giden bir gelişme seviyesine sahip olduğunu doğrulamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Yozgat, Orta Anadolu, Prehistorik Çağlar, Hititler, Frigya.

ABSTRACT

This article includes a study on the development of Yozgat's material culture and its effects on its social structure from prehistoric times to the 1st millennium BC. Archaeological excavations, surveys and the data presented by written documents before the Hellenistic/Roman Period constitute the basis of the study. Researches have shown that the settlement history of Yozgat, which is a part of Central Anatolia, started from the Neolithic Age. The number of settlements increased signifi-

* Dr. Öğr. Üyesi. Yozgat Bozok Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, Yozgat/Türkiye. E-posta: serkan.erdogan@yobu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-8049-8093.

* Uzman. Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye. E-posta: serapuyak@gmail.com. ORCID: 0000-0002-7658-6496.

cantly in the Early Bronze Age, and towards the end of this age, city-state formations began to be seen. Yozgat, which is an important part of the Hatti land, enters the historical ages with the Period of Assyrian Trade Colonies in the 2nd millennium BC. Yozgat, located to the east of the Kızılırmak curve, was one of the core regions of the Hittite Empire. The archaeological and philological researches have been carried out provided strong evidence that many Hittite cities, especially Uşaklı Höyük, were in this region during the Hittite Period. The data obtained confirmed that the region had a development level parallel to other developed cultural centers in Near East during the Late Chalcolithic, Early Bronze Age and Hittite Periods.

Keywords: Yozgat, Central Anatolia, prehistoric times, Hittites, Phrygia.

Giriş

Yozgat'ın içerisine dâhil olduğu Orta Anadolu Bölgesi, Asur Ticaret Kolonileri Çağı (M.Ö. 1972–1718) ile beraber yazı ile tanışmıştır (Barjamovic vd., 2012: 3). Bölgedeki ilk yazılı belgelerin bu dönemde ortaya çıkması nedeniyle Yozgat tarihsel çağlara Asur Ticaret Kolonileri Çağı ile girmiştir. İç kesimler başta olmak üzere Anadolu Yarımadası'nın önemli bir kısmı en eski çağlardan beri "Hatti Ülkesi" olarak isimlendirilmiştir. Bu geleneksel adlandırmanın kökeni, Akad kralı Naram-Sin'in (M.Ö. 2254–2218) icraatlarını konu alan Boğazköy arşivinde ele geçmiş bir metindeki kaydedilmiş olayların zamanına değin geriye gitmektedir. Buna göre Naram-Sin 17 kral ile savaşmış ve savaştığı krallar arasında Hatti kralı Pamba'nın ve Kaniş kralı Zipani'nin olduğunu belirtmiştir (Westenholz, 1987: 14; Yiğit, 2000: 23). Söz konusu çivi yazılı metin, Akadlar Çağı'nda (M.Ö. 2350–2150) Yozgat yöresinin içerisinde yer aldığı Kızılırmak kavsindeki siyasi egemenliğin Hatti ve Kaniş kralları tarafından paylaşıldığını göstermektedir.

Son zamanlarda yapılan yüzey araştırmaları, Yozgat yöresinde Kalkolitik Çağ'dan Bizans Çağı'na değin farklı dönemlerde höyük, düz yerleşim, çeşitli savunma yapıları nekropol ve taş ocakları gibi geniş yelpazeye ait veriler elde edilmiştir. Ayrıca Yozgat ili sınırları içerisinde yapılan kaçak kazılar sonucu ortaya çıkan eserler ve Yozgat Arkeoloji müzesine bağışlanan eserler arkeolojik çalışmalarda değerlendirilmiştir. (Omura, 1991: 71; Omura, 1992: 543–546; Sancaktar vd., 2021: 278; Sancaktar, 2019: 141–164; Sancaktar vd.; 2020a: 187–208; Sancaktar ve Sezgin, 2020a: 47; Sancaktar ve Sezgin, 2020b: 325; Altun, 2020a: 597–608; Altun, 2020b: 207–220; Altun, 2021a: 9–21; Altun, 2021b: 518–537).

M.Ö. II. binyılda büyük bir siyasi güç haline gelen Hititlerin çekirdek bölgesi Kızılırmak kavsini olarak bilinmektedir. Bu nedenledir ki Yozgat yöresini

Hititlerin merkezi alanlarından biri olarak değerlendirmek mümkündür. Hititlerin Orta Anadolu toprakları üzerinde egemenlik kurması maddi kültürdeki değişimin de işaret ettiği gibi M.Ö. 17. yüzyılın ortalarında kendisini göstermiştir. Hititlerin başkenti Hattuşa'ya (Boğazkale) göre Yozgat'ın konumu göz önüne alındığında, Hititlerin ilk yayılım alanı içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.

Son zamanlarda yapılan arkeolojik araştırmaların ortaya koyduğu bulgular, Yozgat'ın tarih öncesi ilk yerleşimlerinin Geç Neolitik Çağ'a değin geriye çekilebileceğini göstermiştir. Yozgat'ın ilk yerleşimlerini bu döneme tarihlendirilmesine olanak sağlayan iki arkeolojik alan bulunmaktadır. Bunlardan biri Aydıncık İlçesi-Kazankaya Köyü yakınlarındaki Rıdvan Kalesi Höyüğü ile Sorgun İlçesi-Ocaklı ve Aşağıkarahacılı köyleri arasındaki Karakaya Tepesi yerleşimleridir.

1. Prehistorik Çağlarda Yozgat

Son zamanlarda yapılan arkeolojik araştırmaların ortaya koyduğu bulgular, Yozgat'ın tarih öncesi ilk yerleşimlerinin Geç Neolitik Çağ'a değin geriye çekilebileceğini göstermiştir. Yozgat'ın ilk yerleşimlerini bu döneme tarihlendirilmesine olanak sağlayan iki arkeolojik alan bulunmaktadır. Bunlardan biri Aydıncık İlçesi-Kazankaya Köyü yakınlarındaki Rıdvan Kalesi Höyüğü ile Sorgun İlçesi-Ocaklı ve Aşağıkarahacılı köyleri arasındaki Karakaya Tepesi yerleşimleridir.

15 m yüksekliğe sahip 100x120 m ebatlarındaki Rıdvan Kalesi Höyüğü'nün güneydoğu ucunda kayalığa yakın bir alanda prehistorik dönemlere ait buluntular saptanmıştır. Bu buluntular arasında el yapımı çanak çömlek parçaları, çok sayıda çakmaktaşı ve bazı obsidiyen yontma taş endüstrisiyle ilişkili aletler ile bir adet havan ve havaneli bulunmaktadır (Özbudak, 2019: 510). Üzerinde herhangi bir bezemeye rastlanılmayan ve tamamı tek renkli (monokrom) olan çanak çömlek parçaları açık kahve kremden siyah alacalı tonlara değin değişmektedir (Özbudak, 2019: 511). Belgelenen bu seramik buluntuları arasında ince cidarlı düz kâseler ve hafif boyunlu çömlekler tipik olanlardır. Çanak çömlek parçalarının açık kılı bir yüzeye sahip olması, beyaz astar uygulaması, çevresindeki tanımlanmış prehistorik yerleşimdekilere nazaran daha basit kâse ve çömlek formlarına sahip olmasından yola çıkılarak söz konusu yerleşim, Geç Neolitik/Erken Kalkolitik dönemlerine (takriben M.Ö. VII. binyılın sonu VI. binyılın başına) tarihlendirilmiştir (Özbudak, 2019: 513-514). Neolitik dönem ile ilişkilendirilebilecek bir diğer buluntu yeri, Karakaya Tepesi'dir. Karakaya Tepesi yerleşimi üzerinde tespit edilmiş

kaçak kazı çukuru hafriyatı içerisinde muhtelif dönemlere ait buluntular arasında Geç Neolitik Çağ'a ait seramik parçalarının da bulunduğu rapor edilmiştir.¹

Orta Anadolu'nun pek çok yöresinde olduğu gibi Yozgat'ın Kalkolitik Çağı'na ait bilgilerimiz geçmişe kıyasla epey artmıştır. Söz konusu bilgi birikimi, arkeolojik kazılardan tanıdığımız Alişar ve Çadır Höyük gibi sınırlı sayıdaki höyük tipi yerleşimlerden ve yapılan bazı yüzey araştırmalarından elde edilen bilimsel sonuçlardan kaynağını almaktadır.

Yozgat il sınırları kapsamında arkeolojik kazılar sonucu tanımlanan en eski Kalkolitik Çağ yerleşimi, Sorgun/ Peyniryemez köyü yakınlarındaki Çadır Höyük'tür. Çadır Höyük verilerine göre yerleşimin en eski iskânı M.Ö. 5200 yıllarına, başka bir deyişle Orta Kalkolitik Çağ'a tarihlendirilmektedir (Steadman vd., 2019: 271). Yapılan yüzey araştırmaları başta Sorgun, Yerköy ve Şefahtli olmak üzere Kızılırmak kavsinde saptanan yerleşimlerde Geç Kalkolitik (M.Ö. 4. binyıl) kültürün kaideli meyvelikler, yivlerle süslenmiş seramikler ya da boyalı seramikler ile temsil edildiğini göstermiştir (Omura, 1993: 374-375). Bu kültüre ait seramik repertuarı, Alişar Höyüğü'nden de bilinmektedir.

Geç Kalkolitik Çağ'da Çadır Höyük, yarısı toprak altında kalan ve sokaklar ile birbirinden ayrılan bir kırsal yerleşim görünümündedir (Steadman vd., 2019: 272). Besin hazırlamak ve taş alet üretimi için kullanıldığı düşünülen avlulu ev yapıları tespit edilmiştir. Ev odalarında tahıl depoları, ocaklar ve evsel yaşama ait çanak çömlekler ile taş aletler parçalarına ait buluntular ele geçmiştir. Ele geçen ağırşaklar ev tekstil üretiminin olduğuna işaret etmektedir. Metal kullanımının büyük oranda olmadığını söylemek mümkündür (Steadman vd., 2019:276). Bununla birlikte Kalkolitik Çağ'ın sonlarına doğru "Yanık Ev" yapısında (takriben M.Ö. 3500-3200) metal iğneler, dokuma ağırlıkları ve ağırşaklar ele geçmiştir (Steadman vd., 2019: 278). Geç Kalkolitik Çağ'ın Çadır Höyüğü'nde intramural (yerleşim içi) gömüler olduğu saptanmıştır. Ölen insanlar depolama küplerine konularak gömülmüşlerdir. Çadır Höyük duvarlarında bebek gömülerin bulunması, muhtemelen ritüel bir amaca hizmet etmektedir. Çağdaşı olduğu öteki yerleşimlerden de bilinen bu uygulama, evin koruyucusuna ve ev halkının ruhlarına ve tanrılarına bir adak sunma amacıyla yapılmış olmalıdır (Steadman vd., 2019: 276).

¹ Yozgat ili ve ilçeleri arkeolojik yüzey araştırmasının 2021 yılı sezonunda tespit edilen ve henüz yayınlanmamış olan Karakaya yerleşimiyle ilgili bilgileri bizimle paylaşan meslektaşım Doç. Dr. Hacer Sancaktar'a teşekkür ederiz.

Zoolojik veriler koyun, keçi, sığır ve domuz gibi hayvanların Çadır Höyük insanları tarafından evcilleştirildiğini ortaya koymaktadır. Yetiştirilen ürünler arasında tahıllar önemli yer tutmaktadır. Arpa, mercimek, burçak, keten ile emmer ve einkorn buğdayının yetiştirilip tüketildiği tespit edilmiştir (Steadman vd., 2019: 276, 279). Kalkolitik Çağ'a yönelik Yozgat için Çadır Höyük üzerinden bir genelleme yapılacak olursa; Yozgat'ın sosyo-ekonomik temeli kendine yetebilen, kan bağı ile birbirine bağlanmış küçük ailelerden oluşan ve nispeten eşitlikçi bir toplumsal sisteme dayandığı sonucu çıkarılabilir (Steadman vd., 2019: 276).

Sorgun yakınlarında yer alan Alishar yerleşiminin 0 ve Ia tabakası Geç Kalkolitik Çağ ve Eski Tunç Çağı I Dönemi'ne tarihlendirilmektedir (Yakar, 1985: 198). Geç Kalkolitik Çağ'da yoğun yerleşim görmüş olan ve basit yapıdaki evlerden oluşan Alishar'da, çıkıntı kollu kadın ve hayvan figürinleri ile idol başları önemli heykeltıraşlık eserleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Harmankaya vd., 1998: 263; Ünsal, 2016: 57). Bu döneme ait geometrik motiflerle bezenmiş mühürler, hem çevresiyle olan sanatsal ve ticari ilişkilere ve hem de kamu ya da özel mülkiyete işaret etmesi açısından önemlidir. İnce işçilikli çanak – çömlekler olduğu kadar kaba hamurlu ve daha çok günlük kullanıma ait seramik parçaları da açığa çıkarılmıştır (Gelb, 1935: 1). Bunların yanı sıra Orta Anadolu Bölgesi'nin Geç Kalkolitik Çağı'na özgü ayaklı meyvelikler Alishar'ın en önemli seramik buluntuları arasındadır. Geç Kalkolitik Çağ'da gelişmiş bir taş endüstrisi teknolojisine dayalı Alishar buluntuları arasında obsidiyen ve çakmaktaşıdan yapılmış orak ve bıçaklar, kazıyıcılar, ok uçları, çeşitli balta, çekiç ve havanlar bol miktarda ele geçmiştir.

2. Eski Tunç Çağı'nda Yozgat'a İlişkin Bazı Temel Veriler

Eski Tunç Çağı'nda Anadolu'nun öteki bölgelerinde olduğu gibi, Yozgat dâhilinde önceki dönemlere kıyasla bu döneme ait yerleşim sayısının önemli oranda arttığı gözlemlenebilmektedir. Eski Tunç Çağı denilen zaman dilimi kabaca bir tarihlenmeye M.Ö. 3000–2000 yılları arasını kapsamaktadır.

Eski Tunç Çağı'nın ilk safhasını Yozgat bağlamında Çadır Höyük üzerinden güvenle tarihleyebilmek mümkündür. Buna göre ETÇ I Dönemi, M.Ö. 3000–2800 yılları arasına tarihlenmektedir (Steadman vd., 2008: 53; Steadman vd., 2019: 271, 276 Table 1). Bu dönemde Çadır Höyük'ün aşağı şehri büyük oranda terkedilmiş olmakla beraber tek odalı, ince ve çarpık duvarlarıyla aşağı şehirde dağınık olarak bulunan yapılar ve bu yapıların aralarında ocak işlevi görebilecek küçük ateş çukurları belirlenmiştir. Çanak çömlekle-

rine ilişkin veriler görece daha düşük kalitede, yüzeyinde herhangi bir bezeme ögesi olmayan, düşük sıcaklıkta fırınlamış seramik gruplarından oluştuğunu göstermektedir. Metal kullanımına dair arkeolojik veriler elde edilememiştir (Steadman vd., 2019: 290). Yerleşimde iskân ve endüstriyel faaliyetlerin “Yukarı Şehir” kesimine taşınması, yerleşime ait temel değişimlerden biridir. Buradaki yerleşim yeni kalın duvarlı iyi bir yapıma sahip yapılardan oluşmaktadır. Savunma duvarlarına sahip olması, kentin bu kesiminin tahkimatlı bir anlayışı içerdiğini göstermekte ve iri kayaların kullanılmış olması açık bir giriş alanına işaret etmektedir. İri kayalardan meydana getirilmiş temellerin üst yapısı kerpiçten olup yapıların duvarları kalın bir beyaz sıva ile kaplanmıştır. Bu alanda bol seramik dışında besin üretimiyle ilgili ezgi taşları tekstil üretimiyle ilişkili dokuma tezgâhı ağırlıkları ve aşı boyası gibi kalıntılar tespit edilmiştir (Steadman vd., 2019: 293 vd.). Arkeobotanik verilere göre Çadır Höyük ETÇ I Dönemi’nde ürün yetiştiriciliğine ait bitki türleri önceki dönemlerin bir devamı niteliğindedir. Geç Kalkolitik Çağ’dan Eski Tunç Çağı’na Geçiş Dönemi’nde (M.Ö. 3200–3000/2900) ETÇ I zamanında ocaklar ve ateş çukurlarının temizliği ve kullanımının düzensiz ve etkili olmadığına dair veriler elde edilmiştir. Hayvan yetiştiriciliğinde dikkate değer bir değişim olduğunu ifade etmek mümkündür. Keçilere ait sayısal veriler, koyunlara oranla daha fazlalaşmış ve dolayısıyla yün üretimi ve evde kullanılan basit düzeydeki dokumaların keçi yünü ağırlıklı olduğu saptanmıştır. Bununla birlikte domuz ile sığırın kalıntılarında dikkate değer bir artış olduğu belirtilmektedir (Steadman vd., 2019: 290–291).

Bakır ve kalayın birleşiminden oluşan tunç alaşımının kullanılması ve genellikle el yapımı, kırmızı astarlı ve perdahlı çanak çömleklerin üretimi, Alişar’daki Eski Tunç Çağı’nı temsil etmektedir. Yuvarlak dipli çanaklar ve kaplar ile tek tutamaklı çömlekler bunlar arasındaki en yaygın formlardandır. Alişar bağlamında spiral, noktalı, oyularak yapılmış çizgiler ve geometrik motifler kaplar üzerinde sevilerek kullanılan süsleme öğeleridir (Gelb, 1935: 1) Söz konusu yerleşimde insan biçimli (antropomorfik) ve hayvan biçimli (zoomorfik) pek çok figürin bulunmuş olup, basit geometrik formlarda damga mühürler ele geçirilmiştir (Gelb, 1935: 1–2; von der Osten, 1937: 119 – 206, Fig. 165–245). Ölülerini taş plaka ve kerpiç tuğlalardan yapılmış sanduka mezarlara gömmüşlerdir (Gelb, 1935: 2). Yerköy yakınlarında Tavium yerleşim bölgesindeki Büyükkale Höyüğü’nde Eski Tunç Çağı’na ait çanak çömlek verileri elde edilmiştir (Strobel & Gerber, 2000: 170). Büyükkale Eski Tunç Çağı seramik repertuarı arasında kırmızı perdahlı Alişar 1b

grubu, boyalı Çıradere grubu, intermediate seramik grubu ve tırnak bezemeli seramikler bulunmaktadır (Strobel & Gerber, 2001: 8)

Sorgun yakınlarında bulunan Uşaklı Höyük'te M.Ö. III. binyıl ile II. binyılın ilk yarısı arasındaki yerleşime ilişkin bulgular şimdilik yalnızca yüzeyden ve ikincil bağlamlardan elde edilen çanak çömleklerden ibaret olup; söz konusu döneme ait arkeolojik tabakalar henüz gün ışığına çıkartılmamıştır (D'Agostino, 2019: 36).

3. Arkeolojik ve Filolojik Veriler Işığında Hititler Çağı'nda Yozgat

M.Ö. II. binyılın başlarına başta Orta Anadolu platosu olmak üzere Anadolu'nun önemli bir kısmına damgasını vuran dönem, Asur Ticaret Kolonileri Çağı olarak bilinmektedir. Politik gücün çeşitli şehir devletleri tarafından paylaşıldığı ve ticari egemenliğin Asurlu tüccarlarda olduğu bir dönemi temsil eden Asur Ticaret Kolonileri Çağı'nın, M.Ö. 1972-1718 yılları arasında Anadolu'da hayat bulduğunu yeni veriler ortaya koymuştur (Barjamovic, 2012: 3). Yozgat, Asurlu tüccarların izlediği güzergâhların ana rotaları üzerinde yer almaktadır (Barjamovic, 2011: Map 7). Bu döneme ait Alişar kazılarında 70 civarında çivi yazılı tablet ve tablet parçaları bulunması, Yozgat yöresindeki höyüklerin Eski Anadolu tarihi için barındırdığı potansiyeli göstermesi açısından önemlidir (von der Osten, 1937: 108 -110; Gelb, 1935: 8-9 fig. 2-4). Hititlerin Orta Anadolu toprakları üzerinde egemenlik kurması maddi kültürdeki değişimin de işaret ettiği gibi M.Ö. 17. yüzyılın ortalarında kendisini göstermiştir. Hititlerin başkenti Hattuşa'ya (Boğazkale) göre Yozgat'ın konumu göz önüne alındığında, Hititlerin ilk yayılım alanı içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.

Orta ve Geç Tunç çağlarıyla çağdaş olan Hititler Dönemi'nde Yozgat ili kapsamında iskân edilmiş önemli yerleşimlerin olduğunu, yapılan arkeolojik kazılar ve yüzey araştırmaları doğrulamaktadır. Sorgun yakınlarındaki Göl-yeri, Köyaltı, Esenli ve Çekerek yakınlarındaki Sarıbaba gibi 10 hektardan daha fazla büyük alanları kaplayan höyükler son zamanlarda yapılan yüzey araştırmaları sonucunda saptanmıştır (Sancaktar vd., 2020b: 154). Hitit İmparatorluk Çağı'nda 10 hektarı aşan büyüklükteki önemli yerleşimlerin birinin de Uşaklı Höyük olduğunu arkeolojik kazılar ortaya koymuştur. Hitit İmparatorluk Çağı'na tarihlendirilen Sorgun yakınlarındaki Karakız taş ve heykel atölyesi, Hitit heykeltıraşlığı açısından az sayıdaki atölyelerden biridir. Hitit mimarlığında koruyucu ve güç simgesi olan aslan heykelleri, sütun gövde ve sütun kaideleri bu atölyenin günümüze ulaşabilen önemli kalıntılarıdır (Summers & Özen, 2012: 507).

Sorgun'a bağlı Büyük Taşlık köyü yakınlarındaki Uşaklı (Kuşaklı) Höyük'te biri aşağı kentte bulunan bir tapınak diğeri ise akropolde yer alan bir saray yapısı olmak üzere iki anıtsal Hitit yapısının bölümlerini, İtalyan araştırma ekibi gün ışığına çıkarmayı başarmıştır. Her iki yapı da benzer mimari unsurlar barındırmaktadır. Bu benzer unsurlar arasında yer alan taş ve monolitlerin yoğun olarak kullanımı ve planlarındaki düzen, M.Ö. 15.-12. yüzyıllar arasına tarihlendirilen Hitit İmparatorluk Dönemi geleneğini yansıtmaktadır (Mazzoni vd, 2016: 42). Söz konusu yerleşim Hitit metinlerinde kaydedilmiş olan Zippalanda kenti ile Zippalanda şehriyle ilişkilendirilen Daha Dağı'nın ise Kerkenes Dağı ile özdeşleştirilebileceği önerisi, büyük ölçüde kabul edilmektedir (Gurney, 1995: 69 -71; Torri, 2016: 50).

Boğazlıyan yakınlarındaki Çalapverdi köyünde ele geçmiş olan Hitit hiyeroglifi ile yazılmış Prens Anaziti steli, Yozgat'ın dinler tarihi açısından bilinmeyen bir özelliğini ortaya koymaktadır. Hitit İmparatorluk Çağı'na ait bu stelden öğrendiğimize göre Hititli bir prens olan Anaziti, güneş tanrısına yönelik Çalapverdi'de bir kült oluşturmuştur (Taş & Weeden, 2010: 352, 356). Yozgat yakınlarındaki Karga (Yeşilova) köyü içerisinde bulunan ve Hitit İmparatorluk Çağı'na tarihlendirilen bir diğer taş stel de dikkate değerdir. Bu stel üzerindeki hiyeroglifli yazıtta bir Hitit unvanı olan "Saray görevlilerinin şefi" ifadesi okunmaktadır (von der Osten, 1929: 139-141, Fig. 160). Araştırmacılar Hitit metinlerinde geçen Ankuwa'yı (Amkuwa) Alişar ile Tawnia'yı Tavium (Büyüknefes) ile özdeşleştirmektedir. Yozgat'ın önemli bir bölümünü kat eden Kanak Suyu mıntikasının Hitit İmparatorluğu'nun genişlemesinin önemli duraklarından biri olduğu düşünülmektedir (Gorny, 1995: 65).

4. Demir Çağı'nda Yozgat ile İlişkili Bazı Özellikler

M.Ö. 900'lü yıllardan itibaren Orta Anadolu platosunun Frig egemenliğine girdiği kabul edilmektedir. Orta Anadolu kronolojisine göre takriben M.Ö. 1190/1180 yıllarında Demir Çağı'na giren Yozgat'ın çok kültürlü bir toplumsal yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Frigler'in yanı sıra farklı etnolinguistik insan gruplarının olduğunu Çalapverdi köyünde bulunan taş bloğa ve Alişar'da bulunduğu ifade edilen bir kap parçası üzerindeki Luvice yazılmış hiyeroglif yazıtlar M.Ö. II. binyıl Hitit İmparatorluğu'nun bakiyesi olan halkların M.Ö. I. binyılda var olduğunun kanıtları olarak değerlendirilmelidir (von der Osten, 1929: 22-24 Fig. 15-16; Hawkins, 2000: 497-498, X. 28-29 1-2, 568-569 XII. 13).

Son zamanlarda yapılan arkeolojik araştırmalar Sorgun'a bağlı Şahmuratlı köyü yakınlarında Kerkenes Dağı'nda büyük bir kentin varlığını kanıtla-

mıştır (Summers & Summers, 2013: 137). Kuruluşu M.Ö. 7. yüzyıla tarihlendirilen kent 2.5 km²lik bir alanı kaplamaktadır. Antik çağ tarihçisi Herodot'un Pteira olarak kaydettiği kentin, Helenistik Dönem öncesi Anadolu'nun en büyük kenti konumundaki Kerkenes yerleşimi ile aynı yer olduğu düşünülmektedir (Summers, 2006: 166-167; Summers & Summers, 2013: 137; Dussinberre, 2002: 17). Yedi kapıya sahip 7 km'lik bir taş örgülü savunma duvarıyla çevrili Kerkenes Dağı yerleşiminin, bütünüyle Frigli özellikler taşıdığı yürütülen arkeolojik araştırmaların ortaya koyduğu önemli sonuçlardan biridir. Eski Frigçe yazıtlar ve grafitiler Frigya'da iyi bilinen yarı simgesel kült tasvirleri, basamaklı şekilde yapılmış anıtsal yapılar ile öteki çeşitli maddi kültüre ait izler, Kerkenes kentinin Frigli görünümünü açığa vurmaktadır (Brixhe & Summers, 2006: 93; Summers & Summers, 2013: 137). Gerçekleştirilen kazılar sonucunda "Saray Kompleksi" ve "Kabul Binası" adı verilen iki önemli yapının izlerine rastlanmıştır (Summers, 2006: 168).

Lidya kralı Krezüs (M.Ö. 585-546/547) zamanında Lidya egemenliğinin Orta Anadolu'da son bulmasına yol açan yeni fetihlerle ilişkili olarak M.Ö. 540 yılına ait dramatik yangın izlerini Kerkenes şehri taşımaktadır. Kerkenes'i yağmalayarak Anadolu'yu fetheden yeni politik gücün sahibi Pers kralı Büyük Kiros'tur (M.Ö. 600-530). Bu nedenle Kerkenes Dağı, kültürel olarak Frigler'in Orta Demir Çağı başkenti olarak değerlendirilmektedir (Summers & Summers, 2013: 138). Lidya Krallığı'nın yıkılmasından sonra bölge halkı oldukça büyük boyutlu olan bu yerleşim Pers İmparatorluğu için de kullanışsız hale geldiği için bir daha iskân edilmemiştir (Baran, 2016: 49-50).

Sonuç

Neolitik Çağ (M.Ö. 8000-5500) toplumlarının izlerine yoğunluklu olarak Güneydoğu Anadolu, Kuzey Suriye ve Levant bölgelerinde rastlanılmaktadır. Son yıllarda Neolitik Çağ'ın daha iyi anlaşılmasına yönelik arkeoloji bilimi önemli adımlar atmış olsa da Neolitik kültürün batıya doğru yayılımında hangi rotaları takip ettiği tümüyle aydınlatılabilmemiş değildir. Uzunca bir süre Neolitik toplumların ve onların yarattığı maddi kültürün Orta Anadolu'nun dışında yer alan bir rota üzerinde yayılım gösterdikleri düşünülmekteydi. Bu arkeolojik değerlendirmenin temelinde tespit edilebilen Orta Anadolu höyüklerinin yerleşim geçmişlerinin en erken Geç Kalkolitik Çağ'a tarihlendirilmesi yatmaktaydı. Bununla birlikte bu kanaatin oluşmasını sağlayan unsurlardan biri de geçmişte bölgedeki sınırlı orandaki prehistorik araştırmaların Geç Kalkolitik Dönem öncesine tarihlendirilebilecek kanıt elde edememiş olmasından kaynaklanmaktaydı. Fakat 2000'li yıllarda artan araştırmalar Orta Anadolu ve Yozgat'ın daha erken dönemlerde yerleşmelere sahip ol-

duğuna yönelik önemli verileri açığa çıkarmıştır (Yelözer vd., 2019: 49; Özbudak, 2019: 507). Bu durum, arkeologların Orta Anadolu'nun prehistorik geçmişine bakışını büyük ölçüde değişmesine katkı sağlamıştır.

Geç Kalkolitik ve Eski Tunç çağlarında bölgedeki yerleşim sayılarını artışında adeta bir patlama meydana gelmiştir. Yozgat genelindeki höyük olarak değerlendirilebilecek yerleşimlerin genelinde yerleşim iskânının başlangıcı ya Geç Kalkolitik Çağ'a ya da Eski Tunç Çağı'na dayandığı görülür. Yozgat'ın Asur Ticaret Kolonileri Çağı'nda ana ticari rotalar üzerinde bulunması, bu döneme ilişkin bol miktarda arkeolojik buluntuların ve yazılı belgelerin varlığına işaret etmektedir. Yeterince açığa çıkarılmayan bu potansiyelin gelecekte yapılacak yeni araştırmalar ve arkeolojik kazılar yoluyla gün ışığına çıkarılması beklenmektedir. Aynı durum Hititlerin Yozgat ile ilişkisi açısından da geçerlidir. Hititlerin çekirdek bölgesi olan "Hatti ülkesi", Kızılırmak kavsinin içerisinde yer alır. Kızılırmak kavsinin önemli bir parçasını oluşturması nedeniyle Yozgat, Hititlere ait önemli siyasi ve dini merkezlerin yer aldığı bir coğrafyaya ev sahipliği yapmış olması kuvvetle muhtemeldir. Hitit kültürü bağlamında Yozgat arkeolojisi için gelecek vaat eden bu büyük potansiyel, Eski çağ bilimleri araştırmacılarının yeni keşiflere ilişkin ümitlerini beslemektedir. Hitit İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra yazılı ve arkeolojik verilerin çok kısıtlı olmasından ötürü Anadolu için "Karanlık Çağ" başlamış ancak M.Ö. 9.-8. yüzyıldan itibaren bilgilerimiz artmaya başlamıştır. Demir Çağı ya da bir başka deyişle Frigler Çağı'nda Yozgat, büyük oranda Frig kültürü etkisi altında kalmış olsa da Geç-Hitit etkisinin izlerini de bünyesinde barındırdığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Aksu, Hüsamettin & Dönmez, Şevket (2004). "Alişar Hafriyatı Hakkında Hakında Rapor'un Açıklamalı Transkripsiyonu". *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, 4: 99-112.
- Altun, Savaş (2020a). "Anadolu'dan Bir Gırlanlı Lahit Örneği". *Akademik İncelemeler Dergisi*, 15(2): 597-608.
- Altun, Savaş (2020b). "Yozgat Arkeoloji Müzesi'nden Lahit Parçaları". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 64: 207-220.
- Altun, Savaş (2021a). "Yozgat Müzesi'nden Bir Grup Metal Eserin Değerlendirmesi". *Amisos*, 7-12: 9-21.

- Altun, Savaş (2021b). “MÖ 12. Yüzyıldan Bir İkonografinin Geç Roma Dönemi'ne Ait Mezar Stelinde Değerlendirilmesi ve Etnolojik Yansımaları”. *Anadolu'da Etnoarkeoloji Araştırmaları (Prehistorik Dönemlerden Günümüze Kadar)*. Ed. İsmail Akkaş & Murat Karakoç. Ankara: Doruk Yayıncılık, 518-537.
- Baran, Abdülkadir (2016). “Kerkenes Kazısı 2012-2013 Yılları Çalışmaları ve Yerleşimin Tanımlanması Üzerine Değerlendirmeler”. *Mediterranean Journal of Humanities*, VI(2): 49-87.
- Barjamovic, Gojko (2011). *A Historical Geography of Anatolia in the Old Assyrian Colony Period*. Carsten Niebuhr Institute of Ancient Near Eastern Studies, Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Barjamovic, Gojko vd. (2012). *Ups and Downs at Kanesh: Chronology, History and Society in the Old Assyrian Period*. Leiden: Nederlands Instituut vor Het Nabije Oosten.
- Brixhe, Calude & Summers, Geoffrey. D. (2006). “Les inscriptions phrygiennes de Kerkenes Dağ (Anatolie Central)”. *Kadmos*, 45: 93-135.
- D'Agostino, Anacleto (2019). “Uşaklı Höyük: Halklar ve Bıraktıkları Somut İzlerin Orta Anadolu Platosundaki Buluşma Noktası”. *Arkeoloji ve Sanat*, 160: 31-42.
- D'Agostino, Anacleto & Mazzoni, Stefania (2019). “Exploring Site in the North Central Anatolian Plateau-Archaeological Research at Uşaklı Höyük (2013-2015)”. *Journal of Ancient Near Eastern Cultures*, 1(1): 57-142.
- D'Agostino, Anacleto & Orsi, Valentina (2017). “Uşaklı Höyük Kazıları: Yeni Sonuçlar”. *Arkeoloji ve Sanat*, 154: 170-173.
- Dusinberre, Elspeth R. M. (2002): “An Excavated Ivory from Kerkenes Dağ: Transcultural Fluidities, Significations of Collective Identity and the Problem of Median Art”. *Ars Orientalis*, 32: 17-54.
- Gelb, Ignace J. (1935). *Inscriptions from Alishar and Vicinity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Genz, Hermann (2001). “Iron Age Pottery from Çadır Höyük”. *Anatolica*, XXVII: 159-170.
- Gorny, Ronald L. (1995). “Hittite Imperialism and Anti-Imperial Resistance as viewed from Alişar Höyük”. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 299-300: 65-89.

- Gurney, Oliver R. (1995). "The Hittite Names of Kerkenes Dağ and Kuşaklı Höyük". *Anatolian Studies*, 45: 69-71.
- Harmankaya, Savaş vd. (1998). "Kalkolitik: Alişar". *Türkiye Arkeolojik Yerleşmeleri (TAY) 3, Kalkolitik*. İstanbul: Ege Yayınları, 263.
- Hawkins, John David (2000). *Corpus Hieroglyphic Luwian Inscriptions, V. I (Inscriptions of the Iron Age)*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Kahraman Çınar, Aslı (2016). "Yozgat Şehir Merkezinde Antik Bir Kent: Mercimektepe Höyük". *Uluslararası Bozok Sempozyumu (5-7 Mayıs 2016)*, C.1. Ed. Kadir Özköse. Yozgat: Bozok Üniversite Yayınları, 70-74.
- Mazzoni, Stefania vd. (2016). "Uşaklı Höyük'te Yürütülen Arkeolojik ve Filolojik Araştırmalar". *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu Bildiri Kitabı (05 - 07 Mayıs 2016)*. C.1. Ed. Kadir Özköse. Yozgat: Bozok Üniversite Yayınları, 42-53.
- Omura, Sachihito (1991). "1989 Yılı Kırşehir, Yozgat, Nevşehir, Aksaray İlleri Sınırları İçinde Yürütülen Yüzeysel Araştırmaları". *VIII. Araştırma Sonuçları Toplantısı* (Ankara, 28-1 Haziran 1990). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 69-90.
- Omura, Sachihito (1992). "1990 Yılı Orta Anadolu'da Yürütülen Yüzeysel Araştırmaları". *IX. Araştırma Sonuçları Toplantısı (Çanakkale, 27-31 Mayıs 1991)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 541-560.
- Omura, Sachihito (1993). "1991 Yılı İç Anadolu'da Yürütülen Yüzeysel Araştırmaları" *X. Araştırma Sonuçları Toplantısı (25-29 Mayıs 1992)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 365-386.
- Orsi, Valentina (2020). "The Transition from the Bronze to the Iron Age at Uşaklı Höyük: The Ceramic Sequence". *Anatolia Between the 13th and the 12th Century BCE*. Ed. Stefano de Martino, Elena Devecchi. Torino: Eothen, 271-316.
- Özbudak, Ozan (2019). "Kuzey Orta Anadolu'nun Tarihöncesi Arkeolojisi ve Rıdvan Kalesi Höyüğü Örneği". *Arkeolojiyle Geçen Yarım Asır. Sevil Gülçur Armağanı*. Ed. Barış Eser vd. Ankara: Bilgin Yayınevi, 507-518.
- Sancaktar, Hacer & Sezgin, Kudret (2020a). "Yozgat ili Geç Demir Çağından Geç Antik Çağ'a Kadar Kaleler ve Savunma Yapıları". *Masrop E-Dergi*, 14 (1-2): 47-91.
- Sancaktar, Hacer & Sezgin, Kudret (2020b). "Son Dönem Araştırmaları Işığında Yozgat ve Çevresindeki Kaya Mezarları". *Cedrus*, VIII: 325-349.

- Sancaktar, Hacer vd. (2019). “Yozgat İli ve İlçeleri Arkeolojik Yüzey Araştırması: 2017 Yılı Araştırmaları”. *36. Araştırma Sonuçları Toplantısı (07 - 11 Mayıs 2018) 2. Cilt*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 141-164.
- Sancaktar, Hacer vd. (2020a). “Yozgat İli ve İlçeleri Arkeolojik Yüzey Araştırması”. *2018 Yılı Çalışmaları C.2*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 187-208.
- Sancaktar, Hacer vd. (2020b). “Yozgat İli ve İlçeleri Arkeolojik Yüzey Araştırması 2017-2019 Çalışması”. *Türkiye Yüzey Araştırmaları Webinarları I-II-III Bildiri Özetler Kitabı*. Yay. Haz. Mustafa Şahin vd. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Yayınları, 154-157.
- Sancaktar, Hacer vd. (2021). “New Sites Discovered in the Yozgat Archaeological Research Project”. Ed. by E. Sökmen ve A. Schachner. *Byzas 26 (Understanding Transformations: Exploring Black the Sea Region and Northern Central Anatolia in Antiquity)*. İstanbul: Ege Yayınları, 278-97.
- Steadman, Sharon R. vd. (2008). “Excavations on the North-Central Plateau: The Chalcolithic and Early Bronze Age Occupation at Çadır Höyük”. *Anatolian Studies*, 58: 47-86.
- Steadman, Sharon R. vd. (2019). “Early Lives: The Late Chalcolithic and Early Bronze Age at Çadır Höyük”. *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology and Heritage Studies*, 7(3): 271 -298.
- Strobel, Karl & Gerber, Christoph (2000). “Feldforschungen in Tavium 1998 Vorbereicht”. *17. Araştırma Sonuçları Toplantısı (24 - 28 Mayıs 1999) C.1*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 169-176.
- Strobel, Karl & Gerber, Christoph (2001). “Feldforschungen in Tavium 1999 Vorbericht-Tavium/Büyüknefes 1997-1999 Çalışma Dönemi Raporu”. *18. Araştırma Sonuçları Toplantısı (22-26 Mayıs 2000) C.2*. İzmir: Kültür Bakanlığı Yayınları, 7-10.
- Summers, Geoffrey D. & Özen, Erol (2002). “The Hittite Stone and Sculpture Quarry at Karakız Kasabası and Hapis Boğazı in the District of Sorgun, Yozgat, Central Anatolia”. *American Journal of Archaeology*, 116(3): 507-519.
- Summers, Geoffrey D. & Summers, Françoise (2013). “The Kale at Kerkenes Dağ: An Iron Age Capital in Central Anatolia”. *Cities and Citadels in Turkey. From the Iron Age to the Seljuks*. Eds. Scott Redford, Nina Ergin. Walpole: Peeters, 137-160.

- Summers, Geoffrey D. (2006). "Aspects of Material Culture at the Iron Age Capital on the Kerkenes Dağ in Central Anatolia". *Ancient Near East Studies*, 43: 164–202.
- Taş, İlnur & Weeden, Mark (2010). "A Stele of Prince Anaziti in the Yozgat Museum". *Journal of the American Oriental Society*, 130(3): 349–359.
- Torri, Giulia (2016). "Uşaklı Höyük'te Yürütülen Arkeolojik ve Filolojik Araştırmalar (Çivi Yazısı Kaynaklar ve Uşaklı Höyük'ün Hititli Kimliğinin Tespiti)". *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu Bildiri Kitabı (05–07 Mayıs 2016) C.I.* Ed. Kadir Özköse. Yozgat: Bozok Üniversite Yayınları, 50.
- Ünsal, Veli (2016). "Alişar'ın Yozgat Arkeolojisi ve Eskiçağ Tarihine Katkısı". *I. Uluslararası Bozok Kongresi (5–7 Mayıs 2016) I. Cilt.* Ed. Kadir Özköse. Yozgat, Bozok Üniversite Yayınları, 54–63.
- von der Osten, Hans Henning (1929). *Explorations in Hittite Asia Minor 1927–1928*. Chicago: The University of Chicago Press.
- von der Osten, Hans Henning (1937). *The Alishar Hüyük Seasons of 1930–32. Part II*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Westenholz, Joan Goodnick (1998). "Relations Between Mesopotamia and Anatolia in the Age of the Sargonic Kings". XXXIV. *Assirioloji Kongresi (6–10 VII 1987-İstanbul)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 5–22.
- Yakar, Jak (1985). *The Later Prehistory of Anatolia: The Late Chalcolithic and Early Bronze Age. Part I*. Oxford: BAR International Series 268.
- Yelözer, Sera vd. (2019). "Volkanik Kapadaokya'da Neolitiğin Başlangıcı". *Kapadokya'da Kimlik, Hafıza ve Kültürel Miras*. Ed. M. Hakman. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 49–82.
- Yiğit, Turgut (2000). "Akkadlar Devrinde Anadolu'nun Siyasal Yapısı". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 40(3–4): 13–28.

“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 yazarların potansiyel bir çıkar atışması yoktur.

Katkı Oranı Beyanı: Makalenin birinci yazarı konunun araştırılması ve yazıya geçirilmesinde katkı sunmuştur. Makalenin ikinci yazarı kaynakların elde edilmesinde, imla düzeltmeleri ve makalenin yazım şablonuna hazır hale getirilmesinde katkısı olmuştur.

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 of the article contributed to the research and writing of the subject. The second author of the article contributed to obtaining the sources, spelling corrections, and making the article ready for the spelling template.*



OSMANCIK KOYUNBABA TÜRBESİ'NİN GEÇİRDİĞİ DEĞİŞİM VE YAPILACAK RESTORASYONU ÜZERİNE ÖNERİLER

The Change of Osmancık Koyunbaba Tomb and Suggestions on the Restoration to be Done

Cemal EKİN*

ÖZ

Koyunbaba Türbesi, özgünlüğünü günümüze kadar büyük oranda koruyamasa da II. Bayezit Döneminde (1481-1512) eklenen yapılarla yüklendiği zaviye işlevini 1925'te Tekke ve Zaviyelerin kapatıldığı döneme kadar sürdürmüştür. Bu dönemde kadar somut kültürel mirasa ait mekanlarını önemli oranda korumasının yanında; türbe özelinde bu tarihten sonra da ziyaret yeri olma vasfını devam ettirmiştir. Böylece yöre belleğindeki somut olmayan kültürel miras yönünü günümüze kadar devam ettirerek kültürel hafızadaki yerini canlı tutabilmiştir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde etkin faaliyet gösteren tasavvufi zümrelerden; Abdal Murad, Postinpûş Baba, Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli), Şücaeddin Veli, Otman Baba ve Koyun Baba birer Kalenderî dervişlerdir. Osmanlı sultanları, kendileriyle beraber fetih hareketlerine katılan bu dervişler için gerekli yardım ve desteği sağlayarak tekke, zaviye ve yerleşim yerleri ihdas etmişlerdir. Koyunbaba Zaviyesi bu anlayışın somut örneği olması nedeniyle önemlidir. Sonraki dönemlerde Koyunbaba Zaviyesi, zengin yapılarıyla tarihat külliyesi özelliğine has mekânlarını ne yazık ki koruyamamıştır. Kısmen başlayan ama devam ettirilemeyen kazıların sonuçları bugün mevcut olmayan mekanları tespit etmekten uzaktır. Bu kazıların devam ettirilmesi, diğer mekanların tespiti ve ayağa kaldırılması, külliyenin canlandırılması açısından elzemdir. Bu çalışmamızda Koyun Baba Külliyesi'nin geçirdiği değişim belgelenecek olası restorasyon projelerine rehberlik etmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Osmancık, Koyunbaba, zaviye, türbe, külliye.

ABSTRACT

Although Koyunbaba Tomb has not preserved its originality to a large extent until today, II. It continued its zawiya function, which was loaded with the buildings added in the Bayezid Period (1481-1512), until the period when the lodges and zawiya were closed in 1925. In addition to preserving the tangible cultural heritage sites to a great extent until this period; In particular, the tomb continued to be a place of visit

* Öğr. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi, İskilip Meslek Yüksekokulu, Mimari Restorasyon Programı, Çorum/Türkiye. E-posta: ekincemal36@gmail.com. ORCID: 0000-0001-7059-2273.

after this date. Thus, it has been able to keep its place in the cultural memory alive by continuing the intangible cultural heritage aspect in the memory of the region until today. Among the mystical groups that were active in the establishment period of the Ottoman Empire; Abdal Murad, Postinpûş Baba, Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli), Şûcaeddin Veli, Otman Baba and Koyun Baba are Kalenderi dervishes. Ottoman sultans established lodges, lodges, and settlements by providing the necessary help and support for these dervishes who participated in the conquest movements with them. Koyunbaba zawiya is important because it is a concrete example of this understanding. In the following periods, the Koyunbaba zawiya unfortunately could not preserve its rich structures and its places peculiar to the cult complex. The results of the excavations, which were partially started but not continued, are far from detecting the places that do not exist today. The continuation of these excavations, the detection and restoration of other places are essential for the revitalization of the complex. In this study, it is aimed to guide the possible restoration projects by documenting the transformation of Koyun Baba complex.

Keywords: Osmancık, Koyunbaba, zawiya, tomb, complex.

Giriş

22 Haziran 2021 ve 7 Eylül 2021 tarihlerinde yerinde incelemelerde bulunduğumuz Koyunbaba Türbesi, Çorum ilinin 59 km kuzeyindeki Osmancık ilçe merkezinin kuzeybatısında ve İstanbul yolu üzerindeki Arafat Tepe-Hıdırlık Mevkii olarak bilinen yerdedir.¹ Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden kolonizatör Türk dervişlerinden (Barkan, 1942: 198; Çıplak, 2001: 11; Erkoç, 2015: 548) ve bir Kalenderi dervişi olan Koyun Baba'nın kurduğu zaviyesi ise 16. yüzyılda Kalenderiliği temsil eden belli başlı zaviyelerdendir (Ocak, 2017: 10, 190, 202). Velayetnamesinde anlatılan bir rivayete göre müritlerinden biri Koyun Baba'ya, "Erenler Şahı, sizler dâr-ı fenadan intikal edincek mezarınızı ne yerde ihya idelim?" sorusuna Koyun Baba, gelin göstereyim diyerek Osmancık'ın kuzeyine götürerek günümüzde türbenin bulunduğu yeri asası ile işaretler ve türbesinin kagir yapılmasını Mahmud Dede adlı müridine bildirir (Doğanbaş, 2015: 37).

Yapı, Koyunbaba Mahallesi Ömer Derindere Bulvarı üzerinde 30 pafta, 74 ada, 7 parselinde bulunmaktadır. Çevresine göre yüksekçe konumdaki Arafat Tepe'deki türbe çevre duvarı ile sınırlanmış olup güneydeki anıtsal ve kemerli giriş kapısı ile avluya girilmektedir. Avlunun doğusunda sekizgen türbe, batısında günümüzde cami olarak işlevlendirilmiş ve kuzey-

¹ Koyunbaba Türbesi, Kültür Bakanlığına bağlı Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu tarafından 19/06/1981 tarih ve A-2940 numara ile tescil edilmiştir.

güney yönde dikdörtgen aşevi (imaret), aşevinin batı duvarının güneyine bitişik ve daha küçük ölçülerdeki fırın ile aşevinin batısında günümüze temel seviyesinde ulaşmış mekân kalıntıları bulunmaktadır. Bu kalıntılardan daha güneyde yer alan ve kareye yakın planlı mekân meydan evine işaret etmektedir. Meydan evlerinde görülen kırlangıç tavan örtüsüne geçişe uygun düşen, kareye yakın planlı bu kalıntının meydan evine ait olabileceğini ileri sürebiliriz. Yapılacak araştırma kazıları sonucunda bu mekânlar hakkında daha kesin verilere ulaşmak mümkün olacaktır. Türbenin güney duvarına bitişik doğu-batı yönde dikdörtgen ve güneyinde revaklarıyla inşa edilmiş mekanlar, güneybatısına altıgen şadırvan ile avlunun kuzeyine inşa edilmiş doğu-batı yönde dikdörtgen ve niteliksiz bir mekan (1985 sonrası onarımında inşa edilmiş kurban kesme - adak - pişirme mekanı) daha yer almaktadır.

Tarihlendirme

15. yüzyılda yaşamış olan Koyun Baba hakkındaki bilgiler, 16. yüzyılda yazılan *Velâyetnâme-i Koyun Baba* adlı anonim esere dayanır. Koyun Baba, Bursa ve çevresinde başlayan faaliyetlerini Osmançık'ta zaviye kurarak sürdürmüştür (Yüksel, 1983: 358; Çıplak, 2001: 13; Şahin, 2002: 229). Yapıda iki ayrı kitabe bulunmaktadır. Günümüzde Çorum Müzesi'nde bulunan 69x79 cm ölçülerindeki mermer inşa kitabesi türbeye aittir. Çorum Müzesi'nde bulunan Koyunbaba Türbesi'ne ait kitabeden; hicri 23 Muharrem 873'te (miladi 13 Ağustos 1468) Osmançık'ta vefat etmiştir. Adı geçen kitabeden türbenin hicri 874 (miladi 1469) yılında inşa edildiği öğrenilmektedir.

Yegülür'z zeliürü' aliyüü' elim	Sultan Koyunbaba Rahmetullahı	Tarihu sahibu's sudar elfiye
Ala külli şey'in kadir halim	Fetarihu hazel aliyüü' alim	Bi tevkittü mevlah selim bin
Ala külli şey'in kadir halim (Daire şeklinde beş defa tekrarlıyor)	Ala külli şey'in kadir halim (Daire şeklinde beş defa tekrarlıyor)	Tarih-i el kubbesi'se efilha ve se'ne ve sermüne
Mislahetü' bakı lem yesna'	مضمت صورة معانيها Sureti'n damminet me'aniha	Kubbetü'sürminet mebaniha
Allahu halede sehmün banıha	مضمت تاريخ هذه القبعة Sarc tarihu hazihil bak'ahu	Ma ra'yü'n nasü Nalve sanıha

تاریخ صاحب الصدور والقبه بقول الدليل العليل الالیم سلطان قیون بابا رحمة الله
یتوقت مولاة بن سلیم
عل کل شی قدير حلیم
فتاریخ بعل العمل العلیم
تاریخ القبر سنة اربع و سبعین و ثمانمائة و (٨٧٤)
٢٥
عل کل قدير حکیم
محمد
تاریخ قیون بابا سنة ثمان و سبعین و اربع و ثمانمائة و (٨٧٤)
مضمت صورة معانيها
صار تاریخ هذه القبعة
مضمت التاريخ هذه القبعة
سارح تاریه هذ القبعة
مضمت تاریخ هذه القبعة
سارح تاریه هذ القبعة
مضمت تاریخ هذه القبعة
سارح تاریه هذ القبعة

Görsel 1. Koyunbaba Türbesine ait kitabe metni ve kitabenin çeviriyazımı (İlter, 2002: 546; Köseoğlu, 1938: 156).

İkinci kitabe Koyun Baba Türbesinin avlu kapısının üzerindeki kitabedir. İki satırdan oluşan beyaz mermer kitabe aşağıdadır.

آستان حضرت قویون بابا-یایلوب اتدی مشرف جونک رن؟
تا مورخ بو مبارک باب جون-سویلدی تاریخ باب طلاب

Âsitane-i hazret-i Koyun Baba yapılup müşerref cevrinin
[Koyun Baba hazretlerinin türbesi yapılarak onurlandırıldı]
Tâ müverrih bu mübarak bâb-çün söyledi târih-i bâb-ı zilâl.
[Tarihçi bu mübarek yapı için Öğrenciler Şeyhi'nin tarihini söyledi].²

Mevcut türbe kitabesinden 1468'de vefat eden Koyun Baba'nın mezarının üzerine 1469 yılında türbe inşa edildiğini öğrenmekteyiz. Yaşadığı devirde Koyun Baba'nın Fatih Sultan Mehmet'in padişahlık, II. Bayezit'in şehzadelikleri dönemlerinde onlardan itibar ve saygı gördüğü anlaşılmaktadır.³ Nitekim Evliya Çelebi'ye göre Koyun Baba, Kadir gecesi II. Bayezit'in rüyasına girerek telkinde bulunduğu için kabri üzerine kubbeden başka, mescid, meydan evi, imaret (dar'üt-taam ve dar'üz-ziyafe), mihmansaray (ayende ve revende için), derviş hücreleri ile mutfak ve kiler yaptırmış ve üzerlerini de kurşun ile örttürmüştür (Evliya Çelebi, 1999: 94). Ne yazık ki 1469'da inşa edilen kağir mezar veya türbenin biçimi hakkında bir iddiada bulunmak bugün için mümkün görünmemektedir. Ancak II. Bayezit döneminde türbe ile yukarıda sayılan mekanların inşa edildiğini, mevcut türbe kitabesindeki "âsitane"⁴ vurgusunu da dikkate alırsak türbenin yapılan ilavelerle 1481-1512 yılları arasında, "Koyunbaba Zaviyesine" dönüştüğünü ileri sürebiliriz.⁵

² İtler'den (2002: 546) aldığımız bu çeviride herhangi bir tarih verilmez. Bu kitabe için Erkoç ve Tosun, hicri 963 (miladi 1555) tarihini verirken (URL-2), çeviriyazımını "Âsitane-i hazret-i Koyun Baba yapılup etti müşerref cevrinin / Tâ müverrih bu mübarak bâb-çün söyledi târih-i bâb-ı zilâl." olarak veren Gürel, "bâb-ı zilâl" ifadesinin hicri 963 (miladi 1588) olarak vermektedir (1991: 163). Kanımızca Gürel hicri 963'ü miladiye çevirirken sehven 1555-6 yerine 1588 yazmış olmalıdır.

³ Her ne kadar Koyun Baba köprüsünün yapımında Fatih'ten söz aldığına dair rivayetler bulunsa da gerek köprü'nün gerek Koyunbaba Zaviyesinin II. Bayezit döneminde inşasının gerçekleşmesi II. Bayezit'in Amasya'daki şehzadeliliği döneminde (1455'ten 1481'e kadar.) Koyunbaba ile kurduğu teması daha gerçekçi görünmektedir.

⁴ Osmanlı dönemi tarikat yapıları "gülşenihane, kadirihane, kalenderhane ve mevlevihane" yapının belirli bir tarikata ya da zümreye aidiyeti, "âsitâne" ve "zaviye" ise yapıların bağlı oldukları tarikat içindeki statülerini belirler. Belirli bir tarikatın/tarikat kolunun merkezi olan âsitâneler, genellikle tarikat kurucularının türbelerini barındırdığından "pîr evi/pîr makamı/huzur-u pîr" sıfatını da taşırlar. Zaviyeler ise âsitânelere bağımlı tarikat tesisleridir (Tanman, 2002: 485-487).

⁵ *İslam Ansiklopedisi*'nin "âsitane" maddesine göre, Farsçada "kapı eşiği, kapı dibi, eşik yanı" anlamlarındaki "âstan" kelimesinden türetilmiştir. Türkçede "âstâne" veya "âsitâne" olarak söylenen-bilinen yapılar Osmanlı Döneminde bir tarikatın veya kolunun merkezi olan tam teşekküllü tekkeler için kullanılmıştır. Tanman'a göre; genellikle tarikat merkezi veya tarikat

Mimari Tanıtım

Osmancık'ın kuzeyindeki Arafat Tepesi olarak bilinen yerin batısındaki küçük tepe üzerinde yer alan Koyunbaba Türbesi, tepeyi kuşatan avlunun doğusundadır. Türbeye avlu duvarının güneyinde, 6 basamaklı merdivenle çıkılan anıtsal taç kapıdan girilmektedir. Avlunun batısında yer alan ve kuzey-güney yönde dikdörtgen yapı günümüzde cami olarak kullanılmaktadır. Bu yapının batıdaki duvarının güneyine bitişik haldeki kuzey-güney yönde dikdörtgen ve iki kubbesi olan yapı ile birlikte düşünüldüğünde bugün cami olarak kullanılan yapı aşevi, batı duvarındaki yapı ise eldeki fırın tabanlarına ait fotoğraflardan anlaşıldığı kadarıyla fırın olmalıdır. 1826 yılında II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı kapatması sonrası Bektaşî tekkelerinin de kapatılması/devredilmesinin etkileri Koyunbaba Zaviyesini daha geç dönemlerde de olsa etkilemiştir. 1876 tarihine ait arşiv kayıtlarından o dönemlerde Kastamonu vilayetine bağlı Osmancık kazasındaki Koyun Baba Zaviyesinin vakıf gelirleri, tamiri ve zaviyedarlığı konularını içeren bir belgeden, "Koyun Baba Tekkesinin meşihat ve zâviyedarlık cihetlerinin vefat eden Osmancık kazası müftüsü Ali Şemseddin Efendi'nin mirasçıları Hafız Mehmet Sait, Ali Rıza ibn Şeyh Şemseddin ve Ömer Fevzi veled-i Şemseddin Efendilerin uhdelerinde" olduğu anlaşılmaktadır (Belge-1).⁶ Aynı belgesinin devamında belli ki Koyunbaba Zaviyesinden gelen onarım talebine istinaden yapılan başvuru üzerine zaviyeden, yapıların ne durumda olduğu, harap veya tamire muhtaç olup olmadığı hususlarının araştırılıp ne kadar maliyetle tamir etti-

kolunun kurucusu mutasavvıfların türbelerini barındırdıkları için âsitânelere "pîr evi, makâm-ı pîr, huzûr-ı pîr, âsitâne-i pîr" gibi adlar verilmektedir (Tanman, 2002: 485-487).

⁶ "Kastamonî vilâyetine mülhak Osmancık kazasında vâki' Koyun Baba dergâh-ı şerifinin hâsılât-ı vakfiyesiyle ta'mîri ve zâviyedarlığın uhdesine tevcihi hakkında 16 Cemâziye'l-ahir sene 93 (9 Haziran 1876) târihi ve yirmi numarası ile şûrâ-yı devlet riyâset-i celîlesinden gelân tezkereye cevâb müfâd-ı emr ve iş'âr-ı âlî-i cenâb-ı riyâsetpenâhîleri ve meb'ûs arzuhâl-i mü'eddâsı rehîni-î îkân-ı kemteri olub keyfiyet cihât idâresine havâle ile kuyûda mürâca'at ettirildikde kazâ-i mezkûrda Koyun Baba zâviyesinin vazife-i mu'ayyene ile meşihat ve zâviyedarlık cihetlerinin nisf hissesi seksân tarihiyle Hâfız Mehmed Sa'id ve Ali Rızâ ibn-i Şeyh Şemseddîn ve diğer nisf hissesi doksân tarihiyle Ömer Fevzî veled-i Şemseddîn Efendilerin başka başka berât ile uhdelerinde mukayyed olduğu ve bu misillü husûsâtın muharrerât-ı mahalliye üzerine tesviye-i îcâbı nizâmı iktizasından bulunduğu cihetle husûsu müsted'ânın mahalli meclis idâresince bi't-tahkîk tebeyyün idecek hâlde nizamına tevfiikan bâ-mazbata iş'ârı ve dergâh-ı mezkûr harâb ve ta'mîre muhtaç ise bi'l-keşf kaç gurus masrafla tesviye olunabileceğini mübeyyin bir kıt'a defterinin bi't-tanzîm tesyârı hakkında mezkûr idâreden bâ-müzekkere vukû'bulân tebliğ mebni Kastamonu vilâyeti mutasarrıflığına ve evkâf muhasebeciliğine muharrerât-ı âcizî istâr ve tesyâr kılınmağın cevabı derûnunda icrâ-yı îcâbına mübâderet olunacağı derkâr bulunmuş olmağla olbâbda ve her hâlde. 27 Şevvâl sene 93 (15 Kasım 1876) tarihiyle yazılmıştır."

rilebileceği bilgisi istenmiştir. Bu itibarla sözü edilen tarihte zaviyedeki yapıların tamirine ihtiyacın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Adı geçen 1876 tarihli belgeden sonra 1897 tarihli başka bir arşiv belgesinde zaviyedeki meydan evinin yerine mescit inşasının gerçekleşmiş olduğunu ve Ömer Fevzi Efendi'nin inşa ettirdiği bu mescidin hitabet görevine atandığı anlaşılmaktadır (Belge-2).⁷

30 Kasım 1925 yılına gelindiğinde ise “Tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması” kararı 13 Aralık 1925 tarihli Resmi Gazete’de yayınlanarak 677 sayılı kanun ile uygulamaya konmuştur. Gürel ve Başaran’a göre bu dönemde türbe dışındaki diğer binalar yıktırılmış, bu binaların yapı taşları ise Çorum Devlet Hastanesinin inşaatında kullanılmıştır (Başaran, 1974: 47; Gürel, 1991: 165). 1950 yılına gelindiğinde ise çeşitli etkenlerle bakımsız durumdaki türbenin onarım geçirdiğini, bu dönemde türbenin külâh kısmının mozaik ile sıvandığı (Belge-5; Gürel, 1991: 165), bu haldeki kullanımının ise 1987 yılına kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. 1962 yılında Osmaniye Turizm Derneği tarafından türbeye su getirildiği, şadırvan yapıldığı ve etrafının ağaçlandırıldığı, sonrasında ise türbenin bakımından sorumlu görevli için iki odalı bir bina ve tuvaletler yapıldığı anlaşılmaktadır (Gürel, 1991: 165). 1985 yılındaki restorasyonlarda türbenin revaklı mekanları ve tuvaletler kaldırılmış, türbe külâhı kurşunla kaplanmış ve bu dönemde günümüze ulaşan şadırvan yenilenmiştir (Gürel 1991: 166). Ancak Gürel’in 1985 dediği yıl eldeki belgelere göre 1987 olmalıdır (Belge-3; Belge-4). 1987’de başlayan bir dizi onarımda türbe külâhının bugünkü haline 1988 yılında kurşunla kaplanarak ulaştığı anlaşılmaktadır. Türbe kapısının önündeki mekanların 1988’de yıktırılıp 6 yıl bu haliyle kullanıldıktan sonra 1994’te yeniden inşa edildiği anlaşılmaktadır (Belge-6). Aynı belgede türbenin 1940’lı yıllarda büyük oranda yıkıldığı için sekizgen formuna uygun tamamen yenilendiği bildirilmektedir (Belge-6).⁸

⁷ “Teddîkât-ı kaydiyye lede’l-icrâ Osmaniye kasabasında Koyun Baba dergâh-ı şerîf zikir meydanı üzerine dergâh-ı mezkûr şeyhi Ömer Fevzi Efendi ibn Eşşeyh Hâfız Ali Şemseddin Efendi’nin müceddeden binâ ve inşâ eylediği mescid-i şerîf için bâni-i mumailiyh bir bâb asiyâbı vakfı gallesinden almak üzere senevî iki yüz gurus hitâbet ciheti 7 Zilhicce sene 1303 (6 Eylül 1886) tarihinde bâni-i mumailiyh Ömer Fevzi Efendi’ye tevcih olunduğu mübeyyin berât-ı âlî verildiği kayden anlaşılmış olmağla evvel emirde derûn-ı mazbatada muharrer Ahmed Hilmi Efendi uhdesine cihet-i tevcihde beratı olup olmadığı dâ’ire-i askeriyeden beyân olunmak lâzım gelür fi 19 Mayıs sene 1313 (31 Mayıs 1897) yazılmıştır.”

⁸ Yaptığımız araştırmada 21 Kasım 1942’deki 5.5 şiddetindeki Osmaniye depreminde 7 can kaybı ve 448 hasarlı bina tespit edilmiştir (URL-1). Osmaniye’nin da etkilendiği 1943’te meydana gelen 7,2 şiddetindeki 26 Kasım 1943 tarihli Tosya-Lâdik depreminde Kastamonu ve çevresinde özellikle de Tosya’da etkili olmak üzere; 2300’e yakın insan vefat etmiş, 6.534 bina tamamen yıkılmış, 1.172 bina da kısmen harap olmuştur (Çelebi, 2021). Bize göre Koyunbaba Zaviyesi

Avlunun batısında yer alan ve geçmişte aşevi olarak kullanılmış ama üst örtüsü ve duvarları kısmen yıkılmış yapıyla bitişik ve fırın olduğunu düşündüğümüz yapı ise 1995 sonrası bugünkü haliyle ayağa kaldırılarak cami işlevi verilmiştir. Fakat bu işlev verilirken pek rastlanmayacak biçimde cami girişinin mihrap duvarından ve mekâna göre abartılı büyüklükteki minberin yanından verilmesi özensiz bir yaklaşım görüntüsü sergilemektedir.

Sekizgen planlı türbeye giriş güneyde yer alan yuvarlak kemerli kapı ile sağlanmaktadır. Bu kapıdan itibaren türbe cephelerinin eksenine birer sıra atlanarak yerleştirilmiş yuvarlak kemerli üç pencere bulunmaktadır. Türbe, dıştan konik (külâh), içten kubbelidir. Konik kısım kurşunla kaplanmış, saçak kısmı bir sıra düzgün kesme taşla çevrilmiştir. 1994'te türbe kapısının olduğu cepheye bitişik, ahşap çatıklı tuğla dolgulu teknikle inşa edilen, iki bölümlü, doğu-batı doğrultusundaki ek mekanlar ile bu mekanların güneyine revaklı ahşap bir giriş eklenmiştir. Kelebek çatılı, ahşap düz tavanlı bu mekanların revakları doğu ve batıda birer, güneyde üçer kemerlidir. Kemerleri taşıyan ahşap sütunlara oturtulan ters çevrilmiş devşirme sütun başlıkları, kaide olarak kullanılmıştır. Bu kaideler taş malzemeden yapılmış olup her biri farklı düzenlemelerden oluşmaktadır. Yapının günümüzde Çorum Müzesi'ndeki özgün kapısının yerine, birkaç kez değiştirilen çift kanatlı ahşap kapı yerleştirilmiştir. Andezit (Ankara Taşı) ve az miktarda alçı ve kum, kumtaşından inşa edilen türbede kabayonu, moloz ve düzgün kesme taşlar birlikte kullanılmıştır. Düzgün kesme taşlar -kararlı olmamakla birlikte- beden duvarlarının köşeleri ile kapı ve pencere kemerlerinde kullanılırken diğer kısımlarda farklı ölçülerde kabayonu ve moloz taş kullanılmıştır. Türbe duvarları ve kubbe içten alçı sıvalıdır. Türbe (içinde doğu-batı doğrultusunda yerleştirilmiş ahşap sanduka yer almaktadır.

Süsleme

Koyunbaba Zaviyesine ait süslemeler türbenin Çorum Müzesi'ndeki özgün kapısı ve kitabesi ile avlu kapısı ve kitabesinde bulunmaktadır. Ahşap türbe kapısı çift kanatlı olup binilidir. Her bir kanat ortadaki daha büyük olmak üzere üçer tablalıdır. Ortalardaki tabla dikine, alt ve üstteki tablalar yatay dikdörtgendir. Edirnekari tekniğinde süslenmiş kanatların kırmızıya boyanmış orta tablalarında salbekli şemse motifi yer almaktadır. Gerek bu şemse motifi gerekse başlık, seren ve kuşaklar yüksek kabartma tekniğinde rumiler ve bitkisel motiflerle süslenmiştir. Kapı binisi ise ahşap oyma tekni-

1942/1943 yıllarında büyük oranda depremden hasar görmüş, ancak sekizgen plan yapılan yenilemede korunmuş olmalıdır.

ğinde geometrik motiflerle süslüdür. Her iki kanadın alt tablalarında hat kabartma ile dualar, üst tablalarında ise bitkisel süslemeler kabartılmıştır. Kapıların kolları günümüze ulaşmamıştır.

Türbe kitabesi beyaz mermerden olup 69x79 cm ölçülerindedir. Kitabede yazılar farklı bir düzenlemeyle, kendi içinde kasetlere ayrılmış panolar içine yazılmıştır. Bu düzenlemede merkezde 30 cm çapındaki bir daire yer alırken (5) bu dairenin üstünde ve altında üçe bölünmüş 10 cm genişliğinde ikişer satır, yanlarında ise birer satırlık sülüs yazıların yerleşeceği dikdörtgen kasetler tasarlanmıştır. Merkezdeki daire içinde, stilize okların işaret ettiği yönlerde hareketi vurgulayacak şekilde beş kez tekrarlanan -beş kollu yıldız- benzer- farklı bir çarkifelek motifi oluşturulmuştur. Bu dairenin iki yanındaki dikdörtgen kasetler ile daire arasında kalan kısım bitkisel motiflerle süslenmiştir.

Özgün duvarlarını kısmen koruyabilmiş mermer avlu kapısını içteki daha küçük olmak üzere iki sıra halinde çepeçevre kuşatan profilli bir düzenleme yer almaktadır. Renkli taş almasıklığı tekniğinde oluşturulan bindirmeli ve basık kemerli avlu kapısının üzerinde, alçak kabartma tekniği ile yazılmış iki satırlık sülüs kitabe yer almaktadır. Basık bindirmeli kemerin kilit taşına gül-bezek/gülçe motifi kabartılmış, kemer köşeliklerini kuşatan silme ile kilit taşının üstünde Tanrı'ya bağımlılığı sembolize eden düğümlü geçme oluşturulmuştur.

Değerlendirme

Koyunbaba Türbesi, özgünlüğünü büyük oranda koruyamasa da, II. Bayezit Döneminde (1481-1512) eklenen yapılarla yüklendiği “zaviye” işlevini 1925 yılında Tekke ve Zaviyelerin kapatıldığı döneme kadar kesintisiz sürdürmesi önemlidir. Hatta 1925 yılına kadar somut kültürel mirasa ait mekanlarını önemli oranda korumasının yanında; türbe özelinde bu tarihten sonra da ziyaret yeri olma vasfını sürdürerek yöre belleğinde somut olmayan kültürel miras günümüze kadar devam ettirmiş olduğunu göstermektedir.

Osmanlı Dönemi tekke ve zaviyelerinin ihtiyaç duyulan fonksiyonlarına uygun olarak mimari planlamaların şekillendiği bilinmektedir. Bu işlevsel yaklaşımda belirli bir önem sırası da ortaya çıkmıştır. Öncelikle; ibadet, eğitim, ziyaret, barınma, beslenme, temizlenme ve ulaşım olmak üzere ihtiyaçların karşılanmasına yönelik mekan kurguları ihtiyaç oldukça tamamlanmıştır. Bunlar içinde özellikle ilk ikisinden ibadet ve eğitimin aynı mekanlarda gerçekleştiği örnekler çoğunluktadır. Koyunbaba Zaviyesinin ise yuka-

rdaki ihtiyaçların hepsine yanıt verecek yeterlilikte “asitane” yani belirli bir tarikat kolunun merkezi olma özelliğine sahip olduğu görülmektedir. Bu tarikat merkezinin kollarının da Koyunbaba ardılları aracılığı ile sürdürüldüğü görülmektedir.⁹

Koyunbaba Zaviyesi; Osmanlı mimarisinin erken ve klasik dönemlerinde tarikat yapı tipolojisi içinde türbe, mescid, meydan evi, imaret (aşevi), mihmansaray (konaklama), derviş hücreleri, mutfak ve kiler mekanlarıyla bir tarikat külliyesi özelliği göstermesiyle önemlidir. Anadolu’da Ankara Hacı Bayram-ı Velî Tekkesi (Bayramiyye Âsitânesi, 1427/29’dan 1925’e) ile Kastamonu Şaban-ı Velî Tekkesi (Halvetiyye-Şabaniyye Âsitânesi, 15. yüzyıl sonundan 1925’e); Balkanlar’da da, özellikle Bulgaristan kırsalında yaygınlaşmış; Kıdemli Baba Sultan Tekkesi (I. Mehmed dönemi, 1413-1420), Akya-zılı Sultan Tekkesi (15. yüzyıl sonu-16. yüzyıl başı), Demir Baba Tekkesi (16. yüzyıl) gibi örneklerdeki gibi Koyunbaba Zaviyesi de tarikat külliyesi ölçeğindeki örneklerdendir. Osmanlı Devleti’nin siyasî kimliğinin geçirmiş olduğu değişimlerin etkisiyle şekillenen mimarinin de bu değişim evrelerine bağlı olarak değiştiği gözlemlenebilmektedir. Osmanlı Devleti’nin Türkmen Beyliği kimliğini koruduğu erken dönemlerde (1300-1453), kimi tekkelerle, siyasî ve sosyo-ekonomik şartların güçlendirdiği fütüvvet kurumuyla bağlantılı tabhaneli / zaviyeli camiler arasında belirgin bir yakınlık kurulmuştur. İstanbul’un fethinden 1740’lara kadar uzayan klasik üslup döneminde, erken dönemin tekke tipleri ortadan kalkmakta; buna karşılık, fonksiyon şeması bakımından, dönemin simgesi olan “cami merkezli” külliyele yaklaşan mescit-tekke veya cami-tekke türünde kuruluşlar yaygınlaşmıştır (Tanman, 2002: 485-487). Osmancık Koyunbaba Türbesi geçmişte barındırdığı ve bizzat II. Bayezit tarafından inşa ettirilen yapılarıyla beylikten imparatorluğa geçiş öncesi kurumsal kimlik yaklaşımlarını göstermesi açısından önemli bir evrenin temsilcisidir. Her ne kadar 1942-43’lü yıllarda türbenin büyük oranda yenilediği belli ise de sekizgen form ve içten kubbe dıştan konik (külâh) örtü sistemine sadık kaldığı anlaşılmaktadır. 12. yüzyıldan 14. yüzyıl sonlarına kadar yaygınlığını koruyan sekizgen gövdeli-konik külâhlı türbe tipolojisinin giderek yerini kubbeye bıraktığı; 13. ve 14. yüzyıl Anadolu türbelerinde

⁹ Koyun Baba’nın halife ve müritlerinin faaliyetleriyle ilgili olarak da rivayetler bulunmaktadır. Örneğin Koyun Baba, halifelerinden Ali Koca’yı Tuna boylarındaki Vidin şehri civarının iskân ve irşadiyle görevlendirmiştir. Koyun Baba dervişlerinden Ali Koca’nın zaviyesine Niğbolu’ya bağlı Dervişler köyünün padişah tarafından yapılan bağışlarla meydana geldiği (Barkan, 1942: 298; Şahin, 2002: 230), bundan başka dokuz kişilik bir Koyun Baba müritleri cemaatinin Vezirköprü’de (Gedegra) bulunduğu (Öz, 1993: 528) bilinmektedir.

görülen içten kubbe dıştan konik (külâh) örtü sisteminin Beylikler döneminde ortadan kalktığı (Daş, 2003: 11-15) düşünüldüğünde Koyunbaba Türbesi plan ve örtü sistemiyle bu evrelerin son temsilcilerindedir.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde birçok tasavvufi zümre etkin bir şekilde faaliyet göstermiştir. Bu zümrelerden olduğunu düşündüğümüz Abdal Murad, Postinpûş Baba, Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli), Şûcâeddin Veli, Otman Baba ve Koyun Baba gibi Kalenderî dervişlerinin Osmanlı sultanlarının eşliğinde fetih hareketlerine katıldıkları bilinmektedir. Osmanlı sultanları da bu dervişler için gerekli yardım ve desteği sağlamışlar, onlar için tekke, zaviye ve yerleşim yerleri ihdas etmişlerdir. Koyunbaba Zaviyesi bu anlayışın somut örneği olması nedeniyle önemlidir. Fakat sonraki dönemlerde bu zaviye, zengin yapılarıyla tarikat külliyesi özelliğine has mekânlarını ne yazık ki koruyamamıştır. Kısmen başlayan ama devam ettirilemeyen kazıların sonuçları bugün mevcut olmayan mekanları tespit etmekten uzaktır. Bu kazıların devam ettirilmesi diğer mekanların tespiti ve ayağa kaldırılması külliye'nin canlandırılması açısından elzemdir.

Mevcut verilerle Koyunbaba Türbesi 1925 öncesi (II. Bayezit döneminde inşa edilen bölümler olan; kabri üzerine kubbe, mescit, meydan evi, imaret (Dar'üt-taam ve darü'z-ziyafe), mihmansaray (ayende ve revende için), derviş hücreleri ile mutfak ve kiler yaptırarak üzerlerini kurşun ile örttüğü (Evliya Çelebi, 1999: 94) dönemi I. restitüsyon dönemi olarak alabiliriz. Tekke ve zaviyelerin kapatılması sonrası yukarıda ayrıntılı anlatılan eklemelerin olduğu dönemi de ikinci olmak üzere iki restitüsyon dönemi halinde düşünmeli ve yapılacak restorasyonlarda bu dönemler dikkate alınarak planlama yapılmalıdır.¹⁰ Bu yapılırken dönem ekleri korunmalı ancak çözümler işlevsel olmalı, örneğin mihrap duvarı girişi yerine başka çözümler, kadınlar girişi olarak bulunan çözümden daha yaratıcı davranılmalı veya kuzeydeki niteliksiz ekler yeniden düzenlenmelidir. Ayrıca türbenin Çorum Müzesindeki kitabesi ile kapısının hiç olmazsa replikalarının yaptırılarak yerlerine konulması yapılarla değer katacak kültürel hafızadaki kesintiye uğrayan yeri bir nebze olsun doldurulabilecektir.

¹⁰ Bu çalışmamız doğrultusunda hazırlanan restorasyon projesi, Ankara Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu'nun 25/02/2022 tarih ve 2227 numaralı kararı ile kurul onayından geçerek onaylanmıştır.

Kaynakça

- Barkan, Ömer Lütfi (1942). “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”. *Vakıflar Dergisi*, 2: 279-386.
- Başaran, Özdemir (1974). *Tarihi ile Osmancık*. Ankara: Yargıcioğlu Matbaası.
- Belge-1: BOA, EVK.MKT, 839/59.
- Belge-2: BOA, EV.MKT.CHT, 406/25.
- Çelebi, Ercan (2021). “Büyük Hareket: 26 Kasım 1943 Tarihli Tosya-Lâdik Depremi'nin Kastamonu Merkez ve Tosya İlçesindeki Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme”. *KAREFAD, ÇKÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1): 42-64.
- Çıplak, M. Şakir (2001). *Osmancık'ta Erenler Durağı Koyun Baba*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- Daş, Ertan (2003). *Erken Dönem Osmanlı Türbeleri (1300-1500)*. Doktora Tez. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğanbaş, Muzaffer (2015). *Koyun Baba Velâyetnamesi*. İstanbul: Dört Kapı Yayınevi.
- Erkoç, Ethem (2015). *Çorum'da Sahabe ve Evliya Makamları*. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.
- Evliya Çelebi (1999). *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, C.3*. Haz. S. A. Kahraman ve Y. Dağlı. İstanbul: YKY.
- Gürel, Zeki (1991). “Dünyanın Işığı, Evliyaların Desteği, Kalbi Temizlerin Zübdesi Koyun Baba”. *Türk Kültür Tarihi İçinde Çorum Sempozyum Tebliğleri*. Çorum: Çorum Belediyesi Yayınları, 149-210.
- Gürel, Zeki (2000). *Koyun Baba*. Ankara: Yörük Türkmen Vakfı Yayınları.
- İlter, Fügen (2002). “Osmanlı Ulaşım Ağında Irmak Kenarı Bir Yerleşme: Osmancık”. *TTK Belleten*, LII/203: 535-570.
- Köseoğlu, Neşet (1938). “Osmancık'ta Üç Kitabe”. *Çorumlu Dergisi*, 5: 155, 156.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1999). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûflilik: Kalendarîler*. Ankara: TTK.
- Öz, Mehmet (1993). “Tapu Tahrir Defterlerine Göre Vezirköprü Yöresinde İskân ve Nüfus (1485-1576)”. *TTK Belleten*, LVII(219): 509-537.
- Şahin, Haşim (2002). “Koyun Baba”. *İslam Ansiklopedisi, C.26*. Ankara: TDV, 229-230.

Tanman, Baha (2002). “Tekke”. *İslam Ansiklopedisi, C.3*. Ankara: TDV, 485-487.

URL-1: TMMOB Makine Mühendisleri Odası, “1900 Sonrası Türkiye’de Depremler”. <http://www1.mmo.org.tr> (Erişim: 21.10.2021).

URL-2: Tosun, Murat Dursun, “Koyun Baba ile İlgili Muhtelif Belgelerin İncelenmesi ve Yorumlanması”. <https://muratdursuntosun.files.wordpress.com> (Erişim: 20.10.2021).

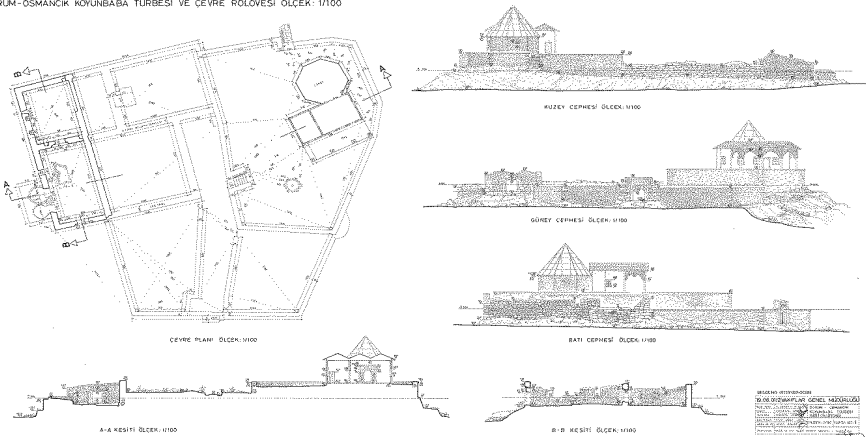
Yüksel, İ. Aydın (1983). *Osmanlı Mimarisinde II. Bayezid Yavuz Selim Devri*. İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları.

Ekler

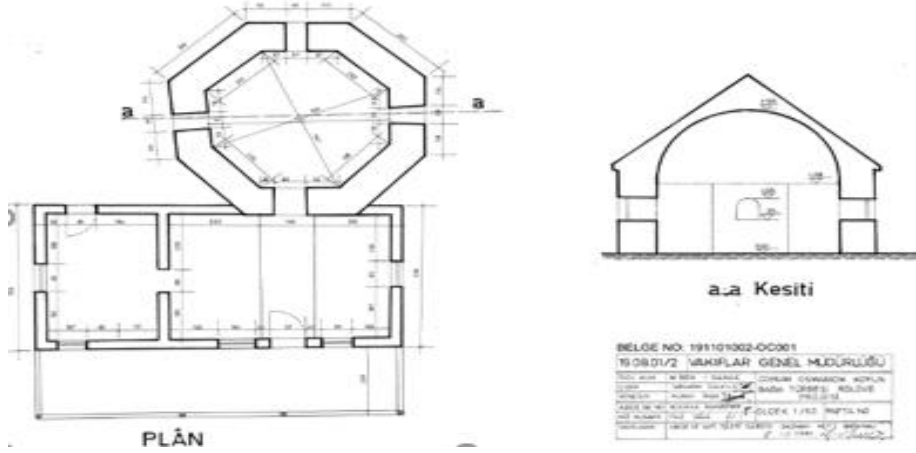


Görsel 2. Koyunbaba Türbesi

ÇORUM-OSMANCIK KOYUNBABA TÜRBESİ VE ÇEVRE RÖLÖVESİ ÖLÇEK: 1/1100



Görsel 3. Koyunbaba Zaviyesinin vaziyet planı ve cepheleri (VGM)



Görsel 4. Koyunbaba Türbesinin planı ve kesiti (VGM)



Görsel 5-8. Arafat Tepe üzerinde Koyunbaba Türbesi ve eklentilerinin 1962 sonrasına ait fotoğrafları (İlter, 2002).



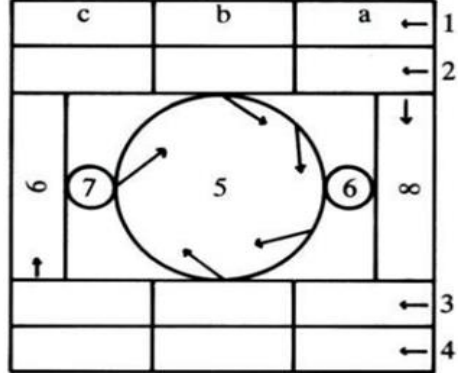
Görsel 9-10. Sekizgen türbe ve revaklı mekanlar; aşevi ve güneybatısındaki ocak, fırın.



Görsel 11-12. Temel düzeyindeki mekan kalıntıları; revaklı mekanlar ve şadırvan.



Görsel 13-14. Kuzeydeki niteliksiz mekan; avlu kapısı ve kitabesi.



Görsel 15-16. Koyunbaba Türbesinin Çorum Müzesi'ndeki kitabesi; kitabede satırların yerleşim düzeni (İlter, 2002: 546).



Görsel 17-18. Arafat Tepe'de Koyunbaba Türbesinin kuzeydoğusu; aşevi ve fırın-ocak, cami olarak işlevlendirme öncesi.



Görsel 19-20. Fırın-ocak tabanları; 1950'den 1985'e kadar mozaik kaplamalı kalan türbe külahı.



Görsel 21-22. 1962-1985 arasında yapılan türbe eklentileri.



Görsel 23-24. 1987-1988 sonrası düzenlemeleri; 1994'e kadar türbenin bu şekilde kullanımına ait görsel.



Görsel 25-26. 1994 sonrası yeniden inşa edilen türbenin güneyindeki mekanlar.



Görsel 27-28. Türbenin güneyindeki ekler; Koyun Baba Türbesinin Çorum Müzesi'ndeki özgün kapısı.



Görsel 29-30. Koyunbaba Türbesinin içi; türbenin 1994 sonrasına ait kapısı (Osman Keser'den).



Görsel 31. Avlu kapısı, kitabesi ve süslemeleri.



Görsel 32-33. Koyun Baba Tekkesi zaviyedarlık ve meşihat görevlerinin Hafız Mehmet Sait Ali Rıza ve Ömer Fevzi Efendilerin uhdesinde olduğuna dair belge (BOA, EVK.MKT, 839/59). Koyun Baba Tekkesinde Ömer Fevzi Efendi'nin inşa ettirdiği mescidin hitabet görevi verildiğine dair belge (BOA, EV.MKT.CHT, 406/25).



Görsel 34-35. Koyun Baba Türbesinin restorasyonuna ait Taşınmaz Kültür Varlıkları Ankara Bölge Kurulu Kararı ile Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün Abide ve Eski Eser Onarım Fişi.

19 04 01 / 2

R A P O R

ANILAR ŞUBESİ RAPORU

Genel 111, Osmanlı Devletine Nispeten Kayın Baba Türbesi
yerinde hazırlanmıştır.

1. Bütünleşik İhtiyaçları Genel Kayın Baba Türbesi II. Dönemde gerçekleştirilen yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır.

2. Kayın Baba Türbesi'nin temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır.

3. Kayın Baba Türbesi'nin temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır.

R A P O R

ANILAR ŞUBESİ RAPORU

1101. n. Türkiye Anıtlar Derneği Genel Merkez Teftiş Kurulu Başkanlığına
19.04.1995 gün ve 1995-01 sayılı yazı ile.

1. Anıtlar Derneği Başkanlığı Osmanlı Devletine Nispeten Kayın Baba Türbesi

1. İhtiyaçları Genel Kayın Baba Türbesi II. Dönemde gerçekleştirilen yapıtların temel yapılarıdır.
2. Kayın Baba Türbesi'nin temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır.
3. Kayın Baba Türbesi'nin temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır.
4. Kayın Baba Türbesi'nin temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır.
5. Kayın Baba Türbesi'nin temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır.
6. Kayın Baba Türbesi'nin temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır.
7. Kayın Baba Türbesi'nin temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır.
8. Kayın Baba Türbesi'nin temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır.
9. Kayın Baba Türbesi'nin temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır.
10. Kayın Baba Türbesi'nin temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır. Bu yapıtların temel yapılarıdır.

Mühürleriniz için ederim

Murat TİMUR

19.04.1995

19.04.1995

19.04.1995

19.04.1995

Görsel 36-37. Kayın Baba Türbesinin 1950’de geçirdiği onarıma ilişkin 1983’te tutulan rapor, 1995’te Abideler Şubesi için hazırlanan rapor.

“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.



ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN BİYOGRAFİ YAZICILIĞINA TEORİK BİR BAKIŞ

A Theoretical Overview of Biographic Writing from an Ontological and Epistemological Perspective

Ömer Faruk ATEŞ*
Şahmurat ARIK*

ÖZ

Biyografi, insan hayatını yazma esasına dayanan bir tür olmakla birlikte biyografik anlatıların işlevi sadece bireyin yaşamını kaydederek bir hayat örüntüsünü gelecek nesillere ulaştırmayla sınırlı değildir. Yapılan çalışmalar, biyografinin en eski çağlardan beri insanın kimlik edinmesinde ve varlığı anlamlandırmasında bir vasıta olarak kullanıldığını gösterir. Bireylerin kimlik ve anlam ihtiyacını şekillendiren felsefi zemin değiştikçe biyografinin de biçim ve içerik açısından farklılaştığı görülür. Bu nedenle yaşamöyküsü yazımı, her dönemin koşul ve ihtiyaçlarına göre kendini yenileyen dinamik bir yapıya sahiptir. Felsefe, psikoloji ve sinirbilimin verileri, benliğin biyografik öykülerle anlatılaştırılarak inşa edildiğini gösterir. Felsefe tarihi boyunca bilgi felsefesinde yaşanan gelişmeler hem biyografi yazıcılığının metodunu hem de yazılan eserlerin kurgulanma biçimini etkiler. Bu çalışmada, insanlığın düşünsel gelişim sürecinde ontoloji ve epistemolojide meydana gelen kırılmaların biyografi yazıcılığını nasıl etkilediği ele alınmış ve biyografi türünün tarihsel süreçteki yolculuğu felsefi eğilimlerle ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Ontoloji ve epistemolojideki gelişmelerin biyografi yazıcılığını etkilemesi, bir yaşamı yazma güdüsünün düşünsel bir zemine dayandığını ve felsefedeki gelişmelerle etkileşim hâlinde olduğunu gösterir.

Anahtar Sözcükler: biyografi, ontoloji, epistemoloji, kimlik, anlam arayışı.

ABSTRACT

Biography is a form of literature based on writing about the life of an individual. However, the function of biographical narratives is not limited to conveying a life pattern to future generations by recording the life of the individual. Studies show that biography has been used as a tool for people to gain identity and make sense of

* Doktora Öğrencisi. Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kastamonu/Türkiye. E-posta: omerfarukates34@gmail.com. ORCID: 0000-0001-6416-7924.

* Prof. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kütahya/Türkiye. E-posta: sahmurat.arik@dpu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-1525-5984.

existence since ancient times. As the philosophical ground that shapes the identity and meaning needs of individuals changes, it is seen that the biography differs in terms of form and content. For this reason, biography writing has a dynamic structure that renews itself depending on the conditions and needs of each era. Data from philosophy, psychology, and neuroscience show that the self is constructed by being narrated through biographical stories. Developments in epistemology throughout the history of philosophy affect both the method of biography writing and the way in which the written works are constructed. In this study, two main points are given. First, it is discussed that how the changes in ontology and epistemology in the intellectual development process of humanity affect the biographies. Second, the journey of the biography genre in the historical process will be associated with philosophical tendencies. The fact that the developments in ontology and epistemology affect biographies shows that the motivation to write a life is based on an intellectual basis and interacts with the developments in philosophy.

Keywords: biography, ontology, epistemology, identity, search for meaning.

Giriş

Biyografi, modern bir tür olarak 17. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmış olsa da insan hayatının anlatılaştırılması çabasının başlangıcı, insanın bilinçli ve düşünen bir varlık olarak tarih sahnesine çıktığı döneme kadar gider. Yazının icadiyla birlikte yaygınlık kazanan, Orta Çağ'da dinî bir mahiyet alarak inancı meşrulaştırma görevi üstlenen ve modern dönemde seküler bireyin doğuşuyla daha da popüler hâle gelen biyografi, pek çok edebiyat bilimci ve araştırmacının dikkatini çekerek 18. yüzyıldan itibaren teorik açıdan incelenmeye başlar. Başlangıçta akademik olmaktan ziyade popüler nitelik taşıyan ve sistemsiz ilerleyen biyografi teorisi çalışmaları zamanla daha ciddi bir zeminde tartışılmaya başlanır (Novarr, 1986'dan nakleden Renders & de Haan, 2014: 11). Biyografi teorisi üzerine yapılan çalışmalar nitelikleri açısından farklı başlıklar altında tasnif edilebilir. Bazı çalışmalar biyografinin tarihî gelişimiyle ilgiliyken bazıları türün doğasına ya da toplumsal işlevine ilişkindir.¹ Bununla birlikte biyografi teorisi çalışanların üzerinde durduğu temel meselelerden birisi, türün felsefi arka planıdır. Zira insanlığın düşünce tarihinde ortaya çıkan farklı felsefi yaklaşımların biyografinin biçim, içerik ve yöntem açısından yaşadığı dönüşümlerle ilişkilendirilmesi biyografi araştırmaları açısından önemli bir sorunsaldır. Biyografi yazıcılığını felsefi açıdan anlamlı kılan nedir? Bir bireyin yaşamöyküsünü yaz-

¹ Biyografi teorisi çalışmalarının içerik ve niteliklerine göre Atkinson tarafından yapılan tasnifi için bk. (Karabaşoğlu, 2018).

manın arkasında düşünsel açıdan nasıl bir motivasyon yatar? Bir insanın hayatına dair elde edilecek bilginin epistemolojik açıdan kaynağı ve güvenilirliği nedir? İnsan hayatı, tutarlı bir benlik tarafından inşa edilen ilerlemeci bir süreç midir yoksa bu tutarlılık duygusu biyografların kurguladığı bir yanılsama mıdır? Bireycilik düşüncesini doğuran felsefi eğilimler biyografi yazıcılığını nasıl etkilemiştir? Bütün bu sorular biyografi teorisyenlerinin çözüm aradığı temel meselelere ilişkindir ve yanıtlanmaları için öncelikle türün dayandığı felsefi zeminin aydınlatılması gerekir.

Biyografinin felsefi arka planı ortaya konulmaya çalışılırken öncelikle araştırmacıları yanlış hükümler vermeye sevk edebilecek noktalara dikkat çekmek gerekir. Zira sadece belli verileri göz önünde bulundurarak indirgemeci yorumlar yapmak hatalı sonuçlara ulaşılmasına neden olacaktır. Biyografi yazıcılığının tarihî gelişimini şekillendiren birden fazla etken vardır. Bunlar içerisinde biyografi yazarlarına etki etmesi muhtemel olan kendi dönemlerinin hâkim düşünsel/felsefi ortamı bu etkenlerden yalnızca bir tanesidir. Üstelik felsefenin de alt disiplinleri vardır ve bunlarda meydana gelen farklı gelişmeler biyografiyi birbirine zıt yönde etkileyebilir. Dolayısıyla biyografi yazıcılığını sadece felsefe tarihindeki gelişmelere indirgemek yanlış olacağı gibi, biyografi-felsefe etkileşimini de yalnızca felsefenin bir alt disiplininde öne çıkan yaklaşımlarla açıklamak doğru değildir. Farklı bileşenlerin karşılıklı etkileşimini göz önünde bulundurarak bütüncül bir değerlendirme yapmak daha sağlıklıdır. Bu çalışmada biyografi yazıcılığıyla felsefi süreçler arasındaki ilişki ortaya konulurken iki farklı alt başlıkta değerlendirme yapılarak konu daha çoğulcu bir bakış açısıyla ele alınmaya çalışılacaktır. Öncelikle bir yaşamı anlatılaştırma ediminin hayatı ontolojik olarak anlamlandırma ve kimlik/benlik edinme açısından işlevi sorgulanacak ve en eski dönemden beri yaşamöyküsü anlatmanın düşünsel zemini açıklanmaya çalışılacaktır. Daha sonra epistemolojideki gelişmeler ışığında bir yaşamın bilgisini güvenilir olarak elde etmenin imkânı ele alınacak ve epistemoloji anlayışında yaşanan değişimlerin biyografinin yöntem ve işlevine olan etkisi ortaya konulacaktır.

1. Ontolojik Anlam Arayışına Cevap ve Kimlik/Benlik İnşa Aracı Olarak Biyografi

İnsan, bilinçli bir varlık olarak tarih sahnesine çıktıktan sonra düşünme yeteneği sayesinde hayatın amacına ve bir anlamı olup olmadığına ilişkin sorular sormaya başlar. Antropologlar, insan zihninin en eski dönemlerden itibaren anlam arayışı içerisinde olduğunu söyler. Hayatın önemine, amacına ve nasıl yaşanması gerektiğine ilişkin sorular bu arayış sürecinde ortaya

çıklar. “Varoluşsal sorular” olarak adlandırılan bu sorular felsefe etkinliğinin başlamasıyla birlikte filozoflar tarafından gündeme getirilir ve yüzyıllar boyunca farklı bakış açılarıyla cevaplandırılmaya çalışılır. Modern dönemde psikoloji biliminin doğuşuyla insanın anlam arayışı içerisinde olmasının psikolojik nedenleri de araştırılmaya başlanır. En genel tanımıyla anlam arayışı, “bireyin kendi hayatındaki düzeni, tutarlılığı ve amacı fark etmeye çalışması”dır. Kendisi için değerli gördüğü amaçları saptayan birey bunları gerçekleştirmek için çaba gösterir ve nihayetinde amacına ulaştığında bir tatmin duygusu yaşar. Anlam arayışının bireye en önemli katkısı, kişinin kendi hayatına bir amaç katması ve hayatında düzenlilik duygusu oluşturmaktır. Hayatın bir anlamı ve amacı olduğuna inanan insan, kendi varlığının bir sebebi olduğunu da keşfetmiş olur (Ulu, 2018: 166-168).

İnsanın hayatı anlamlandırma sürecine katkı yapan önemli unsurlardan birisi de kimliktir. İnsan kendi hayatının anlamını sorgularken ilk önce “Ben kimim?” sorusunu sorar. Bu soruya verilen cevap kimliği oluşturur. Kimlik sayesinde birey kendisini tanımlar ve kendisini başka kişiler veya gruplar arasında konumlandırır (Bilgin, 2007: 11). Kimlik vasıtasıyla kişinin özüne ilişkin bilinçsiz algısı bilinç düzeyine çıkar (Assmann, 2001: 130). Kimliğin “kendini başkalarının arasında konumlandırma” ve “benliğe dair bilinç kazanma” özellikleri bireyin anlam arayışıyla doğrudan ilişkilidir. Çünkü hayatın anlamını arayan birey öncelikle kendisini konumlandırmaya çalışır ve hangi değerler dünyasına ait olduğunu sorgular. Kendi benliğine ilişkin bilinçlilik hâli ile bu hayatta ne istediğine, hayatı nasıl yaşarsa anlamlı bir varoluşa sahip olacağına karar verir. Bu nedenle insanın kimlik sahibi olmak için kendine ve hayata dair yaptığı sorgulamalar onun hayatı anlamlandırma çabasının da başlangıcını oluşturur. Her birey kendisi için neyin anlamlı neyin anlamsız olduğunu, yaşamın amacını nasıl belirlemesi gerektiğini kimlik edinme sürecinde öğrenir. Bu süreçte dil, din ve gelenek gibi toplumsal unsurlar da belirleyici rol oynar. Dolayısıyla kimlik edinme sosyal bir bağlam içerisinde gerçekleşir ve hayatın anlamlandırılması, ömür denen sürecin bir düzen ve tutarlılık içerisinde yaşanılmasını sağlar (Erkan, 2013: 1825-1827).

İnsanın anlam arayışı içerisinde olması ve kimlik edinme yoluyla kendisini konumlandırarak bu arayışını gerçekleştirmesi biyografik anlatıların ortaya çıkışının arkasındaki temel motivasyon kaynağını da açıklar. Anlamın ve kimliğin anlatılar üzerinden inşa edilmesi dilin varlığını zorunlu kılar. İnsan kendisini dil ile ifade eder fakat bunu yapabilmesi için öncelikle kendisinin farkında olması ve niçin var olduğunu sorgulaması gerekir (Altuner,

2012: 79). Bazı antropologlara göre insanın dili icat etmesinin sebebi mitleri anlatmaktır. Mitler ise evreni, hayatı ve insanın bu hayattaki yerini anlamlandırmaya yarayan anlatılardır (Gezgin, 2021: 11). Pek çok mite bakıldığı zaman bunların aynı zamanda biyografik anlatılar olduğu görülür. Dolayısıyla insanın kendi varlığını anlamlandırmak için dili icat ettiği, bu anlamlandırmayı da biyografik anlatılar üzerinden gerçekleştirdiği söylenebilir. Başka bir ifadeyle biyografik anlatıların doğuşu insanın kimlik edinme ve ontolojik olarak varlığını anlamlandırma ihtiyacından kaynaklanmıştır.

İlk insanların kimlik edinme çabasıyla biyografik anlatılar arasında ilişki kuran biyografi teorisyenlerinin başında Nigel Hamilton gelir. Hamilton, insan hayatını anlatılaştırmanın ilk insanlardan beri var olan “psikolojik ve evrimsel bir ihtiyaç” olduğunu söyler ve bu ihtiyacın kökeninde insanın kim olduğunu bilmek istemesinin yattığını belirtir. Hamilton’a göre ilk insanlar için ateş yakmak ya da yemek bulmak ne kadar önemliyse kimlik edinmek de en az o kadar önemlidir. Kimlik, aidiyet ve akrabalık duygularını oluşturur ve miras paylaşımının düzenlenmesini sağlar. Özellikle akrabalık duygusu, kişinin kendini belli bir topluluğa ait görerek güvende hissetmesi açısından önemlidir. Bu nedenle kimliksiz yaşayamayan insan, kendi kimliğini inşa edebilmek için kendisinden önce yaşamış insanların bilgisine ihtiyaç duyar. Bu bilginin korunması için de biyografik kayıtların tutulması gerekir. Bu kayıtların yazılı olma zorunluluğu yoktur. Yaşam bilgisinin insan belleğinde yer edinmeyi kolaylaştıracak bir formda nakledilmesi yeterlidir. İlkel toplumlar da insanların yaşamları şiir ve şarkılar yoluyla gelecek nesillere aktarılır. Yazının icadından önce biyografik bilgilerin aktarılmasında destanların da önemli bir yeri vardır. Hamilton, destanların aliterasyon, kafiye, ritim ve tekrarlamalar sayesinde kolay akılda tutulduğunu ve bu sayede destanlarda geçen hayatların unutulmadan korunabildiğini söyler. Destanlardaki kişilerin bir kısmı tanrısal ya da yarı tanrısal özellik gösterebilir. Dolayısıyla epik nitelikli biyografik anlatıların bir bölümü gerçek dışıdır. Fakat Hamilton’a göre meseleye biyografi açısından bakıldığında anlatılanların gerçekliğinin tartışmaya açık olması önemsizdir. Burada mühim olan akraba toplantılarında ve aile meclislerinde bir araya gelerek destanları dinleyen insanların bu olayların gerçekliğine inanmasıdır (Hamilton, 2007: 6-10). Bu inanç, destanlarda geçen hayatların kayıt altına alınmasını ve geçmiş yaşamların öyküleştirelmesini anlamlı kılmaya yetmiştir.

Yaşamöyküsünün kimlik edinme ve hayatı anlamlandırmaya hizmet ettiği bilinen ilk belirgin örnek *Gilgamiş Destanı*’dır. Çoğu biyografi araştırmacısı *Gilgamiş Destanı*’nı bilinen ilk biyografik metin olarak kabul eder. Bu

destan yalnızca Sümer Kralı Gilgamiş'in yaşamöyküsünü anlatmaz, aynı zamanda ölümlü olduğunu anlayan bilinçli insanın trajedisini ve bu bilgiyle başa çıkarak hayatı anlamlandırmaya çalışma mücadelesini de sembolize eder. Destanda Urug kentini yöneten Kral Gilgamiş'in yaşamı anlatılır. Tanrılar, Gilgamiş'i cezalandırmak için Enkidu'yu yaratır. Başlangıçta Enkidu ve Gilgamiş düşmandır. Fakat daha sonra aralarında bir dostluk başlar. Bu birliktelikten rahatsız olan tanrılar, Enkidu'nun canını alır. Bu olay, Gilgamiş'in ölümlü olduğu gerçeğiyle yüzleşmesini sağlar ve Gilgamiş ölümsüzlüğü bulabilmek için bir yolculuğa çıkar. Fakat destanın sonunda ölümsüzlüğe sahip olamaz. Mit ve destanlar toplumların ortak ürünleridir ve insanların varlığı anlamlandırma çabasının sonucunda meydana gelirler. Bu açıdan bakıldığında ölümlü olduğunu bilen ve bu bilgiye rağmen hayatını anlamlandırmaya çalışan "homo sapiens sapiens" in mücadelesi, Gilgamiş'in biyografisinde bir hayat örüntüsü olarak somutlaşmıştır denilebilir (URL-1). Ortaya çıkan destan, bir bireyin yaşamöyküsü olarak görünse de aslında insanlığın temel sorunsalının biyografik bir anlatıda sembolik bir dille ortaya konulduğu görülür. Benzer bir simgeselliğin Lokman Hekim, Asklepios, Dede Korkut gibi anlatılarda da yer aldığını söylemek mümkündür. (Gezgin, 2021: 109-110).

Gilgamiş'in biyografik yolculuğunun simgesel anlamına Hamilton da dikkat çeker. Hamilton'a göre *Gilgamiş Destanı*'nı okuyanların aklında oluşan temel soru, bu anlatının bir kralın maceraları temelinde oluşturulan hayalî bir kurgu mu yoksa Gilgamiş'in gençliğinden ölümüne uzanan biyografik yolculuğu mu olduğudur. Bu da "Destanda gerçek nerede biter, yorum ve kurmaca nerede başlar?" sorusunu beraberinde getirir. Sorunun cevaplanması biyografinin varlığı anlamlandırma açısından işlevini bulmaya yarayacaktır. Anlatılanlar geçmişte yaşamış bir kralın yaşamından ibaretse biyografiyi bir tür tarih dalı olarak görmek gerekir. Fakat destan, sosyal ve psikolojik ihtiyaçlar nedeniyle ve gelecek nesillere faydalı olabilmesi için oluşturulmuş bir insan portresi olarak görüldüğünde anlatılanlar sadece tarih değil, semboller içeren kurgu ve yorum unsurları da barındırıyor demektir (Hamilton, 2007: 11-15). Bu unsurların biyografik anlatıda yer alma amacı, başka insanların varoluşlarını anlamlandırabilme çabasından kaynaklanır. Dolayısıyla biyografiyi yalnızca bir bireyi anma içgüdüsünün sonucu olan bir çeşit birey tarihi olarak görmek yerine, kurgu ve yorum vasıtasıyla insanlığın varlığı anlamlandırması şeklinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.

İnsanlık tarihin gelişimi boyunca her dönemde kimlik edinme ve varlığı anlamlandırma konusunda farklı olgular ön plana çıkar. Biyografinin gelişimine bakıldığında da yaşamöyküsü yazma ve anlatma pratiğinin kimlik ve anlam arayışında ön plana çıkan olgularla uyumlu olduğu görülür. Semavi dinlerin hâkim olduğu Orta Çağ döneminde varlık dinî kimlik üzerinden anlamlandırılır. Bu nedenle de insanların anlam arayışına dinî biyografiler vasıtasıyla cevap verilir. Hıristiyan dünyasındaki hagiografiler ve İslam dünyasındaki menakıb-nâmeler bu açıdan dikkat çekicidir. Bu metinler okuyucularına bir yaşamın öznesini rol model olarak sunar ve nasıl bir hayatın hem bu dünya hem de ahiret için anlamlı olacağını gösterir. Nigel Hamilton, Yahudilik ve Hıristiyanlığın kurucu metinleri olan Tevrat ve İncil'in biyografik mahiyetine dikkat çeker. Hamilton'a göre Eski Ahit, antik çağların Yahudiler tarafından biyografik bir şekilde özetlenmesinden oluşur. Yahudilerin eski çağlardan beri papirüs ve parşömene kaydedilmiş olan şecere, kaside, kehaneler ve kahraman tasvirleri Tevrat'ı oluşturur ve bu anlatıların büyük bir bölümü biyografik nitelik taşır. Tevrat'ta yer alan Âdem, Havva, Abraham (İbrahim), David (Davud), Solomon (Süleyman), Noah (Nuh), Moses (Musa) gibi şahsiyetlerin biyografik anlatıları ilk akla gelen örneklerdendir (Hamilton, 2007: 33-36). Bu yaklaşıma göre bir kavmin eski çağlardan beri tuttuğu biyografik kayıtlar zamanla varlığı ve hayatı anlamlandıracak büyük bir anlatının kutsal metnine dönüşmüştür.

Hamilton, İncil'e de benzer şekilde yaklaşır, zira İncil temelde Hz. İsa'nın biyografisine dayanan bir metindir. İncil'in Tevrat'tan farkı yalnızca Hz. İsa'nın yaşamına odaklanmasıdır. Hamilton bu durumu "Eski Ahit bir gösteri alayıydı. Yeni Ahit ise tek yıldızlı bir gösteriydi" diyerek ifade eder. Ona göre Hz. İsa'nın biyografisinin efsanevi gücü hem Batı'da hem de Orta Doğu coğrafyasında diğer biyografileri sâhnedenden aşağı iter. Kilise'nin kanonik İnciller dışındaki İncilleri "sapkın" ilan etmesi, aslında Hz. İsa'nın resmî olarak kabul görmüş biyografisinin dışındaki biyografik anlatıların yok sayılması anlamına gelir. Hamilton'a göre kanonik kabul edilen dört İncilin yazarı, aynı zamanda biyografik bir zaferin de sahibidir (2007: 37-41). Bu noktada Hıristiyanlığın kurucu metninin biyografik nitelik taşıdığı ve gerçeğe gerçek dışının iç içe geçtiği anlatıda yer alan sembolik unsurlar sayesinde İncil'in sadece bir biyografi olmanın ötesine geçerek insanın varlığına anlam katan ve kimliğini belirleyen bir metne dönüştüğü söylenebilir.

Hamilton'un tarihin ilk dönemlerinden itibaren insanlığın kim olduğunu bilmek ve hayatı anlamlandırmak kaygısıyla biyografik anlatılar oluşturduğu yönündeki görüşü modern insan için de geçerlidir. Bazı temel kaygıları

aynı kalmakla birlikte modern insan için kim olduğunu belirlemek ve hayatı anlamlandırmak artık çok daha karmaşık bir hâle gelir. Aydınlanmacı modernizm, kökeni Rönesans ve Hümanizme dayanan, sanayileşme ve kentleşme gibi süreçlerle şekillenen modern-seküler bireyi doğurur. Bu birey anlayışına uygun olarak felsefe ve bilimin ortaya koyduğu modern kimlik ve benlik kavramları inceleme konusu olur. Kimlik, bireysel ve toplumsal olarak farklı kategorilere ayrılır. Ulus devletlerin doğmasıyla millî kimlik olgusu ön plana çıkar. Laikleşme süreci, inancı bireysel bir tercih konumuna getirir ve dinî kimlik modernizmin ölçütlerine göre yeniden yorumlanır. Psikolojide farklı benlik modelleri ortaya çıkar ve bireyin kendine dair farkındalığının ne ölçüde olduğu ve benliği toplumsal hayatta nasıl sunduğu gibi konular tartışılmaya başlar. Kim olduğumuz, başkaları tarafından nasıl tanımlandığımız, kendimizi sosyal çevrede nasıl sunduğumuz gibi soruların çoğalması kimlik sorununu da karmaşılaştırır. Buna bağlı olarak da modern kimlik ihtiyacına cevap verecek çağdaş biyografik anlatılar ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle bir yaşamı anlatı hâlinde hikâye etmek, kimlik edinme ihtiyacına da hizmet eder. Ulus kimliği inşa etmek, dinî kimliği çağın şartlarına göre yeniden üretmek ve ezilen grupların kimlik mücadelelerini -siyahiler, köleler, kadınlar, eşcinseller vb.- politik düzlemde ifade etmek için biyografiler yazılması, türün modern dönemde kimlikle olan ilişkisini daha net gösterir.

Modern psikolojinin gelişmesiyle ön plana çıkan benlik kavramının, özne-eylem ilişkisi bağlamında biyografi türünü etkilediği görülür. Yaygın tanıma göre benlik, “bireyin kendisi için oluşturduğu bir içerik”tir. Murphy benliği bireyin “yaratıcı eylemlerle doldurulması gereken bir boşluk” olarak tanımlar (Koşay, 2015: 61-62). Modern insanın benliğe ilişkin bu inancı biyografi yazarının bilincini de şekillendirir. Bir birey nasıl eylemleriyle Murphy’nin işaret ettiği boşluğu doldurarak bir içerik oluşturuyorsa biyografi yazarı da benzer şekilde öznesinin hayatındaki eylemleri seçip yorumlayarak tutarlı bir hayat anlatısı oluşturur. Ortaya çıkan bütün, “biyografik benlik”i verir. Çağdaş yaklaşımlar biyografik benliğin bizzat biyografi yazarı tarafından inşa edildiğini hatta postmodern ifadeyle “kurgulandığını” savunur.

Kim olduğumuza ve hayatı nasıl anlamlandıracağımıza dair farkındalığımız olan benliğin biyografiyle olan ilişkisinde belki de en önemli yön, benliğin ancak “anlatılaştırılarak kavranabilir” olmasıdır. Bireyler, belleklerindeki bilgileri sürekli yeniden hikâyeleştirip oto/biyografik anlatılar oluşturarak kendi benliklerini ve kimliklerini inşa ederler (Randall, 2014: 28-29). Bu durum ilk bakışta yalnızca oto/biyografik dürtüyle ilgili görülebilir. Fakat biyografi yazarının da öznesine dair kendi belleğinde bulunan ve belgeler-

den elde ettiği bilgileri bir anlatı formuna sokarak hikâyeleştirdiği ve bu yolla biyografik benliği oluşturduğu düşünüldüğünde konunun biyografi teorisi açısından da önemli olduğu anlaşılacaktır. Bu nedenle psikolojideki farklı yaklaşımların birer ürünü olan benlik modelleri, biyografi yazıcılığı açısından belirleyici olmuştur.

20. yüzyılda bireyin günlük hayattaki sunumunun (representation) ancak dille ve yaşamöyküsüyle gerçekleştirilebileceği düşüncesinin ortaya çıkması biyografi teorisi açısından dikkat çekicidir. Dilin sahip olduğu sözcükler, bireyin temsilinin gerçekleştirilmesi için tek başına yeterli değildir, aynı zamanda dilin bir öykü yapısında düzenlenmesi ve yaşamöyküsü formu oluşturması gerekir (Todorov, 2014: 11). İnsan kim olduğunu ve varlığı nasıl anlamlandıracağını bulmaya çalışırken toplumsal hayatta kendini nasıl sunması gerektiğini de dikkate alır. Zira birey, tutarlı ve anlamlı bir hayat inşa etmeye çalışırken başkaları tarafından nasıl tanımlandığını da önemser. Bireyin ve benliğin sunumu ile biyografik anlatıların oluşturulması arasındaki ilişki yaşamöyküsünün anlam inşa etme işlevi açısından önemlidir.

Klinik psikolog Ruthellen Josselson'a göre insanların benlikleri hikâyelerden oluşur. Benliğin bu özelliği, sosyal bilimcilerin insanı incelerken anlatsal yaklaşımlara yönelmesini ve benliğin anlatısallığından kaynaklanan meseleleri çözmek için psikoloji, sosyoloji, antropoloji alanlarında disiplinlerarası bir yaklaşımı benimsemesini sağlar. Josselson, kimliğin her birey için önemli olduğunu söyler ve insanların kim olduklarını anlamlandırabilmek için anlatıların yardımına ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bu konuda Josselson'un söyledikleri dikkat çekicidir:

Muriel Rukeyser, “Evren hikâyelerden oluşur, atomlardan değil” diye yazar; benliklerimiz de öyledir, atomlardan değil hikâyelerden oluşur. Kimliklerimiz ancak dünyada kim olduğumuz, bu hâlimize nasıl geldiğimiz ve deneyimlerimizden nasıl anlam çıkardığımız üzerine bir anlatı hâlinde anlaşılabilir ve ifade edilebilir. İnsan benliklerini oluşturan birçok hikâye vardır; bu hikâyeler bugün dünü kurup durmaksızın yeniden kurarken zaman içinde gelişen hikâyelerdir. Bu hikâyeler, seçici olarak hatırlanan ve bir kişinin benliğiyle ilgili algısı hem aynı kalıp hem de yaşam döngüsü içinde değişikçe değişen anlamlarla dolan olaylar ve deneyimlerden oluşur (Randal, 2014: 11).

Josselson'a göre bireylerin sahip olduğu çok sayıda hikâye, onların “dünyü düzenleme, bugünü sağlama alma ve yarına ilişkin öngörüler sunma”

ihtiyaçlarını karşılar. Fakat bireyin değişmeyen tek bir benliği yoktur. Kişinin hikâyeleri gibi benlikleri de çok sayıdadır ve bazı durumlarda bunların bir kısmı geçici olarak bir kenara bırakılır. Zaman zaman birbirleriyle çelişen bu benliklere ulaşma yolu da yine hikâyelerden geçer. Hiçbir insan tek bir hayat hikâyesine sahip değildir ve bu hikâyeler bireyler tarafından anlatılmak için yaratılır. Bu durum yaşamın karmaşıklığının ancak anlatılar sayesinde gösterilebilir ve başa çıkılabilir olduğundan kaynaklanır. Bu nedenle “hikâyelen-dirilmiş benlik”, bir anlatı olması nedeniyle dinamik bir nitelik taşır (Randall, 2014: 11).

Psikolojideki yaklaşımlardan bir tanesi olan “anlatısal psikoloji”, insanların yorumbilimsel varlıklar olduğu kabulüne dayanır. Bu durum insanların yaratılışları gereği eylemlerinden ve insan ilişkilerinden anlam çıkartan bir varlık olduğunu gösterir. Anlamlandırma sürecinde hikâyeler devreye girer. Gerontoloji (yaşlılık bilimi) içerisinde bu yaklaşımı benimseyenler “anlatısal gerontoloji” alt disiplini oluşturur. Anlatısal gerontolojistler, klasik gerontolojistlerden farklı olarak insanın biyolojik yaşlanmasını incelemeyi ve “biyografik yaşlanma” kavramını ortaya atarak bu kavram üzerinde çalışır. İnsanlar, kendi kimliklerini anlamlandırmak için sürekli belleklerinin ve hayal güçlerinin yardımına başvururken hikâyelerden faydalanır. Yaşlanma sürecinde bu biyografik hikâyeler de farklılıklar göstermeye başlar ve geçmiş sürekli yeniden üretilir (Randall, 2014: 14-15).

William L. Randall, psikolojideki benlik modelleriyle anlatısalılığı ve anlatıbilimi ilişkilendirir. Randall’ın teorisinin temelinde “hikâye olarak hayat” eğretilmesi vardır. Bu yaklaşıma göre yaşı ilerleyen insanlar için hikâye anlatma ihtiyacı giderek daha önemli hâle gelir. Psikolog Mark Freeman, yaşlılık dönemini bireyin hayatının “eşsiz anlatı aşaması” olarak nitelendirir. Her birey gelecekteki zorluklarla başa çıkmaya hazırlanmak amacıyla kendi kimlik duygularını yeniden hikâyeyeleştirme ve belleklerindeki metinlerden güçlü bir hikâye çıkartma çabası içerisine girer. Bu sürecin sonunda insan hikâye sahibi olmanın da ötesine geçerek bizzat hikâyenin kendisi hâline gelir. Neticede kendi hikâyesini anlatan her birey aslında kendisini yaratmış olur. Yani insan doğasının kurmaca bir yanı vardır. Hayatın hikâyeyeyle özdeşleştirilmesi aynı zamanda yaşam deneyimlerinin edebiyat ve estetikle ilişkilendirilmesine imkân tanır (Randall, 2014: 20-26). Bu yaklaşım yalnızca otobiyografi ve benlik ilişkisine dair bir bakış açısı sunmakla kalmaz; aynı zamanda biyografi yazarlarının oluşturmaya çalıştığı biyografik benlik anlayışı üzerine yeniden düşünmenin de kapısını aralar. Bireyi ve bireydeki bilinçlilik hâli olan benliği hikâyelerden ibaret görmek, başkasının hayatlarını

yazma ya da anlatma faaliyetine bakış açısını da belirler. Kişi nasıl kendi hayatını anlamlandırmak için otobiyografik hikâyelerle benliğini sürekli yeniden üretiyorsa biyografi yazarı da öznesinin hayatından hareketle hem öznesi hem de okuyucuları için anlam üretmeye çalışır ve bu süreci biyografik anlatılarla inşa eder. Benliğin sunumunda hikâyelerin önemini bilen bir biyograf, yaratmak istediği biyografik benliği inşa ederken anlatısallığı ön plana çıkartacaktır. Benlik düşüncesindeki bu yaklaşım, modernizmin pozitivist benlik anlayışını da sorgulamaya açar. Artık benlik bireyin dışında ve bireyden bağımsız olarak var olan ve ampirik metotla keşfedilmesi gereken bir muamma değil, günlük hayatta anlatılarla sürekli birey tarafından yeniden inşa edilen ve biyografik benlik oluşturmak isteyen yazarın da benzer bir şekilde oluşturması gereken bir kurgu hâline gelir. Bu durum, aynı bireye ilişkin farklı hikâyelere bağlı benlik kurguları oluşturabilen daha çoğulcu bir biyografi yazımına kapı aralar. “Kurgu” ve “çoğulculuk” sözcüklerinin postmodernizmde önemli bir yere sahip olduğu düşünüldüğünde benlik konusundaki bilimsel gelişmelerin postmodern dönemin düşünsel ruhuyla uyumlu bir noktaya evrildiği ve biyografi yazıcılığını etkilediği söylenebilir.

1980’li yılların sonlarından itibaren psikodinamik benlik görüşünden inşacı, yapısalcı-gelişimci ve toplumsal inşacı gibi farklı benlik modellerine geçilir ve bu gelişme biyografi teorisini de etkiler. Psikodinamik benlik görüşünde birey büyük ölçüde kendi denetimi dışında olan bilinçdışı süreç ve güdülerin etkisi altında ve edilgen bir durumdadır. İnşacı benlik düşüncesinde ise birey kendi benliğini biçimlendirmede etkin bir konuma yükselir. Bu yaklaşımda toplumsal etkenlerin benlik üzerindeki belirleyici etkisi görmezden gelinmez; fakat her bireyin kendi benliğini yaşamı boyunca tekrar tekrar inşa ettiği görüşü ön plana çıkar. Yani her birey, aslında kendi benliğini inşa eden bir sanatçı konumundadır. Bu inşa süreci hikâyelerle gerçekleşir ve birey bu hikâyelerin hem başkahramanı hem anlatıcısı hem de okuyucusu olur. Yaşam boyunca sürekli tekrarlanarak örgütlenen benlikler, aynı anda çeşitli varyantları olan farklı düzeydeki pek çok hikâyenin iç içe geçmesine neden olur (Randall, 2014: 28-33). Böylece bilinçdışı süreçlerin ve güdülerin şekillendirdiği pasif benlik anlayışına dayalı psiko-biyografinin yerini bireye daha aktif bir rol biçen ve farklı düzeyde anlatılarla örgütlenmiş çoklu benlikleri esas alan yeni bir biyografi anlayışının alması için teorik zemin oluşur.

Modern benlik modelleri, benliği bireyden ayrı bir varlık olarak düşünür ve bireyin onu keşfetmesi gerektiğini söyler. Yani zaten hâlihazırda var olan benlik, birey tarafından keşfedilmeyi beklemektedir. Freud ve varoluşçu terapistler benliğin keşfedilmesi gerektiğini savunduklarından benliği ortaya

çıkartacak bir terapiden bahsederler (Randall, 2014: 55-57). Uzun süre hâkim olan bu görüş, biyografi yazıcılığında da biyografin temelde var olan bir benliği keşfetmeye çalışması sonucunu doğurur. Biyografi yazarı, öznesinin yaşamına dair malzemeyi bu amaçla araştırır, seçip ayıklar, yorumlar ve yaşamöyküsü hâline getirir. Fakat inşacı benlik modeli kendini inşa etme, hatta icat etme kavramlarını ortaya çıkarır. Artık biyograf yazarı, öznesinin benliğini keşfetmekten çok onun kendisini nasıl icat/inşa ettiğini çözümlenmeye çalışacaktır.

Modernizmin benlik anlayışına karşı çıkan benlik teorisi geliştiren isimlerden birisi de psikolog Bruce Hood'tur. Genel kabule göre bireylerin bedenleri benlikleri tarafından denetlenir ve benlik her insanın varlığının çekirdeğinde yaşam boyunca o insanın varlığını sabitleyen bir öz olarak bulunur. *Benlik Yanılsaması* isimli kitabında bu yaklaşıma itiraz eden Hood, sinirbilimin verilerinden faydalanarak benlik duygusunun beynin bir aldatmacası olduğunu iddia eder. Bilim insanlarının yaptığı çalışmalar, beyinde benliği yapılandıran tek bir merkezin olmadığını göstermiştir. İnsanlar tarafından deneyimlenen benlik hissi, tek bir alanda yer almaz ve “farklı beyin işlemlerinin oluşturduğu bir orkestra”nın neticesinde oluşur. Bu noktada beynin benlik deneyimini niçin yarattığı sorusu ortaya çıkar. Hood'a göre beynimiz, “yaşamımız boyunca duyularımıza hücum eden ve belleğimizde kalıcı izlenimler bırakan deneyimler çokluğunu anlamlı kılmak için, bütünlüklü bir model olarak benlik deneyimini yaratır” (Hood, 2019: 11-15). Yani benlik, insanın anlam ihtiyacına bir cevap olarak beyin tarafından üretilmiş bir yanılsamadır.

Bruce Hood, benlik ile hikâye-anlatı ilişkisi üzerine de dikkat çekici tespitler yapar. Bu tespitler biyografik benlik ve yaşamöyküsü yazıcılığı açısından da önem taşımaktadır. Hood'a göre:

Beynimiz dış dünyanın modellerini inşa eder. Deneyimleri, sonraki adımda ne yapacağımızı yorumlamamızı ve belirlememizi sağlayan tutarlı bir öykü biçiminde dokuyabilir. Beynimiz, hayatta kalabilmek için dünyayı taklit eder. Kim olduğumuz benliğimizin bir öyküsüdür, beynimiz tarafından inşa edilmiş bir anlatıdır. Bu simülasyonun çoğu, sokaktaki ortalama insanın belirttiği benlik yanılsamasına karşılık gelen bilinçli bir farkındalık olarak deneyimlenir. Şu anda beyin gibi fiziksel bir sistemin, bilinçli benlik gibi fizik-üstü deneyimleri nasıl ürettiğini bilmiyoruz (Hood, 2019: 15).

Hood, tıpkı filozof Dan Dennett gibi benliğin anlatılar üzerinden inşa edildiğini düşünür. Dennett, “Öykülerimiz örülmüştür; ama çoğunlukla biz onları örmeyiz, onlar bizi örer” diyerek aslında özümüzde bir benlik olmadığını, benliğin anlatıların sonucunda ortaya çıktığını savunur. Hood’a göre de benliğin gelişimi, çocukluktan itibaren “beynin deneyimlerinin öyküler inşa ederek biçimlendirilmesi” neticesinde oluşur. Yetişkinlik döneminde de bu benlik yanılması beyin tarafından sürekli geliştirilir. “Tutarlı bir birey ya da benlik olarak varolduğumuz” tamamen bir yanılmasadan ibarettir. Beynin benlik duygusunu oluşturduğu öyküler üretmesi, deneyimleri anlamlandırabilme içindir (Hood, 2019: 16–23). Hood’un görüşleri, benliğin varlığı anlamlandırma ihtiyacının bir sonucu olarak bir öykü/anlatı formunda teşekkül ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu yaklaşım, teorisyenlerin oto/biyografik anlatıların kimlik edinme ve varlığı anlamlandırma işlevine yaptığı vurguyu sinirbilimin verileriyle desteklemektedir.

İnsanların pek çoğu benliklerini çocukluktan yetişkinliğe doğru uzanan bir yolculuk olarak düşünür ve bu yolculuk esnasında yaşanan olayların ve karşılaşılan kişilerin benliğe etki ettiğine inanır. Bu da bireylerde ilerlemeci ve tutarlı bir benlik yanılmasına neden olur. Sosyolog C. H. Cooley, benliğin bireyin etrafındaki kişiler tarafından şekillendirildiğini ifade etmek için “ayna benlik” kavramını kullanır. İnsanlar etkileşime geçtikleri kişinin kim olduğuna göre onlara farklı bir benlik sunarlar. Cooley’e göre başkalarına sunduğumuz benliklerin dışında kendimize ait gerçek bir kimliğimiz yoktur. Yani her birey, “kendi etrafındaki kişilerin ondan beklediklerine inandığı şeylerin ürünü”dür. Cooley bu durumu şöyle ifade eder: “Ben düşündüğüm kişi değilim, ben düşündüğünüz kişi değilim, ben düşündüğünüzü düşündüğüm kişiyim” (Hood, 2019: 95–96). Bağlama göre değişen benlik algısı, biyografinin imkânını da sorgulamaya açar. Özellikle büyük şahsiyetleri övmek amacıyla yazılan biyografilerin ortak özelliği, güçlü ve tutarlı bir benlik duygusudur. Hood’un yaklaşımına göre millî bir kahramanın ya da devlet yöneticisinin biyografisi yazılırken biyografik benlik nasıl inşa edilecektir? Benlik anlayışındaki bu gelişmeler didaktik amaçla yazılan geleneksel övgü biyografilerini tartışmaya açacak niteliktedir. Bununla birlikte sinirbilim ve psikolojideki gelişmelerin biyografi yazıcılığını tamamen etkisi altına aldığını söylemek de yanlış olur. Klasik benlik algısıyla yazılan biyografiler hâlâ varlıklarını sürdürmeye devam etmekte ve büyük anlatılara hizmet eden rol modeller üretmektedir.

2. Epistemolojik Açıdan Biyografi Yazıcılığı: Bir Başkasını Bilmenin İmkânı

Biyografi yazıcılığı, bir insanın hayatına dair araştırma yapma ve elde edilen bilgileri başı sonu belli tutarlı bir anlatı hâline getirme sanatıdır. Biyografi yazmanın ön koşulu, araştırma yaparken hayatı yazılacak özne hakkında güvenilir bilgi elde etmektir. Başka bir deyişle biyografi yazarlığı bir başkasının hayatını bilmenin imkânına olan inançtan doğar. “Başka hayatlar bilinebilir” önermesi beraberinde bu bilginin nasıl elde edileceği sorusunu akla getirir. Biyografi yazıcılığı ile epistemoloji arasındaki ilişki bu noktada ortaya çıkar. “Bilgi felsefesi” anlamına gelen epistemoloji, “bilginin kaynağını, doğasını, doğruluğunu, sınırlarını inceleyen” bir felsefe dalıdır (Cevizci, 1999: 306-307). Dolayısıyla epistemolojideki yaklaşımlar, bilginin elde edilmesi ve güvenilirliğinin test edilmesinde farklı yaklaşımların oluşmasına neden olur ve bu durum biyografi yazıcılığındaki eğilimlere etki eder.

Antik Yunan’da felsefe etkinliği başlamadan önce çok tanrılı inanç tarafından şekillendirilen bir dünya görüşü vardır. Bu sistemde doğadaki her güçten sorumlu bir tanrı vardır ve bu tanrılar nedensellik ilkesi ile hareket etmek zorunda değildirler. Kızan, öfkelenen, kıskanan tanrılar kendi kapris ve isteklerinden dolayı doğadaki işleyişi bozabilir ve insanları cezalandırabilir. Bu inanç ortamında nedensellik ve yasa fikrine yer yoktur. Bu durum genelgeçer, değişmez ve güvenilir bilgiye imkân tanımadığından epistemolojik sorgulamalara girilmez. Fakat felsefenin doğuşuyla birlikte durum değişir. Sokrates ve Platon rasyonalist bir epistemoloji anlayışını savunur. Her iki filozof da bilgiyi elde etmenin imkân dâhilinde olduğunu düşünerek Sofistlere karşı çıkar. Platon, idealar kuramıyla duyular dünyasında gerçek bilgiyi bulmanın mümkün olmadığını, asıl olanın nesnelerin idealar dünyasındaki değişmez formları olduğunu söyler (Yanık, 2019: 9-11; Parlar, 2015: 190-191). Bu yaklaşıma göre duyular dünyasında ampirik bir metotla kesin bilgiyi elde etmek mümkün değildir. Bu durum bir başkasının hayatına dair elde edilmek istenen bilgiler için de geçerli olacaktır. Üstelik Antik Yunan’da biyografiden beklenen temel işlev öğretici olmasıdır. Bir insanın hayat deneyimleri, duyular dünyasında elde ettiği tecrübelerden ibaretse o zaman bunları okuyarak değişmez hakikatlere ulaşmanın imkânı da sorgulamaya açılacaktır.

Platon’un öğrencisi Aristo, gerçek bilginin bu dünyada olduğunu ve duyularla kavranabileceğini savunur. Bilgi teorisi açısından önemli bir kırılma yaratan bu yaklaşım biyografinin epistemolojik değeri açısından da önemlidir. Daha sonra ortaya çıkacak pek çok epistemolojik yaklaşım temelini Aris-

to'nun düşüncesinden alır. Aristo, ampirik tecrübeyle bilginin elde edilebileceğini savunarak sadece bir başkasının hayatının bilinebileceğini göstermekle kalmaz, aynı zamanda duyular dünyasıyla etkileşim hâlindeki bir öznenin tecrübelerinin ders çıkarma ve rol model alma gibi işlevlere sahip olabileceğini de göstermiş olur. Zira Antik dönemde yazılan biyografiler genellikle “büyük adamlar”ın yaşamını konu alır ve okuyucuya ders verme, rol model sunma gibi işlevlere sahiptir.

Orta Çağ Hıristiyan dünyasında din temelli bir bilgi felsefesi vardır. Bu dönemde hem epistemolojiyi hem de biyografiyi ilgilendiren tümeller-tekeller tartışması önemli bir yer tutar. Bu konuda Orta Çağ filozofları tikellerin ya da somut bireylerin tümellerden daha az gerçek olduğunu savunur. Bu yaklaşım ahiret inancını temellendirmede kullanılır ve mevcut dünyanın tam anlamıyla gerçek olmadığını savunmaya yarar. Gerçekliğin aşkın olduğunun düşünülmesi Kilise'nin otoritesini de pekiştirir. Tümelci yaklaşım beşeri bilginin niteliğini belirlerken olumsuz sonuçlara neden olur. Zira realist tümelci yaklaşıma göre bilgi aşkın bir konumda olduğundan duyu dünyası yalnızca görünüşten ibarettir. Ahmet Cevizci'nin de belirttiği gibi bu düşünce biçimi, “akla ve deneye dayalı bilimsel bilginin imkânını ortadan kaldırır” (2001: 25-28). Biyografi yazarı öznesine ait bilgiyi araştırma, gözlem ve sözlü mülakat gibi yöntemlerle toplar. Ampirik metotla elde edilen bilginin güvenilir olmaması, biyografin elde ettiği bilgileri de sorgulanır hâle getirir. Üstelik verilen bilgiler bir insanın hayat tecrübeleridir ve tikellerle kurulan etkileşim bilgisinin tartışıldığı bir ortamda yaşam deneyimlerinin güvenilirliği de tartışmalı hâle gelir. Bu nedenle Orta Çağ'da biyografi yazıcılığında bireylerin farklı yaşamlarından kaynaklanan tecrübe çeşitliliğinden ziyade dine tam teslim olarak aşkın olanın bilgisine ulaşan ve birbirine benzer hayatlar yaşayan öznelere menkıbevi anlatıları ön plana çıkar.

İslam epistemolojisinin temelinde Kur'an-ı Kerim'in bilgi anlayışı yatar. Evrenin bilinebilirliğini savunan epistemolojik yaklaşımların ortak yanı, evrende ve dünyada rasyonel ve anlaşılabilir bir yapı olduğu noktasında birleşir. Batı'da ortaya çıkan Aydınlanmacı modernizm, deney ve gözlem metodunun bu yapıyı keşfetmekte tek güvenilir yöntem olduğunu savunur. Ancak modern bilimin doğuşundan önce de güvenilir bilginin imkânını savunan düşünce ekollerinde evrende belli bir düzenlilik/logos olduğu düşüncesi vardır. Zira insanın yaşamdaki fenomenlerin bilgisine ulaşabilmesi için evrende insan zihni tarafından kavranabilecek yasa ve düzenliliklerin olması gerekir. Kur'an'da Allah için geçen “Alim” ve “Hakim” gibi sıfatlar, Allah'ın bütün evreni belli bir ilim ve hikmet dâhilinde, yasalara bağlı olarak yarattı-

ğını gösterir. Evrendeki bu yapı, insanın Allah tarafından imtihana tâbi tutulması ve eylemlerinin değerlendirilebilmesi düşüncesine epistemolojik açıdan kapı aralar. Zira insanın imtihan edilebilmesi için yapıp ettiği eylemlerinden sorumlu olması, eylemlerinden sorumlu olabilmesi için bunların sonuçlarını anlayabilmesi, bu sonuçları anlayabilmesi için de belli yasa ve düzenliliklere göre nizamî işleyen bir dünyada yaşaması gerekir. Kur'an-ı Kerim, bir taraftan evrenin belirli bir düzene göre yaratıldığını söylerken diğer yandan insanların hangisinin daha güzel eylemde bulunacağını sınamak için ölüm ve hayatın yaratıldığını belirtir. Buradan hareketle Kur'an'ın insana kazandırmak istediği bakış açısı, evrenin bir düzene tâbi olduğu, insanın aklederek ve araştırarak bu düzene dair bilgiye ulaşabileceği, daha sonra da ulaştığı bu yasa ve düzenlilik bilgisinden hareketle eylemlerinin sonuçlarını değerlendirerek hayatını Allah'ın imtihanına uygun biçimde düzenleyebileceği yönündedir (Taslaman ve Doko, 2017: 25-33).

Kur'an ayetlerinden çıkartılabilecek bu epistemolojik yaklaşım, bilim yapmayı teşvik eden bir zihnin inşasını amaçlar ve bilgiden hareketle insan eylemlerinin düzenlenerek Allah'ın istediği doğrultuda bir hayat örüntüsü oluşturulabileceğini gösterir. Bu durum didaktik biyografi yazıcılığının epistemolojik açıdan anlamlı olmasını sağlar. Başta Kur'an kıssaları olmak üzere İslam düşüncesindeki biyografik anlatılar, kâinat ve toplumsal hayattaki düzene dair bilgiyi/hakikati öğrenmeyen, dolayısıyla buna uygun davranmayarak imtihanı kaybeden kişileri ya da tam tersi bir tutumu benimseyen rol modelleri konu alır. Bu açıdan İslam dünyasında olumsuz örneklerden hareketle ibret verme ya da olumlu örneklerden yola çıkarak bir yaşam modeli geliştirme çabalarının biyografik anlatılarla güçlendirilmesi, kâinat ve toplumsal yapının belirli bir rasyonalite ve düzene tabi olmasıyla ilişkilidir ve Kur'an, epistemolojik olarak bu düzenin bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunu söyler.

Orta Çağ'dan sonra Hümanizm ve Rönesans ile oluşmaya başlayan modernizm, epistemolojik açıdan büyük bir kırılma meydana getirir. Bu kırılma sonucunda ortaya çıkan modern epistemoloji, yine Batılı filozoflar tarafından krize girdiği iddiasıyla eleştirilinceye kadar Batı düşüncesinde hâkim paradigma olmayı sürdürür. Modern epistemolojinin temeli Sokratik rasyonalizme dayanır. Sokratik rasyonalizm, değişimin arkasında yer alan özü insanın düşünebilme yeteneği sayesinde kavrayabileceği fikrine dayanır. İnsanı merkeze alan bu düşünce, modern epistemolojinin de hâkim paradigması olduğundan modern epistemolojinin hümanist bir karakteri olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle de modern felsefenin kurucularından

Descartes'ın, insanı evrenin merkezine yerleştirmesi, daha sonra Aydınlanma düşüncesi ile akla vurgu yapılması, insanın yüceltilmesi sonucunu doğurur. Modern epistemolojinin iki temel niteliği vardır. Bunlardan birincisi aklını kullanan insanı merkeze alması, ikincisi de insanın evrensel bilgiye ulaşabilmesi için doğru bir yöntem kullanması gerektiğini savunmasıdır (Küçükalp, 2003: 85-87).

Bilgiyi elde etme yolu olarak yalnızca bilimsel yöntemin kabul edilmesi, bilginin sekülerleşmesi sonucunu doğurur. Bilgiye yönelik Orta Çağ düşüncesinden ayrılan bu yeni yaklaşımda özellikle determinizm düşüncesi önemlidir. Determinizm, evrende gerçekleşen bütün olayların bir nedensellik bağlantısı içerisinde gerçekleştiğini savunan bir anlayıştır. Nedensiz hiçbir şey yoktur ve doğa nedensel yasalara tâbidir (Cevizci, 1999: 223). Başlangıçta doğa yasalarının bilgisini elde etmek için benimsenen bu yaklaşım, toplumu açıklamaya çalışan pozitivist görüşün etkisiyle zamanla sosyal bilimlerde de uygulanmaya çalışılır. Bu noktada Aydınlanma döneminin bilim ve bilgi anlayışı da etkili olur. Aydınlanma döneminde akılcılık ve pozitivism bilgiyi elde etme sürecinin vazgeçilmez birer parçası hâline gelir. Pozitivist yaklaşım, dini ve metafiziği tamamen reddeder ve modern bilimin öncesine ait düşünce tarzlarının hiçbirisinin bilgiyi elde etmede güvenilir bir kaynak olamayacağını savunur. Modern anlamda sosyoloji biliminin kurucusu kabul edilen Auguste Comte, aynı zamanda pozitivism kavramını ilk kullanan kişidir. Comte'a göre pozitivismin yöntemleri sosyolojiye uygulanmalı ve böylece tıpkı doğa bilimlerindeki gibi toplum bilimine dair yasalar keşfedilmelidir. Pozitivist epistemolojide deney ve gözlem önemli bir yer tutar. Deney ve gözlem ile sağlaması yapılamayan her türlü bilgi metafizik spekülasyonlardan ibaret kabul edilir. Deneysel bilginin en önemli özelliği "olması gerekeni" değil, "var olanı" incelemesi ve ahlaki hedefler taşıyor olmasıdır. Bilimin elde etmek istediği bilginin nesnellik ve evrensellik niteliklerini taşıyabilmesi için iyi, doğru ya da ahlaki kabul edilenden bağımsız olarak deneysel yöntemi benimsemek gerekir. Pozitivist epistemolojide deneysel bilgi dışında bir bilgi türünün varlığı kabul edilemez. Bilimsel yöntem sonsuz güven duyan bu yaklaşım, bilimler aracılığıyla dünyanın denetlenebileceğine ve yeni bir dünya kurulabileceğine inanır (Demirel, 2007: 26-27).

Bu noktada modernizm ve Aydınlanma ile yaşanan epistemolojik kırılma sonucunda ortaya çıkan ilkelerin biyografiye nasıl etki ettiği sorusu cevaplandırılmalıdır. Akla ve bilime sonsuz güven duyan Aydınlanma düşüncesi, determinist ve ilerlemeci yaklaşımıyla yaşamöyküsünün nasıl şekillen-

dirileceğine etki eder. Modern epistemolojinin temelinde bilginin/dünyanın bilim yoluyla kavranabileceği ve evrensel/nesnel hakikatlere bilimsel yöntemle ulaşılacağı düşüncesi yer alır. Bu düşünce biyografi yazarının yaşamöyküsü denen olguya bakış açısını da etkiler. Biyografi yazarı, bilimsel yöntemi kullanarak yaptığı araştırma neticesinde, hayatını ele aldığı özneyi nesnel ve bütüncül bir şekilde kavramaya çalışır. Bu amaçla öznenin hayatına ilişkin gözlemler yaparak belgelere ve şahitliklere başvurur. Batı'da ortaya çıkan bilimsellik anlayışı, tıpkı diğer fenomenler gibi yaşamın da ampirik gözlem ve analize tâbi tutulması gerektiği düşüncesini doğurur (Caine, 2019: 38). Bilgiyi elde ederken göz önünde bulundurulmuş determinizm ilkesi, yaşamöyküsünün kurgulanışını da şekillendirir. Biyograf, yaşamöyküsünü yazdığı öznenin hayatını nedensellik ilkesi ile ilerleyen tutarlı bir bütün olarak kabul eder. Bu ön kabul, biyografin özneye dair elde ettiği bilgi ve belgeleri neden-sonuç ilişkisi içerisinde doğumdan ölüme kadar ilerleyen bir bütün oluşturacak şekilde seçip organize etmesini sağlar. Nesnellığe duyulan inanç, biyografin mümkün olduğunca öznel ve ahlaki değerlendirmelerden kaçınarak, öznesini her yönüyle ortaya koyma çabasını doğurur. Modern epistemolojide nesnel hakikate verilen önem, araştırmacının öznesinin hayatını yazarken gerçeklik duygusu oluşturmaya gayret etmesini sağlar. Yani biyograf, pek çok bilgi ve belge içerisinden seçme ve ayıklama işlemi yaparak kurguladığı hayat hikâyesini nesnel ve gerçekçi bir bütün olarak yazmalıdır. Biyografin dinî veya ahlaki olanı göstermek için öznel bir tutum benimsemesi bilimsel yaklaşıma aykırıdır. Bilginin sadece bilimsel metot vasıtasıyla elde edilebileceğine dair inanç, bilimsel yöntemle öznenin de bilinebileceği ve yaşamöyküsünün nesnel bir şekilde oluşturulabileceği düşüncesine imkân tanır. Bu anlayışla yazılan biyografilerde şüpheden ziyade özneye dair keskin kanaatler vardır. Postmodern dönemde iddia edilen aksine bir hayatın belgelerden hareketle yazılmasının bir kurmaca ve yeniden yazma faaliyeti olduğu düşüncesi görmezden gelinir. Modern bilgi teorisinin temelinde Descartes ve F. Bacon tarafından yerleştirilen tümevarım ilkesi de biyografi yazımını şekillendiren bir etkidir. Biyograf, özneleri hakkında günlük, hatıra, eğitim belgesi, nüfus kayıtları, akraba ve dostların tanıklıkları gibi çeşitli malzemeleri toplar ve bunlardan hareketle bütüne ulaşmaya çalışır. Ulaşılan bütün, biyografik benliği yansıtan tutarlı bir öykü olmalıdır.

Modern dönem epistemolojisinin nedensellik ve nesnellik üzerine kurulu bilgi felsefesi ile biyografi teorisindeki geleneksel yüceltici biyografilerden kopuşun ve öznenin her yönüyle gerçekçi bir şekilde anlatılması talebinin aynı dönemde ortaya çıkması tesadüf değildir. İlk Çağ'dan itibaren çoğun-

lukla kral ve komutanların başarı hikâyelerine odaklanan, Orta Çağ ile birlikte azizlerin üstün yanlarını anlatan biyografiler, artık Batılı seküler bireyi belgelere dayanarak nesnel bir şekilde anlatma iddiasındadır. Nesnellik de öznenin eksik ve kusurları dâhil her yönüyle ele alınmasını gerektirir. Batı’da 18. yüzyılda modern anlamda biyografi teorisine ilk şekil veren kişi kabul edilen Dr. Samuel Johnson ve onun takipçisi Boswell’in “gerçekçi” biyografi anlayışları, bu anlamda dikkate değerdir. Özellikle Johnson, biyografinin toplumsal olayları da kapsayacak şekilde gerçeği nakletmesi ve bunu yaparken de hislerini bir kenara bırakması gerektiğini savunarak geleneksel övgü biyografilerinden kopuşun teorik temelini atmıştır (Çelebioğlu, 2007: 5). 19. yüzyılda Charles Augustin Saint Breuve’nin modern epistemolojinin bilimsellik anlayışını biyografiye uygulama çabasını da benzer şekilde değerlendirmek gerekir (Ünlü, 2015: 38-39).

Modernizme tepki olarak postmodernizmin ortaya çıkmasıyla birlikte, epistemolojik açıdan farklı bir döneme girilir. Postmodernizm, modernizmin evrensellik ve nesnellik iddialarına kuşkuyla yaklaşır ve modern epistemolojinin temelinde yer alan pozitivizmin gerçeklik anlayışını reddeder. Modern epistemede akıl ve bilim aracılığıyla mutlak gerçekliğe ulaşılabileceği ve dünyaya nizam verilebileceği savunulurken postmodernizm, bilgiye ulaşmada akıl ve bilimin tek ve mutlak otorite olma konumuna itiraz eder. Modern dönemde ortaya çıkan Aydınlanma ve Marksizm gibi üst anlatılara postmodernizmde yer yoktur. Bu büyük anlatıların ortak özelliği, tek olan hakikati ortaya koymaya yönelik güçlü bir söyleme sahip olmalarıdır. Oysa postmodernizm mutlak, tek, değişmez bir hakikatin varlığını reddeder. Artık Aydınlanmanın ilerlemeci anlayışı sorgulanmaya başlar, akıl ve deneye dayanan nesnellik anlayışı etkisini yitirir. Postmodern dönemde bilginin herkes tarafından kabul edilebilir tek bir kaynağı yoktur. Bu yaklaşım çoğulcu- luğu da beraberinde getirecektir (Demirel, 2007: 37-38; Ünlü, 2015: 10).

Epistemolojik açıdan yaşanan bu büyük kırılma biyografi yazımına da yansır. Modern epistemolojinin bilimsel yöntemle hakikate ulaşılabileceği yönündeki savının tartışmaya açılmış olması, biyografi yazarının öznesini bütünüyle gerçekçi bir şekilde yansıtmasının imkânsızlığı düşüncesine kapı aralar. Tek bir hakikat olmadığı gibi gerçek bilgiyi elde etmek için mutlak bir yöntemin de bulunmaması, postmodern dönem biyografilerinin kesinlik iddialarından uzaklaşmasına neden olur. Ne kadar bilgi ve belgeye başvursa da biyografi yazarının oluşturduğu metin, epistemolojik açıdan tartışmaya açıktır. Postmodernizmin çoğulcu bakış açısı, aynı bilgi kaynağına farklı açılardan bakmayı ve onları farklı şekilde yorumlamayı mümkün kıldığından,

bir kişinin/biyografinin yorumunu mutlaklaştırıp hakikat olarak kabul etmek mümkün değildir. Ne kadar gerçekçilik ve nesnellik iddiasında bulunursa bulunsun, her biyografinin oluşturduğu metin kendi hakikat yorumundan ibaret kalacaktır. Bu hakikat algısını oluşturan da biyografinin etkileşimde bulunduğu kültür, ideoloji ve iktidar ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan söylemlerdir. Yazarın hakikat olduğuna inandığı bilgi, aslında kültürel ve ideolojik etkenlerle örgütlenerek kendisine ulaştırılmış bir söylem biçiminden ibarettir. Yani gerçeklik, aslında bizden bağımsız ve nesnel olarak var olan bir şey değil, aksine “dil tarafından inşa edilen bir kurmaca”dır. Bu kurmaca yapı, çoğu zaman söylemler vasıtasıyla sahte bir tutarlılık algısı oluşturularak insanlara değişmez bir hakikat olarak yansıtılır (Ünlü, 2015: 10-13). Öyleyse biyografi yazarının eserine metinsellik ve kurmaca bağlamında yaklaşılmalıdır. Gerçeklik anlayışındaki bu değişim, biyografinin gerçekleri yansıtma iddiasını alaya alan ve kurmaca yönü daha ağır basan yaşamöykülerinin yazılmasını sağlar (Dervişcemaloğlu, 2017: 333).

20. yüzyılda Derrida ve Foucault gibi düşünürler, modernizmin tartışmasız birer değer olarak kabul ettiği hümanizm, akılcılık, bilim gibi kavramları sorgulamaya başlar. Özellikle Foucault'nun epistemolojideki kırılmalara dikkat çeken fikirleri önemlidir. Foucault'ya göre epistemoloji sadece belli bir dönemde bilginin imkânını ve koşullarını belirlemez, aynı zamanda o çağın bilgilerini belirginleştirme gibi bir özelliğe de sahiptir. Başka bir ifadeyle her çağın bilgi formlarını o çağın epistemoloji anlayışı belirginleştirir. Dolayısıyla farklı dönemlerde yaşanan epistemolojik kırılmalar, birey ve toplumsal yapıları anlamada kilit rol oynar. Foucault'ya göre dönemler arasındaki epistemolojik geçişlerde kopuşlar yaşanır ve bu nedenle epistemoloji anlayışında bir süreksizlik ilişkisi vardır. Rönesans, Klasik Çağ ve Modern dönem olmak üzere üç temel epistemolojik dönemden bahseden Foucault, 17. yüzyıldan itibaren hâkim olan “Klasik episteme” döneminde kıyas düşüncesinin yerini çözümlenme (analiz) fikrine bıraktığını söyler. Artık doğa bilimlerinin öncülüğünde oluşan “ölçme merkezli, soyutlayıcı, evrenselleştirici ve tarafsız” bir episteme vardır. Fiziksel nesnelere ölçme, onlara ilişkin nesnel nitelikleri tarafsız bir şekilde ortaya koyma anlayışına dayanan bu episteme, zamanla psikoloji, sosyoloji gibi sosyal bilimlere de uygulanır (Cevizci, 2015: 1136-1138).

Foucault'nun ortaya koyduğu epistemolojik sınıflandırma, biyografi yazıcılığına dair yorum yaparken de göz önünde bulundurulmalıdır. Klasik Çağ epistemolojisi olarak adlandırılan dönemin ölçmeye dayalı analiz ve tarafsızlık gibi ilkeleri, sosyal bilimlerde olduğu gibi biyografi yazıcılığında da

hâkim paradigma olur. Modernizmin ilkeleri doğrultusunda şekillenen bu epistemolojik yaklaşım, biyografik öznelerin sadece eylemlerini değil, iç dünyalarıyla birlikte tüm benliklerini analiz etme, en önemlisi de bunu nesnel verilere dayandırarak tarafsız bir şekilde yapma iddiasındadır. Fakat Foucault, Derrida gibi özne düşüncesine saldıran ve anti-hümanist bir tavır benimseyen düşünürler, antropolojik bir nitelik taşıyan modern epistemi ciddi anlamda eleştirmeye başlayınca, modernizmin ilkeleri sorgulanmaya başlar ve bu durum edebiyata da yansır. Sadece modernizmin insan anlayışını değil, zaman, mekân hatta gerçekçilik anlayışını dahi eleştiren edebî eserler yazılır. Bu durum hem edebiyat eleştirisinde biyografinin sahip olduğu konumu hem de modern epistemolojinin felsefi arka planına bağlı olarak yazılan biyografileri sorgulamaya açar. Bununla birlikte nasıl postmodern romanın doğuşuyla geleneksel gerçekçi roman yazımı tarihe karışmadıysa, modern epistemoloji-hümanizm-birey ekseninde yaşanan kriz de Rönesans sonrasında ortaya çıkan seküler, ilerlemeci biyografi anlayışını tamamen ortadan kaldıramaz. İnsan, modern dönemdeki epistemolojik önemini yitirmiş olsa da biyografi varlığını devam ettirir.

Biyografi yazıcılığını epistemolojik kırılmalarla ilişkilendiren başka araştırmacılar da vardır. Biyografik dram üzerine çalışan Aslıhan Ünlü, Alun Munslow'un dörtlü epistemolojik dönemselleştirmesine dikkat çeker. Bu sınıflandırmaya göre Orta Çağ'dan 16. yüzyıl sonlarına kadar birinci epistem, 17-18. yüzyıllar arasında ikinci epistem (Klasik Çağ), 18. yüzyıl ile 20. yüzyılın başları arasında modern ve antropolojik epistem, son aşamada ise postmodern epistem vardır. Her epistem, farklı unsurları bilgi üzerinde belirleyici kılar. Birinci epistem kutsallığı, ikinci ve üçüncü epistemler ilerlemecilik ve bireyciliği, son epistem ise kesin dayanak noktası olmayan bir öznelliği esas alır (2015: 9-10). Buna bağlı olarak ilk epistemde dinî biyografiler, ikinci ve üçüncü epistemde dünyaya nizam veren akıllı, iradeli seküler bireylerin nesnel olduğu varsayılan biyografileri, dördüncü epistemde ise kurmaca yanı ağır basan biyografik anlatılar ön plana çıkar.

Sonuç

Biyografi üzerine çalışanlar genelde türün anma içgüdüsünü tatmin etme işlevine vurgu yapar ve insan zihninin büyük başarılarla imza atmış önemli insanların unutulmamaları için çaba gösterme eğilimine dikkat çeker. Bazı araştırmacılar tarafından türün tarihî gelişimini ortaya koyan ve biyografik metnin nasıl organize edileceğine kafa yoran teorik çalışmalar da yapılır. Fakat bunlar içerisinde biyografi teorisi açısından belki de en temel olanı, bir hayatı yazmanın anlamlı oluşunun felsefi olarak temellendirilmesi

ve türün felsefi arka planının ortaya konulmasıdır. Varlık felsefesi (ontoloji) ve bilgi felsefesi (epistemoloji) açısından biyografiye bakıldığında insanlık tarihindeki düşünsel eğilimlerin farklı etkenlerle birleşerek türün gelişimine, yöntemine ve niteliğine doğrudan ya da dolaylı olarak etki ettiği görülür. Biyografi her şeyden önce insanın tarih sahnesine çıktığı andan itibaren var olan kendini tanımlama, kimlik edinme, belli grup veya değerlere aidiyet hissetme ve yaşamı anlamlandırma çabasıyla ilişkili olarak doğmuştur. İnsan, ontolojik olarak varlığını anlamlandırırken ve kendisini dış dünya, toplum ve bireyler arasında konumlandırmak için kimlik edinirken biyografik anlatılara ihtiyaç duyar. İnsanın dili kullanabilmesi ve mitler üretebilmesi, onun hayatı anlamlandırma ve kendini tanımlama ihtiyacının bir neticesidir ve bu ihtiyaca cevap veren anlatıların önemli bir kısmı biyografik nitelik taşır. Bu da insanın bir bireyin yaşamını öyküleştirerek anlam üretmeye yatkın olduğunu gösterir. *Gılgamış Destanı* gibi eski metinler, insanlığın anlam ihtiyacını karşılarken sadece bir bireyin hayatını kaydetmek ve tarihî gerçekliğe sadık kalmak için biyografik anlatılar oluşturmadıklarını, kurgulama ve yorumlama yoluyla anlam arayışına dair sembollere başvurarak insanlığın genel sorunlarını bir bireyin biyografisinde somutlaştırdıklarını gösterir.

Modern psikolojide ortaya çıkan benlik modelleri de kendini tanıma ve hayatı anlamlandırmaya yönelik felsefi çabanın istikametini belirler ve bu durum biyografi yazıcılığını da etkiler. Psikoloji ve sinirbilim, insanın benliğini inşa etmek ve hayatı anlamlandırmak için oto/biyografik öykülere ihtiyaç duyduğunu ortaya koyar. Biyografi yazıcılığı vasıtasıyla bir başkasının hayatı üzerinden kimlik inşa etmek ya da insanın anlam arayışına cevap vermek isteyen biyografi yazarları da benzer bir yaklaşımla hareket eder. Benliğin keşfedilmeyi bekleyen bir muamma olduğunu savunan psikanalitik anlayış, biyografi yazarlarının öznelerini de benzer şekilde keşfetmeye çalışmasına neden olur ve psiko-biyografi denen tür ortaya çıkar. İnsan düşüncesi, benliği keşfedilmesi gereken nesnel bir gerçeklik olarak görmeyi bırakarak benliği sürekli yeniden inşa edilen dinamik bir süreç olarak görmeye başlayınca bu durum biyografi yazıcılığında yeni eğilimlerin doğmasını sağlar. Tek bir benlik olmadığı gibi tek bir kimlik ve hayatı anlamlandırma biçimi de yoktur. Bu durum dinî kimlik, millî kimlik, ideolojik kimlik gibi büyük anlatılara bağlı değerleri inşa etmek için yazılan kanonik biyografileri sorgulamaya açar ve biyografi yazıcılığının didaktik doğası sarsılır. Bir yaşamın baştan sona tutarlı bir benlikle yaşanamayacağı anlaşılınca sürekli yeniden inşa edilen, hatta farklı kurgulara açık olan bir biyografi anlayışı ortaya çıkar ve bu durum postmodern biyografiye de kapı aralar.

Epistemolojideki gelişmeler de biyografi yazıcılığında belirli eğilimlerin oluşmasını sağlar. Biyografinin ontolojik olarak varlığı anlamlandırabilmesi için, bir bireyin hayatının o çağın bilgi anlayışıyla uyumlu bir şekilde yazılması yani epistemolojik açıdan güvenilir olması gerekir. Orta Çağ'ın din temelli epistemoloji anlayışı, biyografinin de dinî bir mahiyet almasına neden olur. Hıristiyan düşüncesinde Tanrı'ya ulaştıracak olan aşkın bilginin deney, gözlem ve tecrübeyle elde edilemeyecek olması, bireyin hayat tecrübelerinden ziyade Kilise'nin onayladığı anlamda iman eden aziz biyografilerinin öne çıkmasını sağlar. Rönesans ve modernizmle birlikte seküler birey doğunca bilimsel bilginin yöntemi olan ampirizm ve tümevarım biyografi yazıcılığını etkisi altına alır. İnsan merkezli bilgi anlayışı, başı-sonu belli, tutarlı ve ilerlemeci biyografi anlayışının yaygınlaşması sonucunu doğurur. Postmodern dönemde bilginin değişmez ve nesnel oluşunun tartışmaya açılması, insanın epistemolojik önemini yitirmesi gibi gelişmeler biyografi yazıcılığını da etkiler. Bir insanı bütünüyle anlatmanın imkânsızlığına dikkat çeken, kurmaca yönü ağır basan, postmodern anlatı teknikleriyle organize edilen biyografik anlatılar yoğunlaşır. Postmodernizmle birlikte gerçeklikle kurmaca arasındaki sınırların geçirgen hâle gelmesi, bilimsel biyografi ile kurmaca biyografi/biyografik roman arasındaki ayrımı da silikleştirir ve biyografik bilginin mahiyetinin tam olarak kavranamadığı melez anlatıların doğumuna yol açar.

Ontoloji ve epistemolojideki gelişmelerin biyografi yazıcılığını etkilemesi, bir yaşamı yazma güdüsünün düşünsel bir zemine dayandığını ve felsefedeki gelişmelerle etkileşim hâlinde olduğunu gösterir. Bu tespit, felsefedeki bir gelişmenin hemen biyografiye yansıtacağı anlamına gelmediği gibi biyografilerin eser yazmadan önce felsefe kitapları okuyarak çeşitli çıkarımlarda buldukları ve yaşamöykülerini bu çıkarımlara göre yazdıkları anlamına da gelmez. Fakat zamanın ruhuna hâkim olan felsefi/düşünsel paradigma, yine o zaman içerisinde yetişen ve hâkim paradigmadan etkilenerek eser veren biyografi yazarlarını bazen kendileri farkında olmasa da etkiler. İnsanın hayatı anlamlandırmasında ve bilgiyi elde etmesinde belirleyici olan düşünsel eğilimlerin çeşitli dönemlerde dönüşümlere uğramak suretiyle dolaylı da olsa biyografi yazıcılığını etkilemesini bu şekilde açıklamak mümkündür.

Kaynakça

- Altuner, İlyas (2012). “Dil, Anlamlandırma ve Yorumlama Üzerine Bir Deneme”. *Beytulhikme – An International Journal of Philosophy*, 2(1): 75–86.
- Assman, Jan (2001). *Kültürel Bellek – Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bilgin, Nuri (2007). *Kimlik İnşası*. İstanbul: Aşina Kitaplar.
- Caine, Barbara (2019). *Biyografi ve Tarih*. Çev. Müge Sözen. İstanbul: Türkiye İş bankası Kültür Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2001). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitapevi.
- Cevizci, Ahmet (2015). *Felsefe Tarihi – Thales’ten Baudrillard’a*. İstanbul: Say Yayıncılık.
- Çelebioğlu, Sinem (2007). *Türk Edebiyatında Modern Biyografinin Doğuşu*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Demirel, İdris (2007). *Epistemolojik Açıdan Dünya Sistemleri Analizi*. Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dervişcemaloğlu, Bahar (2017). “Biyografik Bir Roman Örneği: Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Son Savunması – Her Şey Bana Karşı”. *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 4(2): 329–338.
- Erkan, Erol (2013). “Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak Dinî Kimlik”. *Turkish Studies*, 8(8): 1825–1837.
- Gezgin, İsmail (2020). *Homo Narrans: İnsan Niçin Anlatır?*. İstanbul: Redingot Kitap.
- Gezgin, İsmail (2021). *Sanatın Mitolojisi: Sanat Ne Anlatır?*. İstanbul: Redingot Kitap.
- Hamilton, Nigel (2007). *Biography: A Brief History*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hood, Bruce (2019). *Benlik Yanılsaması: Sosyal Beyin, Kimliği Nasıl Oluşturur?*. Çev. Eyüphan Özdemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Karabaşoğlu, İlkey (2018). *Modern Türkçe Edebi Biyografi: Beşir Fuat’ın Victor Hugo ve Voltaire Biyografileri Hakkında Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Koşay Karadağ, Esen (2015). *Postmodernizmin Modernizme Karşıt Söylemlerinde İnsan ve Sanat*. Doktora Tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Küçükalp, Kasım (2003). “Modern Epistemolojik Kriz ve Postmodern Epistemoloji”. *Bilimname*, 2: 85-95.
- Parlar, Yasin (2015). “Bilginin İmkânı ve Temelci Görüş”. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(2): 189-200.
- Randall, William L. (2014). *Bizi “Biz” Yapan Hikâyeler: Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme*. Çev. Şen Süer Kaya. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Renders, Hans & De Haan, Binne (2014). *Theoretical Discussions of Biography*. Boston: Brill Publishing.
- Taslaman, Caner ve Doko, Enis (2017). *Kuran ve Bilimsel Zihnin İnşası*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Todorov, Tzvetan vd. (2014). *Sanatta Bireyin Doğuşu*. Çev. Esra Özdoğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ulu, Mustafa (2018). “Hayatı Anlamlandırma ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki Üzerine”. *Bilimname*, 36: 165-187.
- URL-1: “Dr. İsmail Gezgin ile Gılgamış Destanı”. <https://www.youtube.com/watch?v=oulGsOCRU2Q> (Erişim: 20.03.2022).
- Ünlü, Aslıhan (2015). *Biyografi ve Biyografik Dram*. Ankara: NotaBene Yayınları.
- Yanık, Musa (2019). *Dini Epistemoloji: Alvin Plantinga Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

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

Yazarların Notu: Bu makale, Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı’nda, Prof. Dr. Şahmurat Arık’ın danışmanlığında hazırlanmakta olan *Biyografi Türüne Kuramsal Bir Yaklaşım ve Türk Edebiyatında Biyografik Romanlar* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

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, makale konusunun belirlenerek makalenin plan ve kurgusunun oluşturulmasına ve yöntemin belirlenmesine; birinci yazar ise buna bağlı olarak incelemenin yapılmasına katkı sağlamıştır.

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 doctoral thesis titled “A Theoretical Approach to Biography Genre and Biographical Novels in Turkish Literature”, under the supervision of Prof. Dr. Şahmurat Arık, at Kastamonu University, Institute of Social Sciences, Department of Turkish Language and Literature.*

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: *The second author is responsible for determining the subject of the article, creating the plan, and setting of the article and determining the method; the first author contributed to the research in relation to these.*



DİLDEKİ CİNSİYET VE TOPLUMSAL CİNSİYET GÖSTERGELERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Analysis on Sex and Gender Indicators in Language

Lyazzat NAKHANOVA*

Öz

Sosyal ve kültürel olarak inşa edilen toplumsal cinsiyet farkları ve özellikleri çağdaş toplumun en ilgi çeken meselelerinden biridir. Farklı bilim alanlarında cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ile ilişki disiplinler arası çalışmaların son yıllardaki artışı dikkat çekmektedir. Bu makalenin genel amacı cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve dil ilişkileri üzerine değerlendirmelerde bulunmaktır. Dil, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet bağlamında oluşan ve anlam kazanan bazı görüş ve düşüncelerin aktarılmasıyla beraber bunlar üzerine temellenen teorik yaklaşımlar ve kuramlar üzerinden söz konusu olgular arasındaki bağlar incelenmeye çalışılmıştır. Böylece toplumsal cinsiyet ve cinsiyet olgularının dilin fonetik, morfolojik ve leksik düzeyindeki göstergelerinin tespit edilerek incelenmesi de bu çalışmanın amaçları olarak sayılmalıdır. Nitekim çalışmanın sonucunda dilin ses düzeyindeki cinsiyet göstergelerinin genellikle kadın ve erkek biyolojik ve fizyolojik altyapısından kaynaklanan cinsiyet farklılıklarına dayandığı; dildeki cinsiyet göstergelerini içeren gramer kategorilerinin toplumun diyalektik dünya algılayışı üzerine kuruldukları; dilin leksik düzeyinin, toplumsal cinsiyet göstergelerini anlamsal çağrışımlarında içermesi, leksik boyutun üstün cinsiyet işaretleli düzey üzerinde kurgulandığı tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: dil, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, dilbilim, gösterge.

ABSTRACT

Socially and culturally constructed gender differences and characteristics are one of the most interesting issues in modern society. In recent years, attention has been drawn to the increase in interdisciplinary research on gender and gender relations in various fields of science. The overall aim of this article is to assess gender, gender, and language relations. Along with the transfer of some views and thoughts that have formed and gained meaning in the context of language, gender and gender, the links between the aforementioned phenomena have been tried to be examined through the theoretical approaches and theories based on them. Thus, determining

* Dr. Öğr. Üyesi. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Nevşehir/Türkiye. E-posta: lnakhanova@nevsehir.edu.tr. ORCID: 0000-0003-4273-1170.

and examining the “phonetic, morphological and lexical“ level indicators of gender and gender phenomena should be counted as the aims of this study. As a matter of fact, as a result of the study, it was concluded that the gender indicators in the sound level of the language are generally based on gender differences arising from the biological and physiological infrastructure of men and women; that grammatical categories that include gender indicators in language are based on society’s dialectical perception of the world; It has been determined that the lexical level of the language includes gender indicators in their semantic connotations, and the lexical dimension is constructed on the level with the superior gender sign.

Keywords: language, sex, gender, linguistics, indicator.

Giriş

Sosyal ve kültürel olarak inşa edilen toplumsal cinsiyet farkları ve özellikleri çağdaş toplumun en ilgi çeken meselelerinden biridir. Farklı bilim alanlarında cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ile ilişki disiplinler arası çalışmaların son yıllardaki artışı dikkat çekmektedir. Feminist teorinin temelini atan Simone de Beauvoire (1949), Luce Irigaray (1985), Julia Kristeva (1981), Hélène Cixous (1976), Judith Butler (1990), C. West ve H. Zimmerman (1975) gibi feminist filozofların “toplumsal cinsiyeti” doğuştan sahip olunan değil, insanın kendine biçilen “rol” veya psikolojik, kültürel ve sosyal yollarla elde edilmiş bir “statü” olarak tanımlamaları, kadın veya erkek olmanın toplumsal bir ürün olduğunu göstermektedir. Ancak cinsiyet biyolojik; toplumsal cinsiyet toplum merkezli düşünülürken, toplumsal cinsiyet [gender] ve cinsiyet [sex] ilişkisi meselesinden kaynaklanan çekişmelerin, farklı görüşlerin ve teorilerin bulunması bu ayrımın aslında tam anlamıyla biyolojik cinsiyetle iç içe olduğunu, biyolojik cinsiyetin nerede bitip toplumsal cinsiyetin nerede başladığının belirsizliğini göstermektedir. Örneğin, toplum tarafından biçilen kadın imajı büyüme, gelişme, metabolizma ve üreme dâhil olmak üzere vücudun birçok işlevini düzenleyen ve davranışlarını etkileyen hormonlarla ilişkilidir. Hormonlar organik bileşikler olarak kadınları hem biyolojik hem psikolojik açıdan erkeklerden farklılaştıran etkidir (Short et al. 2013). Bu demek oluyor ki toplum tarafından biçilen rollerin bedenlerimizle doğrudan ilişkili olmasa da bireyin anatomisi, kromozomları ve hormonlarının, onun mesleğini ve konuşma stilini dolaylı yoldan etkilemesi toplumsal cinsiyet ve cinsiyetin kesişme noktasıdır. Cinsiyet esas olarak üreme potansiyeline dayanan biyolojik bir sınıflandırma iken toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetin sosyal göstergesi olarak cinsiyet farklılıkları üzerine kuruludur.

Peki dil, toplumsal cinsiyet ve cinsiyet meselesinin neresindedir? Dil toplumla birlikte meydana gelmiş kavramları belirten göstergeler dizgesi olarak toplumla çok yakından ilişkilidir. Toplum tarafından kullanılan dil, insanların zihninde tasavvur ettiği kavramları göstergelere dönüştüren en üstün sistemdir (Peirce, 1998; de Saussure, 1959; Morris, 1946, Jakobson, 1978; Lacan, 1973; Eco, 1976). Farklı cinsiyetlere sahip insanlardan oluşan toplum, zihnindeki fiziksel görünümünü, içsel durumlarını, duygularını, fikirlerini, dünyaya karşı tutumunu, nesnel ve nesnel olmayan kavramlarını, doğasını, ilkesini, tüm yapısını dil diye adlandırılan göstergelere aktarabiliyorsa işte bu nokta da dilin, cinsiyetin ve toplumsal cinsiyetin buluştuğu yer biçiminde ele alınabilir. Bu makalenin genel amacı cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve dil ilişkileri üzerine değerlendirmelerde bulunmaktır. Dil, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet bağlamında oluşan ve anlam kazanan bazı görüş ve düşüncelerin aktarılmasıyla beraber bunlar üzerine temellenen teorik yaklaşımlar ve kuramlar üzerinden söz konusu olgular arasındaki bağlar incelenmeye çalışılmıştır. Böylece toplumsal cinsiyet ve cinsiyet olgularının dilin fonetik, morfolojik ve leksik düzeyindeki göstergelerinin tespit edilerek incelenmesi de bu çalışmanın amaçları arasındadır.

1. Toplumsal Cinsiyet, Cinsiyet ve Dil İlişkisi

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım ilk kez antropologlar ve psikologlar tarafından yapılmıştır. 20. yüzyılın ortalarında antropolog Margaret Mead çeşitli kültürlerde kadın ve erkek arasındaki farklı ilişki modellerini inceler. Ona göre insanların aile ve toplumda roller yüklenmesi, insanlardan oluşan toplulukları hayvanlar dünyasından ayıran en önemli niteliklerdir (Mead, 2003). Toplumsal cinsiyet kavramı Sigmund Freud, Jacques Lacan, Simone de Beauvoir gibi teorisyenlerin çalışmalarında psikanalitik teori açısından yorumlanmasına rağmen İngilizcede bu kavramı karşılayan Latince kökenli “gender” kelimesi bilimsel terim olarak ilk kez 1968 yılında psikiyatrist Robert J. Stoller tarafından yayınlanan *Sex and Gender* [Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet] adlı çalışmada bilim dünyasına sunmuştur (1968). Stoller’in toplumsal cinsiyet kavramında “biyolojik” ve “kültürel” bileşenleri ayırma önerisi cinsiyet ile ilgili araştırmalarda özel bir eğilimin oluşmasına ivme kazandırmıştır. Toplumsal cinsiyet çalışmalarının ilk aşaması antropolog, psikiyatrist ve psikanalistlerle ilişkili olmasına rağmen kadın hareketi ve “kadın araştırmaları” ile çağdaş feminist teorinin gelişimi, toplumsal cinsiyet çalışmalarının ve bu kavramın yayılmasında kilit rol oynamıştır. Fakat toplumsal cinsiyet çalışmaları hem kadınların hem de erkeklerin çeşitli yaş, sosyo-kültür ve ırk gruplarındaki deneyimlerinden ortaya çıkan çok daha

geniş bir yelpazedeki sorunlarını ele alması nedeniyle farklı kavramların, metodolojilerin ve teorilerin oluşmasına zemin hazırlamış, gittikçe feminizm ve kadın çalışmalarıyla ayrı ele alınmaya başlamıştır.

Toplumsal cinsiyet çalışmalarının ortaya çıkması ve gelişmesiyle, insanın özü, anlamı ve amacı gibi sorunlar, sosyo-cinsel roller bağlamında disiplinler arası bir nitelik kazanır. Kadın ve erkeğin toplumdaki konumu ile ilgili postmodern fikirlerin ortaya çıkması da genetikçilerin, etnologların, filozofların, tarihçilerin, sosyologların, filologların dikkatini bu yöne çeker. Böylece toplumsal cinsiyet konuları bilim dünyasının antropoloji, sosyoloji, psikoloji, dilbilim, edebiyat, sanat gibi çeşitli disiplinlerinde var olan yöntem ve yaklaşımları çerçevesinde çalışılmaya başlanır. Bugün toplumsal cinsiyet araştırmaları, tüm sosyal fenomenlerin ve süreçlerin bir cinsiyet boyutuna sahip olduğu kabulüne dayanmaktadır. Buna göre toplumsal cinsiyet sorunları, kadın ve erkeğin hem kişilerarası etkileşimlerinde hem de aile, eğitim, istihdam, bilim, siyaset, din, dil gibi toplumun ana sistemlerinde görülmektedir.

Dilbilimde “toplumsal cinsiyet” [gender] terimi insan cinsiyetini dillerin yapısına endeksleyen gramer kategorisi olarak tanımlanırken (Franceschina, 2005) son yirmi yılda dil ve toplumsal cinsiyet çalışmaları esasında dil kullanımının birçok farklı boyutu incelenerek toplumsal cinsiyet ve dil arasındaki etkileşimle ilgili çeşitli hipotezler sunulmuştur. Dil ve toplumsal cinsiyetle ilgili kuramlar “özcü” ve “inşacı” olmak üzere iki etkili görüş kapsamında değerlendirilmektedir. “Özcü” görüş tarihsel bakış açısından “inşacı” görüşten önce gelen bizim de daha önceden bahsettiğimiz gibi toplumsal cinsiyetin cinsiyete dönüştüğü ölçüde biyolojik cinsiyet temelinde açıklanabildiğini savunan görüştür (Chapkis, 2013; Kessler & McKenna, 1978; Bornstein, 2016). Özcü görüşe göre doğadaki dişil ve eril bipolar ikili karşıtlık gibi toplumda da erkek ve kadın kategorilerinin aslında örtük olarak homojen, zıt, sabit, değişmez dağılımda olduğu varsayılmaktadır. İnşacı görüşü diğerinden ayırıştıran temel farklılık etnisite, yaş ve sınıf gibi tüm sosyal kategorilerin ayrı bir kategoride ele alınırken bunların cinsiyetten bağımsız işlediği düşüncesidir (Bem, 1993; Flax, 1987; Deaux & Major, 1990). Amerikalı dilbilimci William Labov’un toplumsal cinsiyeti statik değil akışkan biçimde kavramsallaştırması toplumsal cinsiyetle ilgili her şeyin “inşa edilmiş” olarak görüldüğünü vurgulamaktadır (Labov, 1963, 1991). Toplumsal cinsiyetin “inşa edilmiş” doğasıyla ilgili pek çok görüş oluşmuştur. Her iki görüşün birleşimi temelinde, dil ve cinsiyet arasındaki ilişki üzerine Eksiklik Teorisi,

Hâkimiyet Teorisi, Köktenci Teori, Fark Teorisi, Cinsiyete Dayalı Dil Reformu Teorisi, Göstergibilim Teorisi gibi birtakım teoriler geliştirilmiştir.

Eksiklik Teorisi (Deficit Theory) kadın dilini erkek dilinin “eksik” bir versiyonu olarak değerlendiren, dil ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin özcü görüşüne dayanan bir yaklaşımdır. Sigmund Freud’un kadın cinselliği üzerine fikirlerini destekleyen Simone de Beauvoir’ının kadınları “ikinci cins” biçiminde etiketlemesi aslında postmodern felsefedeki Eksiklik Teorisini açıkça özetler (de Beauvoir, 2009). Dilbilimde Eksiklik Teorisi ilk olarak Danimarkalı Otto Jespersen’in çalışmasının “Kadın” başlıklı bölümünde ele alınmıştır. Jespersen’e göre, kadınların konuşması erkeklerin “kaba” konuşma kalıbından farklı olarak “basit ve muhafazakâr”dır. Bununla birlikte söz konusu araştırmada kadınların dil kullanımında sınırlı ve daha az kapsamlı kelime dağarcığına sahip olduklarına, nispeten daha fazla “örtmece” ve kibar biçim kullandıklarına, ayrıca sistematik biçimde küfürden kaçındıklarına ve sözlü tabuya maruz kaldıklarına değinilmektedir (1922). Benzer bir araştırma Amerikalı dilbilimci Robin Lakoff tarafından yapılmıştır. Lakoff kadınların sözlü ifadelerindeki eksikliğin/yetersizliğin toplumdaki beklentiler, eşitsizlik ve marjinalleşmelerden kaynaklanan bir durum olduğunu belirtmektedir (Lakoff, 1975). Lakoff’un varsayımları daha sonra Dubois ve Crouch (1975), Eakins ve Eakins (1978) ve Holmes (1985) tarafından yapılan dil ve toplumsal cinsiyet araştırmalarına yol açmıştır. Lakoff’un dil bulguları İngilizce dışındaki diller (Japonca ve Yeni Zelanda İngilizcesi) üzerine araştırmaları da harekete geçirmiştir (Shibamoto, 1985; Holmes, 1985). Genel olarak, Eksiklik Teorisi sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi disiplinleri kapsayacak şekilde çok daha geniş kapsamlı çalışmalarda görülmüştür.

Hâkimiyet Teorisi’ne (Dominance Theory) göre, erkekler ve kadınlar arasındaki dilsel farklılıklar, dildeki erkek egemenliğinden kaynaklanırken cinsiyetler arasında eşit olmayan güç ilişkileri tarafından tetiklenir. Bu durum da toplumda erkeklerin kadınlar üzerindeki siyasi ve kültürel egemenliği gerçeğini yansıtmaktadır. William O’Barr ve Bowman Atkins (1980) makalelerinde Amerikan mahkemelerinin 1980 yılı çalışma sonuçlarını inceleyerek cinsiyet ilişkilerindeki iktidarın dil kullanımlarında merkezi bir yer tuttuğuna değinirler. Kadınların dilsel anlamda “köşeye sıkışan” taraf biçiminde görünmesinin kanıtı, onların konuşma sürecinde kesintiler, örtmeler (Zimmerman ve West, 1975), semantik derogasyonlar (leksik ve semantik asimilasyonlar) (Schultz, 1990) yaşamalarıyla birlikte diyalog esnasında konuşmayı üstlenmedeki başarısızlıklarıdır (Fishman, 1983). Hâkimiyet Teorisi, Eksiklik

Teorisinden daha az tartışmalı olmasına rağmen postmodern felsefede bu teoriyle ilgili eleştirel görüşler de bulunmaktadır.¹

Köktenci Teori (Radical Theory) Sapir-Whorf'un dilin doğası hipotezine dayanan (insanlar dünyayı kullandıkları dilsel ifadeler aracılığıyla görürler ve bu dünya erkek merkezli olmasından dolayı ataerkil toplumlarda diğer kaynakları kontrol ettikleri gibi dili de kontrol ettikleri iddiası) dilsel determinizmin temelini oluşturan yaklaşımdır. Köktenci Teorinin temsilcilerden biri Dale Spender'in çalışmasında erkeklerin dili tarihsel olarak nasıl inşa ettiklerinden, insan kelimesinin hem erkekleri hem de türü belirtmek için nasıl kullanıldığından, Tanrı'nın nasıl her zaman erkek biçiminde görüldüğünden söz edilmektedir (1980). Bununla birlikte İngilizcede, kadınların deneyimlerini ifade eden sözlüksel öğelerin yokluğundan dolayı "kadın dili" oluştuğu da varsayılmaktadır.

Fark Teorisi (Difference Theory) kadın dilinin erkek dilinin kusurlu bir versiyonu değil, ondan farklılık gösteren bir dil olduğu düşüncesinden yola çıkar. Bu teori büyük ölçüde Daniel N. Maltz ve Ruth A. Borker'in (1982) ve John J. Gumperz'in (1982) çalışmaları temelinde kurulur. Bu araştırmalarda iki kültür modeli biçiminde adlandırılan görüş, kadın ve erkeğin gelişme ve büyüme sürecinde aynı şekilde sosyalleşmedikleri için konuşma kalıplarını farklı yollardan edindikleri varsayımına dayanmaktadır (Tannen, 1990). Fark Teorisi, ikili² yaklaşımlar barındırmasına rağmen kadınların davranışları ve tarzlarının dildeki yansımalarının, toplumun "köşeye sıkıştırılan", "kaybeden" veya "eksik" olan tarafı değil olumlu, işbirlikçi yani biçiminde nitelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Cinsiyete Dayalı Dil Reformu Teorisi (Gender-based Language Reform Theory) aslında feminist teorisyenler tarafından dilin erkek merkezli bir dünya görüşünü kodladığı ve gerçeği temsil etmede tarafsız yolu çizmediği varsayımlarına dayanarak ortaya koyulmuştur. Deborah Cameron, çalışmasında Labov'un sosyal etkenlerin dil değişikliği üzerindeki etkisine ilişkin düşüncelerinden yola çıkarken, dildeki eril terimlerin nötr olanlarla değiştirilmesi ve tarafsız terimler oluşturulması gibi dil reformları ile insan ırkının dışı yarısının da eşit biçimde dile dahil edilmeye çalışılmasını dilin cinsiyetçi niteliğinden kurtulmanın yolu olarak savunur (1992). Ne var ki cinsiyetçi

¹ İktidarın tam olarak ne olduğuna veya nasıl oluştuğuna dair sorular, "iktidarın" değişken bir yapıya sahip olması, hayat boyunca birçok biçimde gerçekleşmesi söz konusu Hâkimiyet Teorisinin eksiklerinin olduğunu göstermektedir (Henley & Kramarae, 1991).

² Fark teorisinin "eşit ama ayrı", "belirtmek ama suçlamamak" gibi ikili yaklaşımı Henley ve Kramarae, Troemel-Ploetz, Freed ve Uchida tarafından eleştirilmektedir.

dilin sadece bir dil sorunu olmaması ve cinsiyetsiz ifadelerin dilde bulunmasının bunların tarafsız bir şekilde kullanılacağı ve yorumlanacağı anlamına gelmemesi söz konusu reformların sorgulanmasına yol açmıştır (Graddol & Swann, 1989). Bazı reform önlemlerinin etkisiz kalması insanların söylediği ve kastettiği şeyler kontrol edilememesinden (Cameron, 1992), bu sorunun bireyin değil toplumun meselesi olmasından kaynaklanmaktadır. Dilsel anlamların toplumun değerleri ve tutumları tarafından belirlenmesi, başlangıçta cinsiyetçi olmayan ve tarafsız olarak tanımlanan terimlerin cinsiyetçi bir toplumun ya da kültürün “ağzında” tarafsızlığını kaybetmesi ve böylece nötr olmaktan çıkması da yine reformların beklenen etkiyi gösterememesinin gerekçelerindedir (Eckert & McConnell-Ginet, 1992). Labov’a göre belirli bir dilsel yeniliğin yayılması için değişime öncelik edecek sosyal grubun statüsü önemlidir (Labov, 1991). Onun gözlemlerinden yola çıkarak, en yüksek statülü grup iletişim ağının çeşitli kurumlarını kontrol ederek sonunda değişen formu damgalamaya eğilimlidir. Bu demek oluyor ki cinsiyete dayalı dil reformunun başarısı aslında toplum içindeki yüksek statülü grupların cinsiyetçi veya cinsiyetçi olmayan değerleri ne ölçüde benimsediğine göre belirlenmektedir.

Göstergebilim Teorisi (The Theory of Semiotics) kapsamında dil, “kavramları belirten göstergeler sistemi” olarak karmaşık ve çok yönlü bir kategori olarak tanımlanır ve büyük ölçüde Jacques Lacan’ın kısmen yapısal antropoloji ve dilbilim bulguları üzerine kurulan psikanalitik teoriye dayanmaktadır. Fakat Lacan’dan önce göstergebilim dalı birçok felsefecinin ve dilbilimcinin görüşleri altında şekillenmiştir. Bu süreç göstergebilimin bir bilim dalına dönüşmesini sağlayan Amerikalı filozof Charles Sanders Peirce’le başlar. Peirce, Immanuel Kant’ın felsefesinden etkilenerek ortaya koyduğu “her düşünce bir göstergeyi temsil etmektedir” biçimindeki “pansemiyotik” bir dünya görüşüne bağlı kalarak göstergenin ortaya çıktığı alan “toplumsal” ise dilin gösterge olarak toplumsallıkla anlam kazandığını vurgulamaktadır (Shapiro, 2002). Peirce’i bilim dünyasına takdim eden ve göstergebilim ile ilgili görüşlerini sunan Charles William Morris de neopragmatizm olarak bilinen felsefi bakış açısı kapsamında dilin bir gösterge olarak toplumsal davranışla ilişkisi üzerine görüşlerini sunmuştur (Rochberg-Halton & McMurtrey, 1983). Pierce ile aynı çağı paylaşmış fakat Avrupa göstergebilim çizgisinin öncüsü olan İsviçreli Ferdinand de Saussure’ün teorisinin özü ve birincil odak noktası ise dili, insanlık dünyasında var olan birçok gösterge sisteminin en üstünü biçiminde konumlandırmasıdır. Saussure’e göre dil, gösterge olarak insan zihninin faaliyetinden kaynaklanan, dil

kodlarıyla ifade edilen ve iletişim sürecine dâhil olan bireyler tarafından karşılıklı veya ortak olarak anlaşılıp kabul edilen geleneksel sisteme tabi ve belirli bir sınırlaması olan bir evrendir (Chandler, 2002: 26).

Zamanla göstergebilim çok farklı yönlerde geliştikçe Pierce'in mantıksal yaklaşımından esinlenen Thomas Sebeok ve John Deely gibi Amerikan göstergebilimciler ise jestler veya hayvan dilleri gibi çeşitli sözel olmayan sembolik sistemleri araştırma konusu hâline getirdiler (Sebeok, 1977; Deely, 2010). Avrupa'da ise yapısalcılık, dil ve söz gibi karşıtlıklar üzerinde kurulan Saussure'ün teorisinden etkilenen göstergebilimcilerin arasında Claude Levi-Strauss, Michael Foucault, Umberto Eco, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Roland Barthes gibi isimler önemli bir yere sahiptir. Dil ve göstergebilim ile ilgili postmodern kuramların arasında Lacan'ın yapısal-semiyotik görüşleri diğerlerinden farklılık gösterir. Onun, bireyin doğal yaşam düzeyinden kültürel değişim düzeyine, başka bir deyişle yasaların, dilin ve toplumsal örgütlenme biçimlerinin sembolik düzeyine geçişini insanlaşma süreci olarak görmesi, dil ve toplumsal cinsiyet bağlamında oluşan Göstergebilim Teorisinin ortaya konulmasını sağlamıştır. Lacan'ın dil kuramındaki semiyotik anlayışında her bir gösterge gibi kelimeler de değişken, metaforik-metonimik bir yapıya sahiptir. Lacan, kelimenin ancak cümle tamamlandığında anlam kazandığını, kelimenin kelimeler bağlamında tanımlandığını savunur (Lacan, 1977). Bu görüşe göre dildeki cinsiyet farklılıklarının ortaya çıkması dilin metaforik-metonimik yapısından kaynaklanır ve cinsiyetçi bir toplumunun söz varlığında cinsiyetsiz sözler de cinsiyetçi anlamlar kazanır.

Yukarıda verilen dil ve cinsiyet teorilerinin genel değerlendirmesi, son 40 yılda gerçekleştirilen dil ve toplumsal cinsiyet araştırmalarına ilişkin incelemelerin dizgesi, dil ve toplumsal cinsiyet bağlamının doğasının daha iyi anlaşılması amacıyla sunulmaktadır. Kadın ve erkek dilindeki farklılıklar çeşitli dillerde farklı (fonetik, morfolojik, leksik, söz dizim) düzeylerde kendini göstermektedir. Dolayısıyla bu farklılıklar yalnızca özcü veya yalnızca inşacı görüşler kapsamında oluşan dil ve toplumsal cinsiyet kuramları üzerinden nitelendirilmemektedir. Hatta her bir düzeyde oluşan farklılıkları tek bir kuram üzerinden açıklamamız mümkün değildir. Burada değinilen kuramlar birbirlerinin boşluklarını, eksikliklerini giderdikleri için cinsiyetin dildeki izleri ve farklı yollarla oluşma nedenlerini de ancak bütün olarak tüm kuramların penceresinden bakarak açıklayabiliriz. Ayrıca dilin bazı düzeylerindeki cinsiyet farklılıklarının kuramlarda açıklananlar dışındaki nedenlerden kaynaklandığı da belirtilmelidir.

2. Dildeki Toplumsal Cinsiyet Göstergeleri

Dildeki toplumsal cinsiyet göstergeleri genellikle kadınlar tarafından telaffuz edilmesinin yasak olduğu kelimelerin (tabu), tanımlayıcı ifadelerin bulunmasıyla, onları yeni kelimelerle değiştirmek zorunluluğuyla veya konuşmada bazı harflerle ve işaretlerle “yumuşaklık” katılmasıyla, ses, vurgu, entonasyon özellikleriyle ilişkilidir. Etnografik verilerden birçok ilkel halk arasında kadınlar için erkekler tarafından kullanılan bazı kelimelerinin telaffuzu konusunda bir tabunun varlığı açık bir şekilde bilinmektedir. Örneğin, medeniyetin beşiği olarak tanımlanan en eski uygarlıklardan biri olan Sümerlerin dilinde “kadın dili” olarak tanımlanan özel bir “incelikli” lehçede kadınlara özel sözler olduğu belirtilmektedir (Lieberman, 1977). Bir diğer örnek de Japonlardır. Japonya’da 9-12. yüzyıl arasında saray ortamında farklı yazı sistemlerine ve farklı dillere dayanan erkek ve kadın edebiyatının oluştuğunu dil araştırmaları göstermektedir (Alpatov & Kryuchkova, 1980).

Bazı halklar arasında, kadın ve erkek dillerindeki farklılıklar çeşitli dinî ve kültürel faktörler tarafından belirlenmektedir. Bu faktörler dünyanın birçok halkı arasında dilin cinsiyete göre farklılaşmasında baskın bir rol oynamaktadır. Örneğin, İslamiyet’in Türkler arasında kabul görmesi ve yayılması sonucunda Arap kültüründe görülen cinsiyet farklılıklarının Türk kültüründeki etkisi dilde de belirginleşir. Ayrıca, Kazakların sosyo-ekonomik yaşamının karakteristik bir özelliği, adet ile şeriatın birleşimidir. Yani söz konusu farklılıklar, İslamiyet’in, ataerkil yaşamının kalıntı biçimleri ile şeriatın içinde olan levirat, kalım³ gibi eski geleneklerin, örf-adetlerin ve sosyal kurumların kutsanmasıyla belirlenmektedir. İslamiyet’teki çok eşliliği tanımlayan şeriat hukuku 20. yüzyıla kadar Kazak kültüründe de yer almakla beraber kadınlar arasında eş statüsünü belirten “baybiyşe, en büyük (önemli) eş”, “toqal, ikinci eş”, “naqsüyer, üçüncü eş”, “aaqoltyq, dördüncü eş” için ilgili terimler kullanılırken erkekler için toplum içerisinde eş statüsü belirleyen herhangi bir adlandırmaya rastlanılmamaktadır.

Dilin cinsiyete göre farklılaşmasına diğer psikolojik ve sosyal faktörler de neden olabilir, örneğin, Lakoff’un bahsettiği, kadınların toplumdaki eşit olmayan konumu ve kadın ve erkeklerin farklı sosyal yönelimleridir (Lakoff, 1975). Örneğin Kazak gelinlerin eşinin akrabalarına (erkek ve kız kardeşlerine) isimleriyle doğrudan hitap edememesinden ötürü “şırağım-çırağım”, “jarqınım-ışığıım”, “biykeş-genç kız” gibi isimlerin oluşması, bununla birlik-

³ Levirat - kocası ölen kadının, kocasının erkek kardeşlerinden birisiyle evlendirilmesi geleneği. Bk. (Çelik, 2022). Kalım ise gelinin ebeveynlerine veya akrabalarına ödenen bir fidyedir.

te kayınvalidesinin, kayınpederinin isminde bulunan kelimeleri günlük hayatında kullanmayıp adından türetilen başka kelimeler icat etmeleri veya eşinin ismi yerine “otağası-evin reisi”, “äkesi-oğlunun veya kızının babası” diyerek seslenmeleri Kazak toplumunda kadının erkekle aynı düzeyde olmadığına göstergesidir.⁴

Bir diğer örnek de Japon toplumundan verebiliriz. Orta Çağ Japon erkekleri Çin hiyerogliflerini kullanarak ticari ve dinî alanda bilimsel kelimeleri Çince'den alıntı yaparak eserler ortaya koyarken saray hanımları (hiyeroglif bilgisi kadınlar için uygunsuz olarak kabul edildiği için) Japon alfabesi hiraganu'yu kullanarak tamamen Japonca yazıp kendi edebiyatını oluştururlar. Belirgin bir eğitim ve yetenek sergilenmesine rağmen, kadınlar hiçbir şekilde erkeklerle eşit bir konumda olmadıklarından edebiyatları da erkeğe layık olmayan anlamsız bir meslek olarak kabul edilmiştir (Totman, 2005). Çağdaş Japonya'da da erkekler ve kadınların aynı şekilde yazmalarına rağmen eski gelenek kalıntıları konuşma dilindeki ayırt edici özellikleri barındırmaya devam etmektedir (Totman, 2005).

Hint-Avrupa dillerinden de örnek olarak sıfatların cinsiyete göre çekimindeki ek almasında erkek kategorisinin merkezli, esas olması Antik Yunan filozofların fallus merkeziliğinin felsefi ilkesinin temelini oluşturan ataerkil felsefi geleneğin oluşumu ile de ilişkilidir. Bunun sebebi eril –rasyonel, dişil-duygusal görüşünde olmalarıdır (Dorofei, 2009). Bazı Hint-Avrupa, Sami-Hami dillerdeki ataerkil merkezilik yaklaşımı dilin yapısına yansımakla beraber gramerin birçok düzeylerinde görülmektedir. Dolayısıyla birçok dilde⁵ erillik genellikle evrensel, birincil, üstün ve daha büyük olarak “üstün” kategoride yer alırken, dişilik ise onun ikincil, aşağı ve daha küçük versiyonu olarak kabul edilmektedir. Söz konusu bulgular Eksiklik, Hâkimiyet ve Köktenci Teorilerini destekleyecek dil durumlarını ortaya koymakta ve söz konusu

⁴ Buna benzer tabu kelimeler hususunda bk. (Yolcu, 2014).

⁵ Dilin yapısındaki bu ayrımın birçok kültürde ve toplumda var olduğu dile getirilebilir. Türk toplumunda da toplumsal cinsiyetler arasındaki farklar ikili karşıtlıklar yoluyla inşa edilirken bu karşıtlıklar üstün olan rol her zaman erkeğe atfedilir. Murat Gür, çalışmasında 1908-1923 arasında yayımlanan romanlarda erkeklığın ve kadınlığın nasıl tanımlandığını incelerken erkeklığı belirleyen, eyleme dönük ve “etkin” olarak tanımlanabilecek özelliklerken kadın hemen her zaman “pasif” konumda olduğuna değinmektedir (Gür, 2019). Ayrıca yine söz konusu dönem romanında zihin/beden ayrımı doğrultusunda zihin ile ilgili olan hemen bütün özellikler eril olana atfedilirken, bedensel özellikler dişilik ile bağdaştırılır. Bu karşıtlıkların bir diğer boyutu da Gür'e göre dönem romanında erkeğin kamusal alanla ilişkilendirilirken, kadının ev ile bağlantılı kurgulanmasıdır (Gür, 2019).

olguların birçok dil, kültür ve toplum için geçerli olduğunu gözler önüne sermektedir.

3. Ses Düzeyindeki Cinsiyet Göstergeleri

Dilin ses düzeyindeki eril ve dişil varyantların karşıtlığı, büyük olasılıkla, en eski dil farklılaşması türüdür. Bu farklılaşma kadın ve erkeğin biyolojik özellikleri temelinde oluşup zamanla toplum tarafından simgelenerek toplumsal gösterge olarak devam etmektedir. Örneğin, entonasyon (tonlama), ses bilgisinin bir parçası olarak dildeki cinsiyeti ifade etmenin en yaygın yollarından biridir. Tonlamanın cinsiyet belirleyici özelliğe sahip olduğu bilinmektedir. Dünyanın bütün dillerinde erkek ve kadın konuşmasındaki belirleyici fark ses perdesi farklılığından kaynaklanmaktadır. Genellikle daha çeşitli tonlama kalıpları kadın konuşmasıyla ilişkilendirilir (Wu & Childers, 1991). Lakoff kadınların daha yüksek perde aralığına sahip ve erkeklerden daha fazla yüksek tonlar kullanma eğiliminde olduğunu iddia etmektedir (1975).

Çok nadir de olsa kadınların ve erkeklerinin konuşma biçimlerinin kelimelerin fonolojik bileşiminde farklılık gösterdiği de söylenebilir. Fonolojik boyuttaki farklılıklara örnek olarak Ürdün'deki Filistin lehçesinin “hamze” (Al-Wer, 1991) ile belirlenen “yumuşaklık” nedeniyle “kadın dili” olarak algılanmasını gösterebiliriz. Yok olma tehlikesindeki Çukçice iki dil versiyonu ile yani “erkek dili” ve “kadın dili” olarak mevcuttur. Eril versiyonu ana dil, dişil olanı ek dil olarak algılanır. Çukçicedeki erkek dilinde /r/ kadın dilinde /ts/ sesine değişir. Örneğin “çok” anlamını veren “yarat” kelimesi kadın dilinde “yatsat” olarak telaffuz edilir (Dunn, 2000). Kuzey Amerika topraklarında yaşamış ve yok olma tehlikesindeki Yana dilinde de cinsiyet farklılıklarını gösteren özellikler bulunmaktadır. Örneğin, erkek dilindeki bazı kelimeler kadın dilinden daha uzundur: “ağaç” kelimesi bir erkek tarafından “ina” kadın tarafından ise “ih” şeklinde telaffuz edilir (Campbell, 1997).

Ses bileşiminde birbirinden farklı iki cinsiyet varyantında bulunan Polinezya grubuna giren Tangoa dilinden de örnek verebiliriz. “Göz” anlamını veren kelimeyi kadınlar “mata” erkekler “tata” şeklinde söyler (Dixon, 1991). Danimarkalı bilim adamı Otto Jespersen İngilizce üzerinde kadın ve erkeklerin telaffuzlarını analiz ederken, fonetik açıdan ele alındığında erkek ve kadın arasında telaffuz farkları olduğunu dile getirir. Örneğin “soft” kelimesi kadınlar tarafından /sɒft/, erkekler tarafından /sɔ:ft/ şeklinde telaffuz edilmektedir (Jespersen, 1926). Rusçada da “kadın dilinden” korunmuş kalıntılar görülmektedir. Örneğin köylerde, “kardeş” anlamındaki “брат” keli-

mesine “yumuşaklık” katmak amacıyla /r/ sesi /y/ sesi ile değişerek “бѣат” diye telaffuz edilmektedir. Rus dil bilimcilere göre erkek konuşmasında /a/, /o/, /u/, /i/, /e/ fonemlerinin vurgusuz konumunda sedasız ünsüzlerden sonra niceliksel ve niteliksel azalmalar olmaktadır. Kadın konuşmasında ise genellikle /a/, /o/ fonemleri yerine sedasız ünsüzlerden sonra ilk ön vurgulu hecede geniş, açık, uzun /a/ sesinin ortaya çıktığı belirtilmektedir (Zemskaya vd., 1993).

Yukarıda değindiğimiz hususları fiziki antropoloji bilimi ışığında aydınlatmak gerekirse insan sesi veya herhangi bir ses “şiddet, perde ve tını” biçiminde üç özelliğe sahiptir. Ses şiddeti ses tellerinin titreşimindeki enerjiye bağlıdır. Perde, özellikle ses tellerinin uzunluğu ve gerginliği ile belirlenir. Sesin tınısı çeşitli titreşim odalarının (boğazın, göğüs boşluğunun, ağızın) boyut ve şekillerine bağlıdır. Fiziki antropolojiye göre kadın ve erkek sesinin farklılığı gırtlak kasları (erkeklerde – 1,75 cm. kadında 1,25 cm.) ve ses tellerinin uzunluğu ile ilgilidir.⁶ Bahsettiğimiz fizyolojik farklılıktan dolayı ciğerlerden gelen hava gırtlaktan geçirildiği zaman ses dokuları farklı ton ve titreşimlerin meydana gelmesine neden olmaktadır (Smith, 1997). Bu yüzden telaffuzda kadın sesinin tınısı, hızı, duraklaması, ses uzunluğu erkeklerden daha farklıdır.

Kadın ve erkeklerin dillerindeki bu farklılığın bir diğer nedeni onların biyolojik özellikleridir. Hormonlar, bireysel gelişimin erken aşamalarında oluşan sinir sisteminin yapılarında cinsel özelliklerin oluşumunu ve davranışı etkileyen büyük etkidir (Anders, 2013). Örneğin kadınlarda estradiol hormon seviyesinin erkeklerden daha yüksek olması davranışlarda fark yaratmakta, kadınların konuşmada daha heyecanlı olmalarına sebep olmaktadır. Bu durumu kadınlar çeşitli duygusal tonlarını taşıyan dil araçlarıyla gösterir. Başka bir deyişle kadın dilinde daha fazla dudaksıllaşma⁷ (İng. labialisation), genizsilleşme⁸ (İng. nasalisation) kullanılmaktadır (Coates, 2013; Murray, 2020). Bu görüşün bir kanıtı olarak Peter Trudgill’in çalışmasındaki sosyal istatistik sonucunda Norveçli kadınların tüm sosyal gruplarda /n/

⁶ Antropologlar uzun tellerin evrimsel bir uyarılma olduğuna inanırlar: kalın sesin sahibi, ince sesin sahibinden daha büyük görünür ve bu nedenle doğal düşmanlar onunla iletişim kurmaktan korktuğunu ifade ederler (Kottak, 2014).

⁷ Yuvarlak ünlüler yanındaki ünsüzlerle dudak ünsüzleri yanında bulunan ünsüzlerin boğumlanma noktaları bakımından dudak ünsüzüne dönüşmesi olayı (Korkmaz, 1992).

⁸ Geniz ünsüzlerinin benzeştirme yolu ile yakınındaki ünsüzleri kendi boğumlanma noktasına çekmesi olayı (Korkmaz, 1992).

yerine /ng/ fonemini erkeklerden daha fazla kullanmasını gösterebiliriz (Trudgill, 1974).

Sonuç olarak dilin fonetik düzeyinde kadın ve erkek arasındaki farklılıkların bir standardı olmamasına karşı bunların dilde mevcut olduğu söz konusu örneklerden ve yukarıda sunulan verilerden yola çıkarak anlaşılabilir. Kadın ve erkek dilinin fonemik bileşimi aynı olarak görünse de biyolojik ve sosyolojik bazı etkenler değinilen farklılıkların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Özellikle kadın ve erkek dillerindeki tonlama farklılıklarının çoğu dilde görülmesi dildeki entonasyon meselesinin toplumsal cinsiyet göstergesi olarak daha fazla araştırmayı gerektirdiğini göstermektedir.

Yukarıdaki bahsettiğimiz örneklerden yola çıkarak aslında çoğu dilde tamamen bir “kadın dili” veya tamamen bir “erkek dili” söz konusu değildir. Mutlak farklılıkları içeren kadın ve erkek biyolojisi ve fizyolojisiyle, sonrasında öğretilmiş davranışlarıyla ilişkilendirilen konuşma stillerinin oluştuğu görülmektedir. Birçok toplumda erkek konuşması daha resmî olduğu için esas dil biçiminde algılanırken kadın konuşması, gayri resmi değişiklikler katmasıyla farklılık gösterdiği için ‘diğer’ dil olarak etiketlenir.

4. Gramer Düzeyindeki Cinsiyet Göstergeleri

Dildeki cinsiyetin göstergesi olan dil bilgisel cinsiyet kategorisi, Hint-Avrupa, Hami-Sami, Dravid, Kuzey Kafkas, bazı Afrika (Nijer-Kongo), Avustro-Asya dillerinin birçoğu, Amerikan (İnga ve Algonkin) dillerinin gramer yapısının karakteristik bir özelliğidir (Corbett, 2013). Genellikle bahsettiğimiz dillerin gramerinde cinsiyet kategorisi üçlü olmak üzere semantik, morfolojik ve sözdizimsel işlevleri yerine getirmektedir. Örneğin, isimler için cinsiyete göre sınıflandırma, üçüncü tekil şahıs zamirleri için ise art gönderim (anaphora)⁹ sözcük türlerinin çekimsel işlevleridir.

Cinsiyeti gramer yapısından gözlemleyebildiğimiz bu dil ailelerinde isimleri sınıflandırma işlevindeki cinsiyet kategorilerinde bir ortaklık yoktur.¹⁰ Aynı aileden olan dillerde bile cinsiyet kategorilerinde üç cinsiyetli sistemler (Slav dillerinde) veya iki cinsiyetli sistemler (Roman ve İran dillerinde) görülmektedir. Hint-Avrupa dil ailesine giren Rusça ve Almanca üç (dişil, eril

⁹ Anaphora, bir göstergelyi bir göndergeye bağlamak şeklinde tanımlanan gönderim (referenç) (Vardar, 2002).

¹⁰ İngilizcede cinsiyet kategorisi gramer açısından tarihi sebeplerden dolayı kalkmış veya gizlenmiş olması dilbilimde birçok tartışmalara yol açtı. Dilbilimcilerin büyük çoğunluğu, bu kategorinin sadece Eski İngiliz döneminde olduğunu ve zamanla ortadan kalktığı görüşündedir (Burnley, 1992).

ve nötr) cinsiyetli sisteme sahip iken Fransızcada eril ve dişil olmak üzere iki cinsiyetli sistem bulunmaktadır (Kerimoğlu ve Doğan, 2015). Çağdaş İngilizcedeki cinsiyet kategorisi biyolojik cinsiyete bağlıdır ve yalnızca zamir biçimlerinde, türetme eklerinde ve söz diziminde bulunmaktadır. Bahsettiğimiz dillerin iki veya üç cinsiyet kategorilerinin olması aslında Hint-Avrupa dillerinin cinsiyet sisteminin prototipi dişil, eril ve nötr olmak üzere üç kategori içerdiğini göstermektedir. Örneğin, ölü dil olan Latince ve çağdaş Yunancada üç cinsiyetli sistemin (femenine-dişil, masculine-eril ve neuter-nötr) olması bu hipotezi kanıtlamaktadır (Mastropavlou & Tsimpli, 2011).

Lakin dünyadaki tüm diller kategorize etmede aynı görüşü sergilememektedirler.¹¹ Birçok dilde, dilbilgisel cinsiyetin olmaması kategorize etme eğiliminin cinsiyete göre değil, farklı bir dünya algısına göre şekillendiğini göstermektedir. Örneğin, Çin-Tibet, Ural-Altay, Kartvel dilleri ile Kuzey Amerika'daki bazı yerli dillerin cinsiyeti esas almadan, kendine ait dünya görüşü ile cinsiyet dışındaki ölçütlere göre kategorize etme eğiliminde olduklarını, canlı ve cansız ayrımını esas aldıklarını görüyoruz. Bu kategorizasyon farklılıkları insanoğlunun, duyuşal deneyimi gruplar hâlinde organize etme yeteneğinden kaynaklanmaktadır (Frye vd., 1995). Aristoteles'e göre insanlar gerçeklik hakkındaki bilgiye kategoriler aracılığıyla ulaşabilirler, dolayısıyla kategoriler gerçeklik hakkındaki çeşitli mantıksal akıl yürütme envanteridir (Ackrill, 1963). Tabi her şeyin envanterini sağlayan ideal kategoriler sisteminin geleneksel Antik Yunan filozoflarla gerçekleştiği şüphesizdir. Fakat bilim yolunda atılan adımlardan önce çevresi ve dünya görüşüne göre şekillenen kategorize etme yeteneğinin en eski toplumlarda da olduğunu görüyoruz. Fransız dilbilimci Antoine Meillet'e göre en eski toplumlar, dünyayı algılayış biçimine göre çevresini büyük olasılıkla insan (human), hayvan (animal) ve nesne (object) olmak üzere üç sınıflı sisteme göre ayırt etmektedir ve bu sistem de dile yansımaktadır (1903). Bu üçlü sistemden yola çıkarak bazı toplumlarda başlangıçta canlı ve cansız karşıtlığı, bazı toplumlarda ise canlı olan "insan" kategorisinde erkek ve kadın ayrımını gerçekleştirdi. Bu ayrım eski Çin felsefesinden örnek alınarak, diyalektik geleneksel yin ve yang kategorileri ile de ilişkilendirilir (Bailey, 1982). Diyalektik yöntem, eski Avrupa, Hint ve Çin felsefi geleneklerinde merkezi yöntemlerden biri olarak doğanın, toplumun ve insanoğlu düşüncesinin gelişme

¹¹ Türkçe ve dünya dillerindeki cinsiyet görünümü ne şekilde varlık gösterdiğini detaylı olarak Caner Kerimoğlu ve Gökçe Doğan'ın 'Türkçede cinsiyet görünümleri ve Çağrışımsal zihniyet' makalesinde bahsedilmektedir.

ilkelerinin en genel doktrini olarak tanımlanır (Yeung, 2020). Bu doktrine göre var olan her şeyin iki kutupluluğa (erkek-kadın, karanlık-aydınlık, doğu-batı vs.) bölünmesi dünya gelişiminin kaynağı olarak belirlenir.

Dünya dilleri arasında bu ayırımlar bahsettiğimiz kategorizasyonlarla sınırlanmamaktadır. Amerikalı bilişsel dilbilimci G. Lakoff ve D. Dixon'un ünlü sınıflandırmasına göre Avustralya'daki Aborijinlerin Dyirbal dilinde erkekler kangurular, yarasalar ve ay ile kadınlar ise güneş, ateş, su ve tehlikeli nesnelere aynı kategoriye girmektedir (Lakoff, 1990). Dyirbal dilinde isimleri çeşitli kategorilere ayırmanın anlamsal nedenleri açık olmadığı gibi, bugün de cinsiyet kategorisi olan dillerde bu konu hâlâ tartışmaya açıktır. Lakin bu konu ile ilgili akıl yürütmemizde dil bilgisel cinsiyet sisteminin ortaya çıkmasıyla ilgili bazı varsayımları ortaya koyabiliriz. Örneğin, a. İlkel toplumların çevresindeki tüm nesnelere ve fenomenlere kişileştirme eğiliminde olmaları, kendileriyle kısmi özdeşleşmeleri isimlendirme sürecinde nesnelere cinsiyete göre kategorize edilmesini sağlar. Bu bakış açısına göre, cansız bir nesneye bir cinsiyet atamak bugün ne kadar anlamsız görünse de, protodil sisteminde, artık unutulmuş animistik dünya görüşüne göre oldukça olası bir durumdur. b. İlkel toplumlardaki kadın ve erkek konuşmalarında çeşitli (biyolojik/fizyolojik) sebeplerle oluşan boğumlanmadaki değişiklikler dil yapısını etkileyerek düzenli bir şekilde dil sisteminde görünmüştür. Bu görüşü daha önceki başlık altında değinilen fonetik düzeydeki cinsiyet farklılıkları göstermektedir. Böylece ilkel toplumların cinsiyete göre kategorize etme eğiliminin ortaya çıkmasının temelini dilin gelişiminin bir aşamasında, biyolojik cinsiyetin dil alanına simgesel olarak girmesi gerçeği olduğu düşünülebilir.

Hint-Avrupa dillerinin tarihsel analizi, dil bilgisel açıdan cinsiyet kategorisinin, isim kategorisinin oluşumundan daha sonra ortaya çıkan nispeten geç bir fenomen olduğunu göstermektedir. Bu kategori, dil ontolojisinin kâşifleri kabul edilen Antik Yunan filozofları Protagoras ve Aristoteles'in erkek, kadın ve nesne olmak üzere isimleri üç türe ayırt etmesi ile ortaya çıkmıştır. Aristoteles isimlerin biçim bakımından homojen olmadığını ilk fark eden Protagoras'ın gözlemlerinden yola çıkarak materyalist bir bakış açısını ortaya koymuş, dildeki bu kategorileri biyolojik farklılıkların yansıması biçiminde ele almıştır. Poetika'da Aristoteles, cinsiyet kategorisinin morfolojik yönüne atıfta bulunarak ekleri cinsiyetin göstergesi olarak değerlendirir (Butcher, 1922). Buradan yola çıkarak, Hint-Avrupa dillerinde dil bilgisel cinsiyet kategorisinin ortaya çıkma nedenlerini en eski toplumların cinsiyet üzerine kurulmuş dünya görüşlerine ve Antik Yunan filozoflarının diyalektik

anlayış çerçevesinde oluşan dil tanımlamalarına indirgeyerek özetlemek mümkündür. Türk dillerinde cinsiyet kategorileri sadece leksik düzeyde görülürken, gramer düzeyinde başka dillerin etkisiyle oluşan spesifik örnekler dışında (Arapça kökenli isimler Fahri, Fahriye gibi) Türklerin canlı/cansız dünya görüşüne ait olduklarını dil malzemeleri kanıtlamaktadır. Türk dillerinde cinsiyet belirlenimciliği leksik düzeyde cinsiyet işaretli sözler, terimler yoluyla kendini göstermektedir (Braun, 2000). Herhangi bir dil sistemindeki cinsiyete dayalı sözcüklerin akrabalık ilişkilerini ifade eden terminolojinin içinde olduğu söylenebilir. Örneğin, Kazak Türkçesindeki akraba terimleri, äke-baba, şeşe-anne etimolojik olarak farklı köklerden gelirken, Hint-Avrupa dil ailesine giren Rusçada akraba terimleri genellikle bir kökten cinsiyet gösteren ekler yoluyla oluşurlar: vnuk-erkek torun, vnučka-kız torun vs.

Bununla birlikte meslek adları da cinsiyet işaretli terimler biçiminde değerlendirilebilir. Birçok dildeki meslek adlarının cinsiyetler arasındaki ilişki ile ilgili olarak ortaya çıktığı varsayılmaktadır. İnsan gelişimin ilk aşamalarından beri varsayılan kadın ve erkek mesleki uzmanlıklarının ayrımı dilde farklı meslek adlarının da oluşumunu sağlamıştır. Bu bağlamda eski toplumlarda bazı mesleklerin sadece erkeğe, bazılarının ise sadece kadınlara ait olduğu söylenebilir. Örneğin, ebelik (midwifery) Eski Sakson dilinde “doğumda yardımcı olan kadın” anlamına gelen M.Ö. 40.000 yıl öncesi paleolitik çağa kadar uzanan bir meslek türü olarak kadın mesleği sayılmaktadır (Barnawi vd., 2013). Fakat tarihsel açıdan erkeklerin profesyonel faaliyetlerde önceliğe sahip olması sebebiyle kadınlara ait meslek adları yazılı kaynaklarda erkeklere ait olanlardan daha az görülmektedir. Hatta çağdaş toplumlarda kadın meslek adlarının erkek meslek adlarından türediğini dil malzemeleri göstermektedir. Örneğin, Kazak Türkçesinde Kazak topraklarına Sovyet Birliği'nin iktidarı gelene kadar Kazak erkeklerinin sergilediği “bürkitçi” (kartal ustası), “aňşı” (avcı), “küyşi” (kavalcı) gibi meslekler Kazak kadınlarıyla ilişkili değildi (Bozekenov, 2017). Birçok toplumun kadınları gibi Kazak kadınları da genellikle ev işleriyle uğraşarak, çocuklarını yetiştirerek çoğu zamanını evde geçirdikleri için profesyonel seviyede meslek sahibi olma imkânları yoktu. Bunun nedeni kadınların biyolojik alt yapıyla doğrudan ilişkilidir. Kadının farklı bir biyolojik (doğurganlık) özelliğine sahip olması insanoğlunun tarihi gelişim sürecinde kadının toplumdaki sosyo-kültürel statüsünü ve rolünü belirtmekle beraber insanlığın tarihsel gelişimini de etkilemiştir. Biyolojik faktörler erkek ve kadın arasındaki toplumsal

hijerarşiyi oluşturarak insanın cinsiyete göre atfettiği görev ve davranışları şekillendirdi. Bu şekillendirme süreci dil kullanımlarını da doğrudan etkiledi.

Çağdaş İngilizcede meslek terimlerinin erkeğe veya kadına ait olduğu cinsiyet belirten ekler sayesinde anlaşılır: “actor/actress”; Türkiye Türkçesinde ise diğer Türk lehçelerde olduğu gibi cinsiyeti belirten sözcükler sayesinde oluşur: “kadın oyuncu/erkek oyuncu” gibi. Kazak Türkçesinin söz varlığında yer alan “oyuncu” anlamına gelen “sahnager” kelimesi olmasına rağmen Rusçanın etkisiyle “aktrisa/aktyor” sözcükleri işlek olarak kullanılmaktadır. Bu tür alıntı sözcüklerin kadın erkek cinsiyet farklılıkları içermeyen dillerin söz varlığında yer almasının sebebi başta modernizmin getirdiği erkek kadın eşitliği düşüncesiyle birlikte postmodern görüşler çerçevesinde oluşan feminist hareketlerin kazanımları sayesinde kadınların farklı meslekler edinebilmelerinden kaynaklanmaktadır. Kadınların çeşitli meslekler edinebilmesinin, dilde az çaba harcama yasası nedeniyle dilin kendi yapısında olmayan cinsiyet içeren sözcükleri ve terimleri hazır şekilde alıntılanmasına neden olmuştur. Örneğin, Türkiye Türkçesindeki “müdür-müdire” gibi cinsiyet kategorisi içeren alıntı sözcükler Arapça kökenlidir. Türk dillerine farklı dillerden alıntı olarak giren meslek adlarında birçok örnek görülmektedir.

Antroponimler de konuşma sırasında cinsiyet özelliklerini belirlemeyi amaçlayan sözcükler olarak cinsiyete göre çağırışım taşımaktadır. Antroponimler ülkeden ülkeye veya dilden dile farklı cinsiyet çağırışımlarına sahip olabilir. Birçok dilde antroponimlerdeki cinsiyet farklılıkları anlamsal olarak ayırt edilmektedir. Örneğin, Kazak kadınların isimleri çiçek, bitki, renk, Kazakları için kutsal olan hayvan adlarıyla ilişkili olarak güzelliği, hassasiyeti, kırılganlığı ve zarafeti ifade etmektedir: “Aysuwlw” (ay kadar güzel), “Gülbanu” (gül gibi kadın), “Aruw” (güzellik), “Aqbot” (beyaz deve yavrusu) gibi. Kazak erkek isimleri ise erkeklerin fiziksel gücü, maddi refahı ön plana çıkararak, güç, cesaret, dayanıklılık kavramlarıyla ilişkili sözcükler barındırmaktadır (Bozekenov, 2017). Örneğin, “Temirhan” (demir kadar sert iktidar), “Janbolat” (çelik kadar canı olan), “Azamat” (mertebesi yüksek birisi) anlamına gelmektedir. Fakat nerdeyse tüm dil sistemlerinde cinsiyet çağırışım taşımayan antroponimler de vardır. Cinsiyet çağırışım taşımayan isimler birçok halkta özellikle Avrupa ülkelerinde ve ABD’de¹²

¹² Birçok modern ülkede, özellikle ABD’de, cinsiyet çağırışım taşımayan isimlerin popülaritesi yıldan yıla artmaktadır. 2018 de New York Post’un bebek isimleri arasındaki yeni eğilimler hakkında yayınladığı bir makale; genç nesil ebeveynlerin çocuklarına giderek daha fazla sıra dışı, örneğin şehir adları, film karakterleri, mevsimleri ile ilişkili olan gündem isimleri verdiğini belirtmektedir (URL-1).

yaygındır. Bu tür antroponimler genellikle başka bir dilden alıntı olarak giren veya bazı ekstra dilsel (sosyal-politik) etkenler sayesinde cinsiyet tarafsızlığını kazanan isimlerdir. Örneğin, Arapça kökenli “Kadriye” kadın isimi “Kadri” erkek isimden türediği gibi İtalyancada da “Andrea” Yunanca “Andreas” erkek isimden türeyerek birçok Hint-Avrupa dillerinde kadın adı olarak algılanmaktadır. Cinsiyet çağrışımları taşımayan isimlerin artan popüleritesinin nedeni gündem toplumsal problemlere yönelik cinsiyetler arasındaki sınırlarını silmektedir. Bu eğilim her alanda kendini göstermektedir. Nispeten yakın zamanda yalnızca kadın veya erkek ayrıcalığı olarak kabul edilen fenomenler artık her iki cinsiyet için de mevcuttur.

Sonuç

İnsan merkeziliği, dilin, cinsiyet özellikleri de dâhil olmak üzere toplumun sosyal ve kültürel özelliklerini yansıttığı düşüncesiyle ilişkilidir. Dil, toplumsal cinsiyet göstergelerinin yoğun biçimde kullanıldığı alanlardan biri olduğundan, dil işleyişinin dilsel modeli, bir yandan bireyin fizyolojik ve psikolojik özellikleriyle diğer yandan sosyal (kültürel, etno-zihinsel), ekonomik (belirli bir gruba, sınıfa, alana ait) faktörlerin etkisiyle kodlanmaktadır. Böylece insanlar dünyanın zihinsel resminde bulunan cinsiyet davranış normlarını diline yansıtmaktadır. Bu makalede bahsettiğimiz yansımalar çeşitli dil sistemlerinde farklı düzeylerde (fonetik, morfolojik, leksik) görülmektedir. Cinsiyete dayalı ayrımların dillere farklı biçimde yansımalarının kaynaklarının da şunlar olduğu savunulabilir: 1. Dilin ses düzeyindeki cinsiyet göstergeleri genellikle kadın ve erkek biyolojik ve fizyolojik alt yapısından kaynaklanan cinsiyet farklılıklardır. Bu farklılıklar kadın ve erkek konuşma stillerini oluşturarak bütün dil sistemini etkilemektedir. 2. Dil sisteminin içindeki cinsiyet göstergelerini içeren gramer kategorileri ise toplumun diyalektik dünya algılayışı üzerine kurulmuş dilsel kalıplardır. Bu, iki kutuplu dünya görüşünü içeren dilsel kalıpların insan gelişiminin ilk aşamalarından beri var olduğunu ve dil bilimsel cinsiyet kategorisinde esas unsur olarak yer aldığını göstermektedir. 3. Dilin leksik düzeyinin, toplumsal cinsiyet göstergelerini anlamsal çağrışımlarında içermesi leksik boyutun, üstün cinsiyet işaretli düzey olduğunu göstermektedir. Dil metaforik-metonimik yapıdaki göstergeler sistemi olarak toplum aracılığıyla cinsiyet işaretli anlam kazandığından toplumsal olarak toplumsal cinsiyet kuramları çerçevesinde incelenmektedir.

Kaynakça

- Ackrill, John Lloyd (1963). *Aristotle's Categories and de Interpretatione (Translation with Notes)*. Oxford: Clarendon Press.
- Alpatov, V. M. & Kryuchkova, T. B. (1980). O muzhskom i zhenskome variantah yaposkogo yazıka. *Voprosy Yazıkoznaniya*, 3. Moskva, 58-68.
- Al-Wer, Enam Essa (1991). *Phonological Variation in the Speech of Women from Three Urban Areas in Jordan*. Doctoral Dissertation. Colchester: University of Essex.
- Anders, Sari M. van (2013). "Beyond Masculinity: Testosterone, Gender/Sex and Human Social Behavior in a Comparative Context". *Front Neuroendocrinol*, 34: 198-210.
- Bailey, Charles-James. N. (1982). *On the Yin and Yang Nature of Language*. Ann Arbor: Karoma Publishers Inc.
- Barnawi, Najla et al. (2013). "Midwifery and Midwives: A Historical Analysis". *Journal of Research in Nursing and Midwifery (JRNM)*, 2(8): 114-121.
- Bem, Sandra Lipsitz (1993). *The Lenses of Gender: Transforming the Debate on Sexual Inequality*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Bornstein, Kate (2016). *Gender Outlaw: On Men, Women and the Rest of Us*, New York: Vintage Books.
- Bozekenov, Taurbek (2017). "Yer men ayel ortaq antroponimderdin şıǵuw uaji men damu procsesi". *Qaz UU Habarşısı, Filologiya Seriyası*, 2: 356-360.
- Braun, Freiderike (2000). "Gender in the Turkish Language System". *Turkic Languages*, 4: 3-21.
- Burnley, David (1992) *The History of the English Language*, London: Longman.
- Butcher, Samuel Henry (1922). *The Poetics of Aristotle*. London: Macmillan and Co. Limited.
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Cameron, Deborah (1992). *Feminism and Linguistic Theory*. New York: St. Martin's Press.
- Campbell, Lyle (1997). *American Indian Languages: The Historical Linguistics of Native America*. New York: Oxford University Press.

- Çelik, Adil (2022). *Türk Folklorunda Levirat*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Chandler, Daniel (2002). *Semiotics The Basics*. New York: Routledge.
- Chapkis, Wendy. (2013). "The Trouble with Mary Jane's Gender". *Humboldt Journal of Social Relations*, 35: 71-88.
- Cixous, Hélène (1976). "The Laugh of the Medusa". Trans. Cohen K. & Cohen P. *Journal of Women in Culture and Society*, 1(4): 875-893.
- Coates, Jennifer (2013). *Women, Men and Language: A Sociolinguistic Account of Gender Differences in Language*. London: Routledge.
- Corbett, Greville G. (2013). "Sex-based and Non-sex-based Gender Systems". *The World Atlas of Language Structures Online*. Eds. M. S. Dryer & M. Haspelmath. Leipzig, GE: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology, 20-24.
- de Beauvoir, Simone (2009). *The Second Sex*. Trans. Constance Borde & Sheila Malovany Chevallier. New York: Vintage Books.
- de Saussure, Ferdinand (1959). *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot.
- Deaux, Kay & Major, Brenda (1990). "A Social-Psychological Model of Gender". *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*. Ed. D. Rhode. New Haven, CT: Yale University Press, 89-99.
- Deely, John N. (2010). *Semiotic Animal: A Postmodern Definition of Human Being Transcending Patriarchy and Feminism to Supersede the Ancient and Medieval "Animal Rationale" along with the Modern "Res Cogitans"*. South Bend: St. Augustine's Press.
- Dixon, Robert M. W. (1991). *The Endangered Languages of Australia, Indonesia and Oceania*. Oxford: BERG.
- Dorofei, Y. O. (2009). "Genderniye stereotipy v antichnosti. Ucheniye zapiski Tavricheskogo natsionalnogo universiteta im. Vernadskogo". *Seriya: Filosofiya, Kulturologiya, Politologiya, Sosiologiya*, 22(2): 66-109.
- Dubois, Betty Lou & Crouch, Isabel (1975). "The Question of Tag Questions in Women's Speech: They Don't Really Use More of Them, Do They?". *Language in Society*, 4(3): 289-294.
- Dunn, Michael (2000). "Chukchi Women's Language: A Historical Comparative Perspective". *Anthropological Linguistics*, 42(3): 305-328.
- Eakins, Barbara Westbrook & Eakins, Rollin Gene (1978). *Sex Differences in Human Communication*. Boston: Houghton Mifflin.

- Eckert, Penelope & McConnell-Ginet, Sally (1992). *Communities of Practice: Where Language, Gender, and Power All Live*. Berkeley: Berkeley Women and Language Group.
- Eco, Umberto (1976). *A Theory of Semiotics*. Ed. Thomas A. Sebeok. Bloomington USA: Indiana University Press.
- Fishman, Pamela M. (1983). "Interactions: The Work Women Do?". *Language, Gender, and Society*. Eds. B. Thorne et al. Rowley, MA: Newbury House, 89-101.
- Flax, Jane (1987). "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory". *Journal of Women in Culture and Society*, 12(4): 621-643.
- Franceschina, Florencia (2005). *Fossilized Second Language Grammars: The Acquisition of Grammatical Gender*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Frye, Douglas et al. (1995). "Theory of Mind and Rule-based Reasoning". *Cognitive Development*, 10(4): 483-527.
- Graddol, David & Swann, Joan (1989). *Gender Voices*. Cambridge: Blackwell Publications.
- Gumperz, John J. (1982). *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gür, Murat (2019). *Türk Romanında Erkeklik ve Milliyetçilik (1908-1923)*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Henley, Nancy M. & Kramarae, Cheris (1991). "Gender, Power, and Miscommunication". *Miscommunication and Problematic Talk*. Ed. N. Coupland et al. New York: Sage Publications Inc, 18-43.
- Holmes, Janet (1985). "Sex Differences and Miscommunication: Some Data from New Zealand". *Cross-Cultural Encounters: Communication and Miscommunication*. Ed. John B. Pride. Melbourne: Rivers Seine, 149-178.
- Irigaray, Luce (1985). *This Sex Which is not One*. Trans. Catherine Porter. New York: Cornell University Press.
- Jakobson, Roman (1978). *Six Lectures on Sound and Meaning*. Trans. John Mephram. UK: The Harvester Press Limited.
- Jespersen, Otto (1922). *Language, Its Nature, Development and Origin*. London: George Allen & Unwin.
- Jespersen, Otto (1926) *Lehrbuch der Phonetik*. Leipzig und Berlin: Verlag von B.G. Teubner.

- Kerimoğlu, Caner ve Doğan, Gökçe (2015). “Türkçede Cinsiyet Görünümleri ve Çağrışımsal Zihniyet”. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 38: 143-178.
- Kessler, Suzanne J. & McKenna, Wendy (1978). *Gender: An Ethnomethodological Approach*. Chicago: University of Chicago Press.
- Korkmaz, Zeynep (1992). *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kottak, Conrad Phillip (2014). *Antropoloji. İnsan Çeşitliliğinin Önemi*. Çev. İzzet Duyar. Ankara: De-Ki Yayınevi.
- Kristeva, Julia (1981). “Oscillation Between Power and Denial”. Trans. Marilyn A. August. *New French Feminisms: An Anthology*. Eds. Elaine Marks & Isabelle de Courtivron. Boston: University of Massachusetts Press, 165-168.
- Labov, William (1963). “The Social Motivation of Sound Change”. *Word*, 19(3): 273-309.
- Labov, William (1991). “The Intersection of Sex and Social Class in the Course of Linguistic Change”. *Language Variation and Change*, 2(2): 205-254.
- Lacan, Jacques (1973). *Le Séminaire, Livre XI. Les Quatre Concepts Fondamentaux de Lapsychanalyse*. Paris: Éditions de Seuil.
- Lacan, Jacques (1977). *Écrits, A Selection*. Trans. Alan Sheridan. New York: W. W. Norton & Company.
- Lakoff, George (1990). *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Illinois: The Univ. of Chicago Press.
- Lakoff, Robin (1975). *Language and Women’s Place*. New York: Harper and Row.
- Lieberman, Stephen J. (1977). *The Sumerian Loanwords in Old-Babylonian Akkadian*. Missoula. Montana: Scholar Press.
- Maltz, Daniel N. & Borker, Ruth A. (1982). “A Cultural Approach to Male-Female Miscommunication”. *Language and Social Identity*. Ed. John J. Gumperz. UK: Cambridge University Press, 363-380.
- Mastropavlou, Maria & Tsimpli, Ianthi Maria (2011). “The Role of Suffixes in Grammatical Gender Assignment in Modern Greek”. *Journal of Greek Linguistics*, 11(1): 27-55.
- Mead, Margaret (2003). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Perennial an Imprint of Harper Collins Pub.

- Meillet, Antoine (1903). *Introduction a l'etude Comparative des Langues Indo-europeennes*. Paris: Hachette.
- Morris, Charles (1946). *Signs, Language, Behavior*. New York: Prentice-Hall, Inc.
- Murray, Charles (2020). *Human Diversity: The Biology of Human Gender, Race and Class*. New York: Twelve an Imprint of Hachette Book Group.
- O'Barr, William M. & Atkins, Bowman K. (1980). "Women's Language? or Powerless Language?". *Women and Language in Literature and Society*. Eds. Sally McConnell-Ginet et al. London: Oxford University Press, 93-110.
- Peirce, Charles Sanders (ed.) (1998). *The Essential Peirce (1893-1913): Selected Philosophical Writings, Vol. 2*. Bloomington: Indiana University Press. S. 625.
- Rochberg-Halton, Eugene & McMurtrey, Kevin (1983). "The Foundations of Modern Semiotics: Charles Peirce and Charles Morris". *American Journal of Semiotics*, 2(1-2): 129-156.
- Schultz, Muriel (1990). "The Semantic Derogation of Women". *The Feminist Critique of Language*. Ed. Deborah Cameron. London: Routledge, 134-147.
- Sebeok, Thomas A. (1977). *A Perfusion of Signs*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Shapiro, Michael (2002). "Aspects of a Neo-Peircean Linguistics: Language History as Linguistic Theory". *The Peirce Seminar Papers: Essays in Semiotic Analysis, Vol. 5*. Ed. Michael Shapiro. New York & Oxford: Berghahn Books, 108-125.
- Shibamoto, Janet S. (1985). *Japanese Women's Language*. New York: Academic Press.
- Short Susan et al. (2013). "Sex, Gender, Genetics, and Health". *American Journal of Public Health*, 103(1): 93-101.
- Smith, Anthony (1997). *İnsan Yapısı ve Yaşam*. Çev. Erzen Onur ve Nida Tektaş. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Spender, Dale (1980). *Man-Made Language*. London: Routledge & Keegan Paul.
- Stoller, Robert J. (1968). *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. New York: Routledge.

- Tannen, Deborah (1990). *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*. New York: William Morrow.
- Totman, Conrad (2005). *A History of Japan*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Trudgill Peter J. (1974). *The Social Differentiation of English in Norwich*. England: Cambridge University Press.
- URL-1. "Why Gender-neutral Baby Names are on the Rise". <https://nypost.com/2018/03/21/why-gender-neutral-baby-names-are-on-the-rise/> (Erişim: 05.02.2022).
- Vardar, Berke (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.
- Wu, Ke & Childers, D. G. (1991). "Gender Recognition from Speech. Part 1: Coarse Analysis". *The Journal of the Acoustical Society of America*, 90(4): 1828-1840.
- Yeung, Tak-lap. (2020). "Two Conceptions of Harmony in Ancient Western and Eastern Aesthetics: Dialectic Harmony and Ambiguous Harmony". *Journal of East-West Thought*, 10(2): 65-82.
- Yolcu, Mehmet Ali (2014). *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*. Konya: Kömen Yayınları.
- Zemskaya, E.A. vd. (1993). "Osobennosti muzhskoi i zhenskoi rechi. Russkiy yazık v ego funkcionirovanii". *Kommunikativno pragmaticheskiy aspekt*. Moskva, 224-241.
- Zimmerman, Dean H. & West, Candace (1975). "Sex Roles, Interruptions and Silences in Conversation". *Language and Sex: Difference and Dominance*. Eds. Thorne, B. & Henley, N. Massachusetts: Newbury, 105-129.

"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.*



FRANKFURT OKULU VE İNGİLİZ KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR YAKLAŞIMI ÇERÇEVESİNDE KÜLTÜRÜ YENİDEN OKUMAK

Re-reading Culture within the Framework of the Frankfurt School and the
British Approach to Cultural Studies

Deniz TANSEL İLİC*

ÖZ

Kültür, Frankfurt Okulu tarafından elitist ve dar bir çerçeve içerisinde olumlanırken, İngiliz Kültürel Çalışmalar Okulu kavramı öznelerin tüm yapıp etmelerini içerecek şekilde çok daha geniş bir bağlamda ele alır. Özellikle bir müzikolog olarak Theodor Adorno'nun metinlerinde, caz ve Stravinsky tarzı klasik müzik gibi türler değersizleştirilirken, beste içerisinde notaların çeşitliliğine vurgu yapan atonal müzik olumlanır. Öte yandan İngiliz Kültürel Çalışmalar Okulu, üyelerinin köklerini oluşturan işçi sınıfı kültürünün itibarını iade edecek şekilde, kültürün daha sıradan formlarını önemser ve popüler kültürde direnişçi bir unsur bulur. İşçi sınıfından bir öznenin Frankfurt Okulu'nun yücelttiği yüksek kültürel formlara erişme, erişse bile bu formları çözümleme ve kültürel tüketim faaliyetleri içerisinde etkin bir şekilde kullanma şansı olmayacaktır. Bu çalışma, Eleştirel İletişim Çalışmaları içerisinde yer alan Frankfurt Okulu ve İngiliz Kültürel Çalışmaları'nın kültüre yönelik yaklaşımlarındaki bu karşıtlığı değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Öznelerin direnişlerinin, Frankfurt Okulu'nun iddia ettiği gibi kültürün daha yüksek formları içerisinde sınırlanmasının gerekli olup olmadığını sorgulayacaktır. Karşıt bir perspektifle, yapının içerisinde var olma çabasının Kültürel Çalışmaların savunduğu gibi daha gündelik ve popüler formları aracılığıyla gerçekleştirilebilmesinin olasılığını sorgulayacaktır. Keskin bir şekilde Frankfurt Okulu veya İngiliz Kültürel Çalışmaları'ndan yana bir duruştan beslenmeyen bu çalışma, her iki yaklaşımın tezlerini öznelerin gündelik yaşam ve kültürel üretim-tüketim faaliyetleri üzerinden değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Sözcükler: Frankfurt Okulu, İngiliz Kültürel Çalışmalar Okulu, kültür, popüler kültür, yüksek kültür.

ABSTRACT

While culture is affirmed by the Frankfurt School in an elitist and narrow framework, the school of British Cultural Studies takes the concept in a much broader context, including all doings of subjects. Especially as a musicologist, in Theodor Adorno's

* Dr. Öğr. Üyesi, Başkent Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon ve Sinema Programı, Ankara/Türkiye. E-posta: deniztansel@gmail.com. ORCID: 0000-0002-2909-4763.

texts, genres such as jazz and Stravinsky-style classical music are devalued; Atonal music that emphasizes the variety of notes in the composition is affirmed. The school of British Cultural Studies, on the other hand, takes care of the more mundane forms of culture and finds a resilient element in popular culture in a way that restores the dignity of the working-class culture that rooted its members. A working class subject will not have the chance to access and analyze the high cultural forms glorified by the Frankfurt School, and to use these forms effectively in cultural consumption activities. This study aims to evaluate this contrast in the approaches to culture of Frankfurt School and British Cultural Studies, which are included in Critical Communication Studies. It will question whether it is necessary to limit the resistance of the subjects within the higher forms of culture as the Frankfurt School claims. From the opposite perspective, it will question the possibility that the effort to exist within the structure can be realized through more casual and popular forms as Cultural Studies advocates. This study, which does not feed on a stance in favor of the Frankfurt School or British Cultural Studies, aims to evaluate the thesis of both approaches through the daily life and cultural production-consumption activities of the subjects.

Keywords: Frankfurt School, British Cultural Studies, culture, popular culture, high culture.

Giriş

Bu çalışma sosyal bilimlerin son derece geniş kapsamlı kavramlarından birisi olan “kültür” hakkında Frankfurt Okulu ile Kültürel Çalışmaların görüşlerini karşı karşıya getirerek tartışma amacındadır. Her iki yaklaşım da kültür üzerine hem sıklıkla birbiri ile çelişen hem de tartışmaya değerli katkılarda bulunan savlar öne sürer. Frankfurt Okulu temsilcilerinin kültür endüstrileri kavramı anaakım medya ya da popüler kültür ürünlerinin içeriklerinin kapitalist ilişkiler ile uyumlanan işlevini anlamaya yardımcı olacak bir hat geliştirir. Öte yandan İngiliz Kültürel Çalışmalar Okulu anaakım medya ve popüler kültüre en çok maruz kalan ve kültürel sermayeye erişme olanağı bulamayan sınıfların bu iletilerin pasif alıcısı olmadığını, dahası bu iletiler dolaşımı ile de muhalif bir karşı kültür geliştirebileceğini göstermesi açısından önemlidir. Frankfurt Okulu yüksek sanatın değerini kavramaya yardımcı olacak bir çözümleme yaparken, Kültürel Çalışmalar Okulu sömürülen sınıfların boyunduruk altındaki gündelik direnişlerini göz önüne getirir. Farklı istikamette Frankfurt Okulu kültür endüstrisi ürünlerinin araçsal aklın ve otoriteryan karakterin üretimine hangi mekaniklerle katkıda bulunduğunu gösterirken, Kültürel Çalışmalar tam da bu mekaniklere kısa devre yaptıran edimlerin olanaklarını açıklar.

Nesnel bir konunun, böylece kesin bir tarafsızlığın olanaksızlığının bilincinde olmakla birlikte, bu çalışmanın söz konusu iki yaklaşım arasında belirgin bir taraf tutmak gibi bir kaygısı yoktur. Bunun sebebi farklı entelektüel köken ve habituslara sahip araştırmacıların oluşturduğu bu iki yaklaşımın kültür gibi zorlayıcı ancak bir o kadar da önemli bir kavram üzerine geliştirdikleri perspektiflerin özgül değeridir. Diğer taraftan bu çalışma görüşleri karşı karşıya getirip kapsayıcı ya da bütünlüklü bir sentez ortaya koyma amacıyla da değildir. Hem bir savaş alanı olan toplumsal uzam ve onun parçalı, çelişkili, çatışmacı yapısı, hem de bu uzam içinde işleyen kültür, bu türden sentez girişimlerini anlamsız ve olanaksız kılar. Farklı ve kaçınılmaz olarak belirli konularda birbirleri ile çelişen söz konusu iki perspektifin karşılaştırmalı analizi ile bakışı çoğullaştırmak amaçlanan katkıdır.

Kültürün Yüksek Formları

Her ikisi de toplumsal yapıyı algılayışları açısından eleştirel olan bu iki okul, kültürün statükoyu yıkma ve devrimci vasıf yüklenme özellikleri açısından işlevini tamamen karşıt konumlardan değerlendirir. Frankfurt Okulu için popüler kültürü de kapsayan kültür endüstrisi, öznelerin değişme ve değiştirme kabiliyetlerini zedeleyici niteliktedir. Adorno ve Horkheimer, sanatı satılık ve kullanılabilir bir meta olarak tanımlar (2010: 52). Popüler kültür, pazarda satılan herhangi bir metadan farklı olmayacak bir şekilde endüstriyel olarak üretildiği için standart kalıplar içerisinden işler, hep aynı dizgeyi izler, yinelemeye dayanır, izleyicilerinin de aynı kalıplar içerisinden düşüncelerine yol açar. Bu haliyle kültür endüstrisi, Adorno'nun "Müziğin Fetiş Karakteri ve Dinlemede Gerileme Üzerine" (1985) başlıklı makalesinde vurguladığı gibi öznelerin çocukluğa gerilemesine, entelektüel açıdan niteliksizleşmelerine yol açmaktadır. Gerçekten de devamlı tekrar eden, sloganlar üzerinden işleyen reklamlar¹ veya nakarattan ibaret popüler şarkılar, çocuğun tekrara ve renkli olana duyduğu arzu ile uyumludur.

Bu standart ve birbirinin benzeri kültür ürünleri, insanların kapitalizmin doğurduğu acılara tahammül etmeleri konusunda bir çeşit morfin görevi görür. Acı veren duyguların geçici boşaltımı, ertesi günün yabancılaştırıcı çalışma koşullarına uyum sağlamayı kolaylaştırır. Ancak bu geçici rahatlama büyük bir bedeli beraberinde getirir. Adorno ve Horkheimer'in vurguladığı

¹ Bu bağlamda, Adorno ve Horkheimer'in reklam ve kültür sanayi arasındaki kaynaşmaya ve özdeşliğe işaret etmeleri de anlamlıdır. Reklam, artık yeni, meşru değer yargısıdır. Reklam damgası taşımayan her şey kuşkuludur (2010: 57-58).

üzere, kültür endüstrisi izleyicinin imgelemine körleştirir, düşünme etkinliğini yasaklar (2010: 14).

Popüler kültür ve kültür endüstrisinde direnişçi gibi görünen kültür ürünleri bile yapıya tekrar uyum sağlamak için gereken duyguların kısa bir boşaltımı veya geçici bir itirazla, perhizci yaşama devam edebilmek için gereken gücü toplama aracından öte bir anlam taşımaz. Kültür endüstrisi, apolitik, kendini olumsuzlayan, onu güçsüzleştiren kapitalist yapıları olumlayan öznelere üretilmesine katkı sağlamaktadır. Bireyciliği veya özneliği destekler gibi sunulan müzikler, filmler ve giysiler aslında herkesin aynı düşündüğü ve hissettiği bir toplumsal yaşam ve standart bir bireycilik üretmektedir. Bu yaklaşımda, yüksek sanat çerçevesinde değerlendirilen caz² bile eleştirilir, doğaçlamaya dayanan niteliklerine rağmen kapitalist yapıya içkin kabul edilir.

Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği* (2010) kitabında vurguladıkları gibi kültür endüstrisi aklın bir fonksiyonu gibi görülürken, izleyicilerin mite gerilemelerine yol açar. Böyle bir akıl ise Horkheimer'in *Akıl Tutulması*'nda (2016) altını çizdiği gibi araçsal, mekanik, pragmatist nitelikler taşır. Araçsal akılla düşünen insan, diğer insanları da bir araç olarak algılar, hem insan-insan ilişkisini, hem de insan-doğa ilişkisini sömürü üzerine kurar. Bu yaklaşımla araçsal akılla düşünen, narsisist³ bireylerin toplumsal yaşamda her geçen gün daha fazla rastlanmasında, kültür endüstrisinin etkisi büyük olur. Kültür endüstrisi ile Frankfurt Okulu'nun temel ampirik çalışması *Otoriteryan Kişilik* (2017) çalışmasında ele aldığı otorite uygulamaktan ve kendisine otorite uygulanmasından zevk alan önyargılı kişilik yapısı arasında da bağ vardır. Otorite ile olan bağ, kitle kültürü ve medya üzerinden yaygınlaşır.

Bu bağlantılar her ne kadar dolaylı görünse de öznelere aklı amaçlara ulaşmak için bir araç olarak gördüğü ve bu amaçla metalar gibi insanları ve doğayı da kolaylıkla tükettiği bir dünya düzeninin ideolojik yaygınlaşması,

² Burada Martin Jay'in *Diyalektik İmgelem* kitabında caz müzik konusunda Adorno'nun fikrini Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleri tarafından paylaşılmadığı yönündeki uyarısını hatırlamak gerekir. Jay'e göre, Adorno ve diğer Frankfurt Okulu üyeleri yeni yerleşmiş (göçmüş) oldukları ve Amerika Birleşik Devletleri'nin kültürel kodlarına ve yaşantısına yabancı oldukları için, Adorno cazı muhalif niteliğini anlamakta yetersiz kalmış olabilir (Jay, 2005).

³ Narsisizm konusunu en çok çalışın Frankfurt Okulu (ya da Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü) temsilcisi, aynı zamanda Enstitü'nün *Otoriteryan Kişilik* çalışmasının teorik altyapısının kurulmasında da büyük etkisi olan Erich Fromm'dur. Ancak Fromm, Freudcu eksenden uzaklaşarak, onu yeniden kurgulamaya çalıştığı için Enstitü tarafından revizyonist ve konformist olarak görülmüştür. Bu durum Enstitü'nün Fromm'un bağlarının kopmasında etkili olmuştur.

kültür endüstrisi üzerinden gerçekleştirilir. Kültür, böyle bir araçsal aklın ve bunu olanaklı kılan değer yargılarının yaygınlaştırılmasına ve kabul görmesinde çok temel bir rol üstlenir. Özetle kültür endüstrisi, öznelere gerileterek, verili amaçlara ulaşmaya çalışan araçsal akılla donatarak, onların kapitalist düzene uyumlanmalarını kolaylaştırır. Frankfurt Okulu'na göre böyle bir kültürün dönüştürücü, devrimci, muhalif ve direnişçi bir özelliğinin olması mümkün değildir. Medyada sunulan klişeler üzerinden toplumsal dünyayı algılayan ve temel bilgi kaynağı olarak kitle iletişim araçlarını kullanan kişiler, ötekilere karşı önyargılı, otoriteryan kişiler haline gelmektedir.

Frankfurt Okulu, kültürün temel işlevinin haz üzerinden kurulan bir direniş veya sıradan içeriklerle gündelik yaşamın baskısına direnmek için ipuçları sağlaması olduğu fikrine itiraz eder. Kültürün temel amacı, izleyicilere bir mutluluk vaadi (*une promesse du bonheur*) vermesidir. Okulun, “mutluluk vaadi” kavramına yönelik bakışları aynı zamanda sanat ve kültür endüstrileri hakkındaki konumlarını anlamak açısından yararlıdır. Bu bağlamda Adorno'nun estetik üzerine çalışmasından yararlanabiliriz. Adorno, sanat tanımını, daha yüksek bir praksisin olanağı ve verili praksisin eleştirisi üzerinden yapar: “Sanat, yalnızca bugüne kadar baskın olandan daha iyi bir praksisin tam yetkili temsilcisi değil, aynı zamanda, statükonun kalbinde ve hizmetinde vahşi bir öz-korunumun kuralı olarak praksisin eleştirisidir” (2002: 12). Sanatın sağladığı mutluluk vaadi ise statükonun hizmetindeki praksisin hem bugüne kadar mutluluğu engellediği hem de mutluluğun praksisin ötesinde olduğu anlamına gelecektir. Adorno'ya göre Stendhal'in *promesse du bonheur* hükmüne göre sanat, vurguladığı şeyde ütopyaya delâlet ederek varoluş için üzerine düşeni yapar. Ancak buradaki ütöpik unsur sürekli azalmaktadır. Statükonun içinde bulunan bütün mutluluk yapay ve yanlıştır. “Ancak insanların, özellikle de antagonist bir toplumda kültürel ayrıcalıkla böyle bir diyalektiğin bilincinden ayrılan kitlelerin bilinci, mutluluk vaadine sınıksız sarılır; haklı olarak öyle, ama dolaysız, maddi biçimiyle” (Adorno, 2002: 311). Bu noktada ise kitlelerin bilincinin mutluluk talebini istismar ederek karşılayan kültür endüstrileri devreye girecektir. Adorno'nun baştaki sanat tanımına dönersek, mevcut praksisin üzerinde ya da statükonun hizmetinde olmayan bir praksis içeren bir sanatın kültür endüstrileri tarafından üretilmeyeceği sonucuna varılır. Böylece Frankfurt Okulu'nun Stendhal'dan ödünç aldıkları mutluluk vaadi kavramı sanat eseri ile karşılaşan izleyicinin onda yeni bir yaşam koşulunun var olma potansiyeli görmesine denk gelir (akt. Maigret, 2014). Başka tür bir yaşamın olası olduğunu görmeyen yarattığı mutluluk, direnişin katalizörü olarak görev yapabilir.

Frankfurt Okuluna göre yüksek ya da elitist sanat, anarşinin ve protestonun bir aracı olarak kabul edilir. Bu yaklaşıma göre olumlayıcı kültüre sırtlarını dönen izleyiciler kapitalist sisteme, onun ürettiği tahakküme ve çileci ahlaki değer yargılarına boyun eğmekten vazgeçebilir.

Sıradan Kültürel Alan

Kültürel Çalışmalar pozitivist anaakım yaklaşımların tam karşısında, Marksizmin ise yanında konumlanır. Ancak Kültürel Çalışmaların eleştirelilik çerçevesi Klasik Marksizm değildir. “1960’ların sonları ve 1970’li yıllar boyunca neo-Marksist Yeni Sol düşünce tarafından tamamlanmıştır. Klasik Marksizmin indirgemeci, determinist, doktriner ve anti-hümanist odağına karşı çıkma konusunda Batı Marksizm’inden ve dönemin yeni toplumsal hareketlerinden yararlanır” (Smith, 2007: 208-209). Kültürel Çalışmalar Okulu popüler kültürde ve gündelik yaşamdaki kültürel pratiklerde direnişçi unsurlar bulur. İşçi sınıfına mensup bir öznenin, Frankfurt Okulu’nun onaylayacağı elitist kültürel formlara erişme, erişse bile bunları yaşam pratiklerine içkin hale getirme olasılığı çok düşüktür. Bu haliyle elitist bir yaklaşım öznelere kültür üzerinden kapitalist yaşama direnme potansiyellerini ortadan kaldırdığı için sınırlayıcıdır. Böyle bir saikle Kültürel Çalışmalar, alt kültürlerin, karşı kültürlerin giyim-kuşam, konuşma, müzik dinleme ve sinemaya gitme deneyimleri gibi daha “sıradan” ya da Frankfurt Okulu perspektifiyle daha “alelade” görülebilecek pratiklerini olumlar.

Bu bakışa göre, işçi sınıfından bir öznenin yaşamını sürdürebilmek için elindeki en temel yöntem alışık olduğu ve içselleştirdiği gündelik pratikleri ile otoriteye karşı koyabilmesidir. Böyle bir yaklaşımla Kültürel Çalışmalar Okulu, de Certeaucu bir ilhamla, sınavlardan geçebilmek için kopya çekmek, işten kaytarmak, işyerinin denetimine karşı bazı koruyucu hileler geliştirmek gibi işçi sınıfı öznelere izlediği taktikleri olumlar. Bu bağlamda, çete kültürü gibi unsurlar, Kültürel Çalışmalar Okulu ile birlikte ilk kez akademik çalışma konuları haline getirilir. Böylelikle yerleşik ve anaakım kültüre yönelik her türlü kültürel karşı koyuş direniş olarak saptanır. Nick Stevenson’ın vurguladığı gibi, alt-kültür dışarıdakilere itici, duygusuz ve çocukça görünse bile, anaakım normlar ve değerlerle dalga geçen, alay eden ve tersine çeviren yaratıcı ve zeki stratejiler içerir (2006: 161).

İngiliz Kültürel Çalışmalar Okulu’nun uzun süre başkanlığını yapmış Jamaikalı Stuart Hall’un, iletişim çalışmaları bağlamında önemini yitirmeyen “Kodlama ve Kodaçım” (2003) makalesi, izleyicilerin her zaman medya metinleri ile aynı fikirde olmadığını, zaman zaman muhalif okuma yaparak

içeriğe karşı çıktığını veya belli oranda metinle uzlaşıp, belli oranda ona karşı çıkarak müzakereli okuma gerçekleştirebileceğini vurgular. “Bu teoriye göre, alıcılar satır aralarını okuyabilir, hatta mesajın amaçlanan yönünü tersine döndürür ve bozabilir” (Akgün ve Arık, 2021: 117). Hall’un makalesinin önemi, izleyicilerin Frankfurt Okulu’nun “kültür endüstrisi” kavramı ile sınırlarını çizdiği şekilde basitçe edilgen olmadığını vurgulamasıdır. Böylelikle kültürel formların üreticilerinin (ya da yazarın) elinde bulunan iktidar konumu, izleyiciye (okura) aktarılmış olur. Bu kültürel formlarla ne yapacağı konusunda izleyici özgürleşir, en anaakım metinler bile yeni anlamlar yüklenecek şekilde izleyicinin imgeleminde ve zihninde tekrar kurulur. “Hall, ideolojik mücadelelerin sınıf belirleniminden görel bir özerkliğe sahip olduğunu vurgulamıştır. Hall ve meslektaşlarının tanımlama çalıştıkları duruş, basit materyalizm ve kültürel idealizm arasında durmaktadır. Kültür, özerktir; fakat aynı zamanda toplumsal ve ekonomik temellere gevşek bir biçimde bağlanır” (Smith, 2007: 214). Hall, Kültürel Çalışmaların çerçevesini iletisini uyaran-tepki üzerinden etki analizine indirgeyen, toplumsal bağlamı yoksayarak, onu psikolojik bir unsurla eşitleyen davranışçılığa ve klasik Marksizm’deki ekonomizme karşı çıkmaktadır. “Bu alan, bir yandan başat paradigmanın davranışçı indirgemeciliğine karşı dururken, öte yandan da geçmişte mevcut seçenekleri nitelendiren ekonomik indirgemeciliği çeşitli biçimlerine eşit derecede mesafeli durmaktadır” (Hall, 2002: 121). İktidar konumlarının, popüler kültürü üreten medya profesyonelleri ve “dönemin sanatçıları” aracılığıyla yerleşikleştirme istediği olumlu ve uyumlayıcı anlamlar, okur tarafından tersine çevrilerek direnişin bir unsuru haline gelir. Böylece Frankfurt Okulu’nun beklediğinin aksine direnmek için yüksek kültürel formların tüketilmesine ihtiyaç kalmadan, en alışlageldik, kalıplaşmış, standart ve anaakım metinler, öznelere karşı koyuşun kapılarını aralar.

Birmingham’da serüvenine başlayan Kültürel Çalışmalar Okulu, sınırlarını aşarak yalnızca İngiliz olma niteliğini yitirdiğinde yapılan akademik araştırmalar, okulun bu savını destekledi. Kültür alanına dâhil edilebilecek hemen hemen her konuda yapılan bu çalışmalar izleyicilerin edilgen olmadığını ve direnişçi potansiyellerini her zaman koruduklarını savunmaktaydı. Popüler kültür, bu direnişin önünde durmanın aksine, izleyicilerin yaratıcı bir tepki göstermelerinin bir aracı olarak işlev görüyordu. Örneğin Janice Radway’in çalışmasına göre, kadınlara yönelik aşk romanları ataerkil yapının sorgulanmasının bir aracı oluyordu. Hodge ve Tripp’in araştırmalarına göreyse, hapishanede geçen bir televizyon dizisi, genç öğrencilerin okulda maruz kaldıkları baskıya ne şekillerde direnebilecekleri konusunda onlara

fikir verebiliyordu. John Fiske'in iddia ettiği gibi izleyici bu tarz kültürel ürünlerden aldığı hazzı ve gündelik zevki, direnişinin önemli bir unsuru haline getirebiliyor; iktidarın ürettiği anlamlar, halk tarafından yaratıcı anlamlara çevrilerek direniş amacıyla kullanılabiliyordu (akt. Stevenson, 2006).

Bu yaklaşıma göre, işçi sınıfından bir ailenin hayatındaki merkezi konumu dikkate alındığında, televizyonun değersizleştirilmesi bu kişilerin temel yaşam pratiklerinin de değersizleştirilmesi anlamına gelecektir. Televizyonun bu fraksiyondan kişiler için taşıdığı hayati öneminin en basit gösterenlerinden biri, cihazın salonun veya oturma odasındaki konumudur. Genelleyecek olursak televizyonun işçi sınıfından bir ailenin salonun en merkezi köşesinde durduğunu ve oturma düzeninin buna bağlı olarak yapıldığını söyleyebiliriz. Böyle bir yaşam koşulu içerisinde, elitist bir yaklaşımla televizyonu, salonun ortasından "silmek", bu kişilerin yaşam pratiklerinin önemli bir parçasını da yok etmek olacaktır. Bu nedenle işçi sınıfının kültürel pratiklerinin saygınlığını iade etmek, Kültürel Çalışmalar Okulu'nun temel hedeflerinden biridir (Maigret, 2014).

Sonuç

Her ne kadar her ikisi de Marx'ın "Genç Marx" olarak adlandırılan dönemde yazdığı metinlerden beslense ve kültür sorununu özerk bir alan olarak kabul etse de kültürü algılayışları konusunda Frankfurt Okulu ile Kültürel Çalışmalar Okulu arasında temel farklılıklar bulunmaktadır. Buna karşın Frankfurt Okulu ile İngiliz Kültürel Çalışmalar arasındaki benzerlikler de Batı Marksizm'inin kökleriyle sınırlı değildir. Bu benzerliğe ek olarak, her iki okul da hem pozitivist hem de bilimsel davranışçılığa karşıdır. İki okulun da beslendiği bilimsel disiplinler çeşitli olduğu için interdisipliner bir kökten geldiklerini söylemek mümkündür. Bu haliyle Batı Marksizm'i içerisinde konumlayabileceğimiz bu iki okuldaki, Yahudi Marksistler tarafından Almanya'da kurulan Frankfurt Okulu, temsilcilerinin yüksek kültürel ve ekonomik sermaye sahibi ailelerin mensubu olması nedeniyle kültürel anlamda elitisttir; kültürün en yüksek formlarını kutsar, gündelik yaşam kültürünü değersiz görür. Martin Jay'in sözleriyle, kimse seçkin, sembolik eylemde aktif kişiler olan Frankfurt Okulu temsilcileri kadar egemen kültüre direnmemiştir (Jay, 2005: 9). Frankfurt Okulu, toplumsal direniş ve dönüşüm için mutluluk vaadi barındıran, yenilikçi ve hakiki sanat eserinin gerekliliğini vurgular. 1964 yılında Birmingham'da, işçi sınıfı ailelerden gelen⁴ ve devlet bursu ile eğitim

⁴ Kültürel Çalışmaların sahip olduğu kültür algısı, orta halli bir aileden gelmesine karşın Oxford ve Cambridge gibi aristokrasinin kalelerine giren ilk İngiliz yazın kuramcısı olan Frank Raymond

alabilmiş akademisyenler tarafından kurulan İngiliz Kültürel Çalışmalar Okulu'nun kültüre dair tanımı ise çok daha geniştir. Bu yaklaşımda, kültür öznelerin tüm yapıp etmelerini içerecek şekilde genişletilir ve bu nedenle kültürel alan “sıradan” olarak nitelenir.

Özellikle Adorno'nun Viyana Çevresi'nde geçirdiği zamanlarda teorik çerçevesi şekillenen Frankfurt Okulu'nun kültürel elitizminin amacı, böyle değersiz ve yozlaştırıcı bir kültürün varlığından dolayı izleyicileri suçlamak değildir. Her ne kadar dinlemede bir gerileme yaşayarak, entelektüel derinliklerini yitiriyor olsalar da böyle bir çocukluğa dönüşün sorumlusu, izleyiciler değil, endüstrinin kendisidir. Endüstri, izleyicileri sürekli yoz kültürel içeriklere maruz bırakarak geriletir, sessizleştirir, tüketim kültürüne ve kültür endüstrisine bağımlı, dolayısıyla da kapitalist yapıya uyumlu hale getirir. Bu nedenle kültürel elitist bakışın eleştirisinin hedefi izleyiciler değil, onları endüstrinin ürettiği değersiz ürünleri talep eder hale getiren endüstridir. Bu bağlamda Frankfurt Okulu'nun, ezilmiş fraksiyonların kültürel pratiklerini değersiz gören bir yaklaşım olduğu suçlaması yanlış olacaktır. Frankfurt Okulu da tıpkı Kültürel Çalışmalar gibi ekonomik, politik ve kültürel açıında güçsüzleştirilmiş, itibarsızlaştırılmış fraksiyonların özgürleşmesinin peşindedir. Frankfurt Okulu'nun ve İngiliz Kültürel Çalışmaları'nın kültüre, estetiğe ve sanata dair yaklaşımlarının birbirleriyle zıt olduğunu söylemek mümkündür. Ancak her ikisinin de arzusu özgürleşim ve direnişin uyarılmasıdır. Dolayısıyla esas tartışma, (kültüre ve sanata yönelik yaklaşımlarındaki ayrımlara karşın) kültür aracılığıyla gerçekleşecek olan özgürleşmenin ve direnişin, somut adımlarını saptamak olacaktır.

Bu bağlamda her ne kadar bu metin elitizm tartışması içerisinde bir taraf tutma kaygısı içerisinde değilse de insan olmanın ortak deneyimini hatırlatan kültürel formların özgürleştirici olduğu iddia edilebilir. Bu haliyle ister elitist bir tonda “bestelensin”, isterse herkesin erişimine ve tüketimine açık olsun, insan olmanın ortak paydasına vurgu yapmayı başarıyorsa kültür metni özgürleştirici bir nitelik kazanacaktır. Bu nedenle “metnin” derinliği, karmaşıklığı, yenilikçiliği ikincilleşecek, insan olmanın temel birleştirici niteliği, okuyucuya/izleyiciye bütünleştirici bir nitelik kazandıracaktır.

Bu durumda alt fraksiyonlara yönelik olarak üretilmiş kültürel formlar da daha elitist kültürel metinler de, özgürleştirici, yenileyici ve tazeleyici bir nitelik kazanabilir. Böyle bir bakış açısından yapılacak yeni çalışmalar, eli-

Leavis'in (Mattelart ve Mattelart, 2006: 82) seçkinciliğine tamamen karşıt bir noktada konumlanır.

tizm konusunda Frankfurt Okulu ve Kültürel Çalışmalar ekseninde şekillenen ve varlığını koruyan seçkincilik tartışmasını yeni bir boyuta taşıyabilir. Böylelikle form, içerik, yenilik, tektipleşme, seri üretim gibi fikirler kültür üzerinden yeniden değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Adorno, Theodor (1985). “Fetish Character in Music and Regression of Listening”. *Esthetic Theory and Cultural Criticism*. Der. Andrew Arato & Eike Gebhardt. New York: Continuum, 270-300.
- Adorno, Theodor (2002). *Aesthetic Theory*. Çev. Robert Hullot-Kentor. London: Continuum.
- Adorno, Theodor ve Horkheimer, Max (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çev. Elif Öztarhan, Nihat Ülner. İstanbul: Kabalcı.
- Adorno, Theodor, (2017). *Otoritaryen Kişilik Üzerine*. Çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Say Yayıncılık.
- Akgün, Hakkı ve Arık, Emel (2021). “İngiliz Kültürel Çalışmalar Ekolü ve Medya Mahallesi Haber Programının Alımlama Analizi”. *Erciyes İletişim Dergisi*, 8(1): 113-128.
- Hall, Stuart (2002). “İdeoloji ve İletişim Kuramı”. *Medya Kültür Siyaset*. Der: Süleyman İrvan. Çev. Ahmet Gürata. Ankara: Alp.
- Hall, Stuart (2003). “Kodlama ve Kodaçım”. Der. Zeynep Özarıslan, Barış Çoban. *Söylem ve İdeoloji Mitoloji, Din, İdeoloji*. İstanbul: Su Yayınları.
- Horkheimer, Max (2016). *Akıl Tutulması*. Çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis.
- Jay, Martin (2005). *Diyalektik İmgelem/Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950*. İstanbul: Belge Yayınevi.
- Maigret, Eric (2014). *Medya ve İletişim Sosyolojisi*. Çev. Halime Yücel. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mattelart, Armand ve Mattelart, Michèle (2006). *İletişim Kuramları Tarihi*. Çev. Merih Zıllıoğlu. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Smith, Philip (2007). “Britanya Kültürel Çalışmaları”. *Kültürel Kuram*. Çev. Selime Güzelsarı ve İbrahim Gündoğdu, İstanbul: Babil.
- Stevenson, Nick (2006). *Medya Kültürleri, Sosyal Teori ve Kitle İletişimi*. Çev. Göze Orhon ve Barış Engin Aksoy. Ankara: Ütopya Yayınevi.

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

Yazarın Notu: Bu metin, 26–28 Kasım 2019 tarihinde ODTÜ’de dzenlenen 16. Sosyal Bilimler Kongresi’nde sunulmuştur.

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

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

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

Author’s Note: *This text was presented at the 16th Social Sciences Congress held at METU on 26–28 November 2019.*

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

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflicts of interest regarding the 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 ma-kale 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 bel-gesi 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 alın-ması 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 ola-rak 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 editör-lüğümüze gönderilmelidir.
- 8.** Dergimizin yayın sürecindeki tüm editöryel iş ve işlemler, çift kör hakemlik değer-lendirmeleri 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, Mirosław (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.

